

# TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2022 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Más allá de Geach: un lugar para los expresivismos

José Andrés Forero-Mora

Sharing a Boundary at the Same Time: A Discussion about Material Collocation and Four-Dimensionalism

Gonzalo Núñez Erices

Comprender el dolor humano. La asimetría entre la primera y la tercera persona

Martha Cecilia Betancur García

Reflexiones sobre el proceso de subjetivación. Una lectura general de la fenomenología levinasiana

Hugo Martínez García

Deleuze y la génesis del *sensus communis* en la "Crítica de la facultad de juzgar estética"

Pablo Nicolás Pachilla

De la armonía socrática a la homofonía diogénica. Sobre el surgimiento del cinismo en *El coraje de la verdad* de Michel Foucault

Juan Horacio de Freitas

Preparación para una crítica: un diálogo implícito entre Heidegger y la lingüística tardomoderna

Guillermo Moreno Tirado

El amor en la filosofía de Maurice Nédoncelle

Salvador Ernesto Vanegas Sandoval

El estrés como posibilidad originaria de la existencia. Una interpretación del fenómeno del estrés desde el pensamiento de Heidegger

Rodrigo Lagos Berríos

Entre la "actualidad", la filosofía "venidera" y el "origen": ribetes críticos en las filosofías de Walter Benjamin y Theodor Adorno

María Rita Moreno

Mímesis y expresión: la peculiaridad dialéctica del arte en Adorno

Antonio Gutiérrez-Pozo

Espíritu y dialéctica: apuntes para una comparación entre *La fenomenología del espíritu* de Hegel y *La enfermedad mortal* de Kierkegaard

Gabriel Leiva Rubio

La repetición desesperada y fallida. Una comparación de *La repetición* de Kierkegaard y *Los sufrimientos del joven Werther* de Goethe

Luis Guerrero Martínez

El problema antropológico-práctico de la felicidad en la filosofía moral de Kant

Francisco Javier Iracheta Fernández

Transformaciones políticas en México. Un diálogo con Virginia Aspe

Hugo Saúl Ramírez-García y Jaime Olaiz-González

RESEÑAS

64

# 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 64, septiembre-diciembre, 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](mailto:topicos@up.edu.mx); [topicosojs@up.edu.mx](mailto:topicosojs@up.edu.mx). Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 31 de agosto 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

Atocha Aliseda Llera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

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

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

Pierre Destrée, *Université Catholique de Louvain, Bélgica*

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

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

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

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

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Hendrik Lorenz, *Princeton University, EUA*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de los Andes, Chile*

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

†Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

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

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet



# Índice General

## Artículos

- Más allá de Geach: un lugar para los expresivismos  
(Beyond Geach: A Place for Expressivisms)** 11  
*José Andrés Forero-Mora*
- Sharing a Boundary at the Same Time: A Discussion  
about Material Collocation and Four-Dimensionalism  
(Compartiendo un límite al mismo tiempo: una discusión  
sobre colocación material y el tetradimensionalismo)** 41  
*Gonzalo Núñez Erices*
- Comprender el dolor humano. La asimetría entre  
la primera y la tercera persona  
(Understanding Human Pain. The Asymmetry  
Between the First and the Third Person)** 79  
*Martha Cecilia Betancur García*
- Reflexiones sobre el proceso de subjetivación. Una  
lectura general de la fenomenología levinasiana  
(Reflections on the Subjectivation Process. A  
General Analysis of Levinasian Phenomenology)** 119  
*Hugo Martínez García*
- Deleuze y la génesis del *sensus communis* en la  
"Crítica de la facultad de juzgar estética"  
(Deleuze and the Genesis of the *Sensus Communis* in  
the "Critique of the Aesthetic Power of Judgment")** 155  
*Pablo Nicolás Pachilla*
- De la armonía socrática a la homofonía diogénica.  
Sobre el surgimiento del cinismo en *El coraje de la  
verdad* de Michel Foucault  
(From Socratic Harmony to Diogenic Homophony. On  
the Emergence of Cynicism in Michel Foucault's  
*The Courage of Truth*)** 191  
*Juan Horacio de Freitas*

<b>Preparación para una crítica: un diálogo implícito entre Heidegger y la lingüística tardomoderna (Preparing for a Critique: An Implicit Dialog Between Heidegger and Late Modern Linguistics)</b> <i>Guillermo Moreno Tirado</i>	225
<b>El amor en la filosofía de Maurice Nédoncelle (Love in the Philosophy of Maurice Nédoncelle)</b> <i>Salvador Ernesto Vanegas Sandoval</i>	261
<b>El estrés como posibilidad originaria de la existencia. Una interpretación del fenómeno del estrés desde el pensamiento de Heidegger (Stress as an Original Possibility of Existence. An Interpretation of Stress from Heidegger's Perspective)</b> <i>Rodrigo Lagos Berríos</i>	279
<b>Entre la "actualidad", la filosofía "venidera" y el "origen": ribetes críticos en las filosofías de Walter Benjamin y Theodor Adorno (Between "Actuality", "Upcoming" Philosophy and the "Origin". Critical Borders in the Philosophies of Walter Benjamin and Theodor Adorno)</b> <i>María Rita Moreno</i>	307
<b>Mímesis y expresión: la peculiaridad dialéctica del arte en Adorno (Mimesis and Expression: The Dialectical Peculiarity of Art in Adorno)</b> <i>Antonio Gutiérrez-Pozo</i>	337
<b>Espíritu y dialéctica: apuntes para una comparación entre <i>La fenomenología del espíritu</i> de Hegel y <i>La enfermedad mortal</i> de Kierkegaard (Spirit and Dialectic: Notes for a Comparison Between Hegel's <i>Phenomenology of Spirit</i> and Kierkegaard's <i>The Sickness unto Death</i>)</b> <i>Gabriel Leiva Rubio</i>	363

**La repetición desesperada y fallida. Una comparación de *La repetición* de Kierkegaard y *Los sufrimientos del joven Werther* de Goethe**  
**(The Desperate and Failed Repetition. A Comparison of Kierkegaard's *Repetition* and Goethe's *The Sorrows of Young Werther*)** 385  
*Luis Guerrero Martínez*

**El problema antropológico-práctico de la felicidad en la filosofía moral de Kant**  
**(The Practical-Anthropological Problem of Happiness in Kant's Moral Philosophy)** 417  
*Francisco Javier Iracheta Fernández*

#### Filosofía en el espacio público

**Transformaciones políticas en México. Un diálogo con Virginia Aspe**  
**(Political Transformations in Mexico. A Dialogue with Virginia Aspe)** 459  
*Hugo Saúl Ramírez-García y Jaime Olaiz-González*

#### Reseñas

**Melé Carné, D. (2020). *Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de S. Juan Pablo II*. EUNSA. Colección Astrolabio Economía y Empresa. 384 pp.** 477  
*Germán Scalzo*

**Gray, J. (2021). *Filosofía felina. Los gatos y el sentido de la vida*. A. Santos Mosquera (trad.). Sexto Piso. 180 pp.** 481  
*Mónica Niño-Sarmiento y Osman Choque-Aliaga*

**Janos, D. (2020). *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. De Gruyter. 762 pp.** 487  
*Luis Xavier López-Farjeat*





## **Artículos**



<http://doi.org/10.21555/top.v640.1970>

## Beyond Geach: A Place for Expressivisms

### Más allá de Geach: un lugar para los expresivismos

José Andrés Forero-Mora  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Colombia  
[jforero@uniminuto.edu](mailto:jforero@uniminuto.edu)  
<https://orcid.org/0000-0003-1940-4024>

Recibido: 02 - 04 - 2020.

Aceptado: 17 - 06 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### **Abstract**

According to some contemporary philosophers of language, the Frege-Geach argument raises a genuine objection to semantic expressivism. In this paper it is argued that an effective way to confront and overcome this argument is by modifying the classical conception of expressivism. Both classical and minimal expressivisms are examined and a version of the latter is proposed. This version overcomes the objection derived from the Frege-Geach argument and has the advantage of including within the spectrum of expressionism theories that clearly have the same “spirit” but that the classical characterization leaves out.

*Keywords:* expressivism; Frege-Geach argument; assertion; truth conditions.

### **Resumen**

Según varios filósofos del lenguaje contemporáneos, el argumento Frege-Geach plantea una objeción genuina para el expresivismo semántico. En el presente texto se sostiene que una manera eficaz de enfrentar y superar este argumento es modificando la concepción expresivista clásica. Se examinan el expresivismo clásico y el expresivismo mínimo y se propone una versión de este último que, a la vez que supera la objeción derivada del argumento Frege-Geach, tiene la ventaja de incluir dentro del espectro del expresivismo teorías que claramente tienen este “espíritu” pero que la caracterización clásica deja fuera.

*Palabras clave:* expresivismo; argumento Frege-Geach; aserción; condiciones de verdad.

## Introducción<sup>1</sup>

El expresivismo semántico es una posición sobre el significado de ciertos fragmentos del lenguaje cuya función no es la descripción del mundo. Su origen suele ubicarse en el emotivismo clásico de Ayer ([1946] 1984) y Stevenson ([1937] 1963) acerca del significado de los términos y juicios éticos. Por su propia naturaleza, no hay dentro de la filosofía del lenguaje contemporánea una única teoría filosófica que pueda ser llamada “expresivismo”, sino que el término refiere a una familia de teorías que comparten ciertas características. Así, escuchamos hablar de expresivismo lógico, modal, epistémico, ético, etc.

Para muchos estudiosos (Schroeder, 2008 y Skorupski, 2012, por mencionar algunos), las distintas versiones contemporáneas del expresivismo guardan demasiada relación con el expresivismo clásico, al punto de que no han logrado superar la emblemática objeción planteada por Geach (1960) acerca del uso incrustado (*embedded*) de los términos con significado expresivo. De acuerdo con esta objeción, conocida como el argumento Frege-Geach, todas las teorías no descriptivistas del significado están condenadas al fracaso, pues no logran explicar satisfactoriamente la aparición de términos con el supuesto significado no descriptivo dentro de estructuras veritativo-funcionales.

En el presente texto se sostiene que una manera eficaz de enfrentar la objeción de Geach es modificando la concepción clásica del expresivismo. En particular se modifican dos de las características que, según esta concepción, debe tener cualquier teoría para ser llamada “expresivista” (i. e., su carácter local y su rasgo positivo). Esta modificación da como resultado una concepción ligeramente distinta de las características que debe tener una teoría para ser considerada expresivista; esta puede denominarse “expresivismo mínimo” (cfr. Price, 2019; Frápolli y Villanueva, 2012). Se propone al final una extensión del expresivismo mínimo que, a la vez que supera la mencionada objeción de Geach, tiene la ventaja de permitir considerar como expresivistas teorías que claramente tienen este espíritu, pero que la caracterización clásica

---

<sup>1</sup> Agradezco a Jesica Álvarez, Miguel Ángel Pérez y a los dictaminadores de la revista por sus útiles e iluminadores comentarios y sugerencias.

deja fuera.<sup>2</sup> Para mostrar esto, el texto se encuentra dividido en tres secciones: en la primera se presentan las características generales que, de acuerdo con la concepción clásica, debe tener una teoría semántica para ser considerada expresivista; en la segunda se presenta y discute el argumento Frege-Geach, resaltando sus alcances en contra de la concepción clásica del expresivismo; finalmente, en la tercera sección se introducen las modificaciones mencionadas evidenciando cómo esta nueva concepción supera la objeción de Geach a la vez que ensancha los límites del expresivismo mismo.

## 1. Expresivismo clásico

La etiqueta de “expresivismo” es usada en la filosofía del lenguaje contemporánea para referirse a visiones particulares del significado de muy diversos tipos. Bajo esta etiqueta suelen ubicarse aquellas concepciones que afirman que la función de un(os) grupo(s) particular(es) de expresiones no es *describir* o *representar* algún aspecto de la realidad, sino expresar sentimientos u otras actitudes no cognitivas de los hablantes. La caracterización expresivista suele extenderse a los enunciados (*claims*) en los que aparecen esos grupos de expresiones. Así, como afirman Bar-On y Sias (2013, p. 699), “de manera amplia, las visiones expresivistas mantienen que los enunciados de un área relevante del discurso [aquellos en los que aparecen los grupos de expresiones que no tienen como objetivo describir] se ocupan de expresar estados mentales o actitudes no cognitivas más que de describir o reportar un grupo de hechos”. Esta caracterización preliminar permite observar tres

---

<sup>2</sup> En la bibliografía actual no existe un consenso acerca de cuáles son los tipos de expresivismo existentes; diferentes autores presentan diferentes maneras de dividir el espectro de teorías expresivistas. Así, por ejemplo, para Villanueva (2018) hay cuatro tipos de expresivismo: presemántico, semántico, pragmático y postsemántico; Price (2011, 2013b) y Frápolli (2019), por su parte, prefieren dividir el espectro en dos. El filósofo inglés distingue entre el expresivismo humeano y el expresivismo inferencialista, mientras que la filósofa española prefiere hablar de expresivismo internalista (o psicologista, según Simpson, 2020) y expresivismo externalista. La intención de este texto no es presentar una taxonomía completa de los tipos de expresivismo presentes en la filosofía del lenguaje contemporánea, aunque las categorías de expresivismo clásico y expresivismo mínimo (extendido) propuestas en este texto podrían ayudar en esa tarea.

características que tradicionalmente se han atribuido al expresivismo: es una teoría *local* del significado, *no descriptivista*, y se refiere a la expresión o manifestación de ciertas *actitudes* o *estados mentales*.

Los orígenes del expresivismo como teoría semántica se ubican en las consideraciones sobre el significado de enunciados y términos éticos que hicieron a principios del siglo XX filósofos como Ayer ([1946] 1984) y Stevenson ([1937] 1963). De acuerdo con estos autores, términos como “bueno”, “malo” y demás no sirven para describir algún rasgo de la realidad, sino que expresan cierto tipo de actitudes del hablante. Cuando alguien, por ejemplo, juzga una acción como “buena” o “mala”, no está *describiendo* algún rasgo del mundo, sino que está *expresando* determinada actitud o estado mental suyo con respecto a la acción que está juzgando.

El expresivismo ético clásico es un gran ejemplo del carácter local de cualquier teoría que aspire a ser clasificada como expresivista: el tratamiento expresivista de los términos y juicios éticos que proponen Ayer, Stevenson y sus seguidores convive y es compatible con tratamientos no expresivistas de otros tipos de términos y juicios. De hecho, como afirman Price (2011, 2013a, 2013b) y Schroeder (2015), es en este contraste, en esta *bifurcación* entre partes del discurso que se explican de manera expresivista y partes que no, donde el expresivismo en su sentido clásico suele encontrar su lugar. Tradicionalmente, este contraste se ha hecho en términos de la dicotomía *descriptivo/no descriptivo*, esto es, mediante la distinción entre expresiones cuyo significado tiene que ver con la descripción de algún rasgo o aspecto de la realidad y expresiones cuyo significado no tiene especialmente que ver con cómo es el mundo. Esta dicotomía apoya la tesis de que hay enunciados cuyo significado no tiene que ver con la descripción de algún hecho o estado de cosas, i. e., aquellos enunciados en los que son usadas expresiones no descriptivas. Así, podemos expresar el carácter local<sup>3</sup> y no descriptivo del expresivismo de la siguiente manera:

---

<sup>3</sup> En términos estrictos, puede establecerse una distinción entre teorías *parciales*, que intentan dar cuenta del significado de fragmentos delimitados del discurso, y teorías *locales*, que se proponen explicar el significado de nociones específicas. Frápolli (2019) llama a estas últimas “expresivismo centrado en los términos” (*term-focused expressivism*). Según esto, la mayor parte de expresivismos deberían ser clasificados como teorías parciales. No obstante, es común caracterizar al expresivismo como una teoría local, refiriéndose con



- (a) Las teorías expresivistas *no* explican el significado lingüístico en general, sino el significado de un área delimitada del discurso.
- (b) El área del discurso explicado por la teoría expresivista es el que contiene nociones que *no* tienen como objetivo la descripción del mundo.

La conjunción de (a) y (b) da como resultado una caracterización puramente negativa, pues, según esta, una posición expresivista *no* da cuenta del significado lingüístico en general y, además, el significado de la porción del discurso de la que se ocupa *no* debe entenderse en términos descriptivos. Esta caracterización negativa suele ser complementada positivamente por medio de una explicación del tipo de *actitud* o *estado mental* expresado por estas áreas del discurso:

- (c) Los enunciados o nociones que pertenecen al área explicada por la teoría expresivista expresan estados mentales *conativos* o *no cognitivos*.

Según la concepción clásica, el poder explicativo de una teoría expresivista se encuentra precisamente en este rasgo, pues (c) permite explicar cómo significan aquellas expresiones que no son usadas para describir el mundo.

Schroeder (2015), utilizando como ejemplo el caso del expresivismo en ética, se refiere a este rasgo así:

Los expresivistas tradicionales en metaética mantienen que creer que robar es malo es un tipo fundamentalmente diferente de estado mental que creer que el césped es verde. Mientras que creer que el césped es verde es un asunto de tener una actitud hacia el estado de cosas de “el ser verde del césped”, que tiene una dirección

---

ello indistintamente a aquellas teorías que intentan explicar el significado de los enunciados correspondientes a un fragmento bien delimitado del discurso (como el emotivismo clásico o el expresivismo ético) y a las que intentan dilucidar los rasgos semánticos de algunas nociones específicas (el expresivismo modal o el expresivismo epistémico). Al respecto, cfr. Frápolli y Villanueva (2012), Bar-On y Sias (2013), Schroeder (2015), Pérez Carballo y Santorio (2016), Price (2019) y Simpson (2020).

de ajuste *mente-mundo*, creer que robar es malo es un asunto de tener una actitud hacia el robar que tiene una dirección de ajuste *mundo-mente* —por ejemplo, la clase de cosas para motivar a alguien a no robar o a odiar a alguien que lo hace— (Schroeder, 2015, p. 162).

Esta manera de explicar la postura expresivista clásica por parte de Schroeder deja ver su carácter psicologista, pues la diferencia de significados se explica en términos de la diferencia de estados mentales. Así, por ejemplo, de acuerdo con esta visión, hay una diferencia entre los significados de (1) y (2):

(1) El césped es verde.

(2) Robar es malo.

El significado de (1) se puede explicar en términos de un estado mental que tiene como objetivo la *descripción* o *representación* del mundo, mientras que el significado de (2) se puede explicar en términos de un estado mental de tipo distinto, cuyo objetivo no es describir algún rasgo o característica del mundo. A los primeros estados mentales, a aquellos que tienen como función describir algún rasgo de la realidad, se les conoce como estados *cognitivos*, mientras que a los segundos se les conoce como *conativos* o *no cognitivos*. La diferencia entre (1) y (2), como sugiere Schroeder, puede explicarse a través de la diferencia entre los estados mentales asociados con el predicado descriptivo “es verde” y el normativo “es malo”. (2) no está dirigido hacia un estado de cosas que sea “la maldad del robar”, sino que con él se expresa una cierta actitud del hablante hacia la acción de robar. Caso diferente parece ocurrir con (1), donde hay una parte del mundo hacia la que está dirigida el enunciado; hay una propiedad, “ser verde”, que se predica de un objeto. Considérese:

(3) Robar es apropiarse de algo que no es de uno.

De acuerdo con lo anterior, un enunciado como (3) no es un enunciado con significado expresivo, por cuanto puede ser explicado en términos de un estado mental cognitivo.<sup>4</sup> El expresivismo clásico

---

<sup>4</sup> Villanueva (2018) examina una característica peculiar de los predicados normativos, a saber, dejan de serlo una vez que se ponen de manifiesto los

considera que los enunciados que pertenecen a un área delimitada del discurso (por ejemplo, la ética) expresan estados mentales o actitudes conativas y que su significado debe ser entendido en función de estas.

Dada la explicación anterior, Price (2011, 2013b) considera que la tesis de la bifurcación (i. e., descriptivo/no descriptivo) es esencial para el expresivismo clásico (él prefiere llamarlo “expresivismo humeano”), pues el expresivista explica el significado expresivo *en contraste* con el significado descriptivo. Así mismo, se observa que el expresivismo en su sentido clásico es una concepción psicologista del significado, pues no solo acude a cierto tipo de estados mentales, sino que sostiene que el significado de aquellas partes del discurso que caen en el ala no descriptiva de la bifurcación debe ser entendido en función de estos.

Ahora bien, la característica (c) puede encontrarse de manera paradigmática en el expresivismo ético clásico de Ayer y Stevenson. En el caso de este expresivismo, el hablante expresa un sentimiento (por ejemplo, desaprobación) o una actitud frente a aquello que está juzgando.<sup>5</sup> Sin embargo, la ética es solo uno de los distintos ámbitos para los que se han propuesto explicaciones expresivistas. Como sugieren Chrisman (2012) y Bar-On y Sias (2013), se pueden encontrar explicaciones expresivistas sobre el significado de partes del discurso distintas que expresan estados conativos distintos. Según esta caracterización, aunque los distintos tipos de expresivismos comparten (a), (b) y (c), difieren en la especificación de esta última característica, en el tipo de estado conativo expresado. Así, en la línea de Ayer y Stevenson, algunos expresivistas éticos afirman que lo que expresa un hablante mediante un juicio ético es su aprobación o desaprobación respecto de determinadas acciones (Ridge, 2007); otros, alejándose de esta posición tradicional, afirman que lo que expresa un hablante es la aceptación (o no) de una norma (Gibbard, 1990; Pérez Carballo y Santorio, 2016); en el campo de la epistemología, algunos expresivistas señalan que las atribuciones de

---

estándares bajo los cuales se realiza el juicio. Al respecto, compárense: “Messi es el mejor jugador del mundo” y “Messi es el mejor jugador del mundo de acuerdo con la UEFA”. El segundo es claramente descriptivo, mientras que el primero no.

<sup>5</sup> Rabossi (1971) presenta de una manera impecable el emotivismo clásico y muestra claramente cómo esta teoría cumple con lo que aquí se ha llamado características (b) y (c) y con lo que posteriormente se llamará característica (d), es decir, que los enunciados éticos carecen de valor de verdad.

creencia o conocimiento expresan el grado de aceptación o credibilidad que un hablante tiene frente a un contenido proposicional (Schroeder, 2015) o el compromiso teórico que ese hablante manifiesta frente a determinada proposición (Chrisman, 2012; Richard, 2015); en el campo de la filosofía de la mente, siguiendo a Wittgenstein, algunos expresivistas afirman que las atribuciones de estados mentales en primera persona deben entenderse como expresiones y no como descripciones del estado mismo (Wright, 1998; Bar-On, 2019). Entre otras versiones.<sup>6</sup>

De acuerdo con la caracterización clásica, lo que permite que toda esta gama de posiciones sea agrupada bajo la misma etiqueta de expresivismo no es una tesis específica acerca de *cuál* o *cuáles* estados conativos específicos expresa un tipo de expresión, sino la tesis más general según la cual hay tipos de expresiones por medio de los cuales los hablantes expresan estados mentales que no tienen como objetivo *describir* el mundo (Schroeder, 2008, 2015; Bar-On y Sias, 2013; Richard, 2015; Pérez Carballo y Santorio, 2016; Simpson, 2020). Este rasgo hace que, la mayoría de las veces, el expresivista clásico defienda que este tipo de expresiones no son usadas para decir algo *verdadero* o *falso* (cfr. Yalcin, 2011, p. 328), es decir, que los enunciados dentro de los cuales aparecen estas expresiones carecen de condiciones de verdad.<sup>7</sup> Esta última característica puede ser formulada como (d):

- (d) Los enunciados que pertenecen al área relevante del discurso que pretende explicar la teoría expresivista *carecen de condiciones de verdad*.

---

<sup>6</sup> Los ejemplos de conjuntos de expresiones que han tenido un tratamiento expresivista pueden multiplicarse. Otro caso es el de las modalidades epistémicas. A este respecto afirma Yalcin “creer que algo es posible no es considerar que el mundo es de una manera más bien que de otra, no es pensar que se obtiene un cierto tipo de hechos [...] [;] decir que una proposición es posible o que puede ser el caso es expresar la compatibilidad de la proposición con el estado mental de uno” (2011, p. 312). Y agrega en una nota el pie: “expresar un estado mental es, recordemos, algo distinto de describir que uno está en cierto estado mental” (2011, p. 312).

<sup>7</sup> Este es un rasgo en el que se evidencia el vínculo estrecho entre esta manera clásica de ver el expresivismo y la posición de Ayer: “si ahora generalizo mi declaración anterior y digo ‘robar dinero es malo’ elaboro una oración que no tiene significación factual, es decir, que no expresa proposición alguna que pueda ser ni verdadera ni falsa” (Ayer, [1946] 1984, p. 130).

Por lo general, quienes defienden que una teoría expresivista debe tener la característica (d) sostienen que esta se sigue de (b), pues, afirman Bar-On y Sias (2013), una vez que se reconoce que hay enunciados de un dominio relevante del discurso que no se usan para describir, no es difícil dar un paso más y considerar que tales enunciados carecen de condiciones de verdad.<sup>8</sup> Así, lo que dice (d) es que los enunciados que contienen expresiones con significado expresivo —como “es malo” en el caso de (2)— carecen de condiciones de verdad.

Una teoría es expresivista en el sentido clásico si cumple con (a)-(d). Esta es la concepción a la que generalmente aluden quienes hablan de expresivismo sin más. Estos expresivismos son herederos directos del expresivismo ético clásico de Ayer y Stevenson, aunque, como se ha visto, esto no los obliga a sostener exactamente lo mismo que sostenían estos autores. En especial, la diferencia entre los distintos expresivismos clásicos se encuentra en la caracterización positiva de (c), es decir, en el estado conativo expresado por aquellas nociones que son objeto de estudio. Como se observará en la siguiente sección, el expresivismo así comprendido es presa fácil de la objeción de Geach.

## 2. El argumento Frege-Geach

Son varias las objeciones que se han formulado al expresivismo clásico. La más importante de ellas, y la que, de acuerdo con los estudiosos, plantea un problema genuino para una posición expresivista, es el conocido argumento Frege-Geach.<sup>9</sup> Para Geach (1960), las

---

<sup>8</sup> Como se podrá notar, el presupuesto que parece estar detrás de esta idea es que la verdad es la marca registrada y exclusiva del discurso que sirve para describir el mundo. Se percibe aquí una identificación acrítica entre verdad y discurso descriptivo. Este es un presupuesto influenciado por una concepción metafísica de la verdad como correspondencia, de acuerdo con la cual  $p$  es verdadera si y solo si hay un hecho, situación o parte del mundo que corresponde con lo que dice  $p$ . De acuerdo con este presupuesto, las condiciones de verdad de una proposición deben ser explicadas según su poder descriptivo (o representacional en algunos casos). Aunque este es un presupuesto bastante aceptado en la filosofía contemporánea, no por ello deja de ser discutible. En Frápolli (2013, 2018) y Forero-Mora (2015, 2017) se presentan y discuten algunas razones por las cuales esta idea debe ser revisada.

<sup>9</sup> Este argumento es atribuido a Geach (1960), quien a su vez afirma que puede ser rastreado en Frege. Searle (1962), de manera independiente, presentó un argumento similar, aunque ciertamente su formulación tuvo menos

posiciones que cumplen con (a)-(d) “pasan por alto la distinción entre llamar a una cosa ‘P’ y predicar ‘P’ de una cosa. Un término ‘P’ puede ser predicado de una cosa en una cláusula *si... entonces* o en una cláusula disyuntiva sin que la cosa sea llamada ‘P’” (Geach, 1960, p. 223). Si esto es así, de acuerdo con el lógico británico, el expresivista tendría que dar un significado distinto a “P” cuando este término aparezca incrustado (*embedded*) en una conectiva veritativo-funcional y cuando aparezca en un enunciado en donde se llame a la cosa “P”.

El ejemplo de Schroeder tratado en la sección anterior permite iluminar el punto de Geach. De acuerdo con el expresivista ético clásico, mediante la emisión de (2) el hablante no está describiendo algún rasgo del mundo, sino que está expresando un estado conativo (por ejemplo, su desaprobación del acto de robar) y, con ello, no está afirmando algo que pueda ser considerado verdadero o falso. El problema surge cuando un enunciado como este aparece incrustado en una estructura veritativo-funcional como (4):

(4) Si robar es malo, entonces debe ser castigado.

Aquí el antecedente del condicional no puede significar la desaprobación por parte del hablante del acto de robar, pues el predicado “es malo” se está aplicando a la acción de robar sin que el hablante esté efectivamente llamando mala a dicha acción. En este caso, de acuerdo con Geach, el expresivista tendría que aceptar que (2) significa de manera distinta cuando aparece en enunciados aislados y cuando aparece dentro de una estructura veritativo-funcional, como ocurre en (4).

Esta es la conclusión que le parece inadecuada a Geach, pues tendría como efecto que argumentos que a la luz de la intuición son válidos sean considerados como inválidos. A este respecto afirma el lógico británico: “esto [la posición del expresivista] significaría que argumentos del patrón ‘si  $x$  es verdadero (si  $w$  es malo) entonces  $p$ ; pero  $x$  es verdadero ( $w$  es malo); ergo  $p$ ’ contienen una falacia de equivocidad, mientras que de hecho son claramente válidos” (Geach, 1960, p. 223). Según este

---

acogida que la del lógico británico. El argumento está dirigido originalmente contra el ascriptivismo de Hare; sin embargo, como señala Schroeder (2008), puede extenderse a cualquier formulación (clásica) del expresivismo, esto es, a cualquier formulación de una teoría que comprenda (a)-(d).

razonamiento, el siguiente argumento, intuitivamente válido, tendría que rechazarse como inválido:

- (5) Si robar es malo, entonces debe ser castigado.  
 Robar es malo.  
 Por lo tanto, robar debe ser castigado.

Si se observa de manera detenida, el argumento de Geach tiene la forma de una reducción al absurdo: Si la concepción expresivista es correcta, entonces los enunciados que incluyen términos con significado expresivo significan de manera distinta cuando aparecen en contextos simples y cuando aparecen incrustados; si esto es así, entonces argumentos como (5) serían inválidos, pues habría en ellos una falacia de equívocidad (el antecedente de la primera premisa y la segunda premisa significarían algo distinto); sin embargo, (5) es un argumento claramente válido (de hecho, es una instancia del *modus ponens*); por lo tanto, la concepción expresivista está equivocada.

Esta manera de presentar el argumento deja ver que su principal punto de ataque es (d), pues lo que está en juego es que algunos enunciados que en contextos simples carecen de condiciones de verdad puedan aparecer como argumentos de funciones veritativas. Esta es, a primera vista, la tesis que genera la inconsistencia señalada en el párrafo anterior. Sin embargo, sería un error pensar que el argumento Frege-Geach solo ataca a (d) y deja incólumes a las restantes características de una teoría expresivista. Por el contrario, el ataque del argumento puede ser extendido a (c), y luego a (b), que según el expresivista clásico tiene una conexión directa con (d). Uno de los casos que muestra con mayor claridad cómo el argumento afecta a (c) es el de la negación. Para observar este problema pueden compararse (2) y (6):

(2) Robar es malo.

(6) Robar no es malo.

El problema al que se enfrenta el expresivista clásico es la explicación de la inconsistencia existente entre (2) y (6). La inconsistencia de un conjunto de proposiciones (en este caso *p* y *no p*) generalmente se explica atendiendo a sus condiciones de verdad; sin embargo, dadas las características del expresivismo tradicional, específicamente (d), esta

no puede ser una explicación válida para este caso, pues de entrada las “proposiciones” involucradas carecen de condiciones de verdad. Aquí se muestra, una vez más, el carácter psicologista del expresivismo clásico, pues la inconsistencia se explica entonces en términos de las actitudes conativas expresadas. Pero ¿cómo explica el expresivista la inconsistencia entre dos actitudes conativas? He aquí el gran problema.

Una manera es postular dos actitudes distintas (pueden ser *desaprobación* y *tolerancia*), afirmar que son incompatibles y entonces definir “robar es malo” en términos de desaprobación robar y “robar no es malo” en términos de tolerar no robar. Pero [...] tal movimiento no explica por qué las actitudes de desaprobación y tolerar son lógicamente incompatibles entre ellas. Simplemente postula que son incompatibles sin explicar en qué consiste esta incompatibilidad (Schwartz y Hom, 2014, p. 827. Los ejemplos han sido adaptados).

Aunque este primer intento de solución pueda parecer intuitivo, en el fondo no es más que una petición de principio, pues se está asumiendo justamente aquello que se quiere demostrar, a saber, que las dos actitudes expresadas por (2) y (6) son inconsistentes.

Otra manera es afirmar que, al igual que ocurre con los estados descriptivos, la inconsistencia de las actitudes conativas puede explicarse a través de la inconsistencia de los contenidos a los cuales se dirigen (Shroeder, 2008). Según esta estrategia, el expresivista tendría que sostener que, al igual que la creencia de que  $p$  y la creencia de que  $no p$  mantenidas al mismo tiempo son inconsistentes, la desaprobación de *robar* expresada en (2) y la desaprobación de *no robar* expresada en (6) son inconsistentes. Este, sin embargo, no es un camino libre de obstáculos para el expresivista clásico: “el obstáculo es que incluso si los estados de desaprobación robar y desaprobación no robar son incompatibles, la última no es, de hecho, la actitud expresada por ‘robar no es malo’, sino la expresada por ‘es malo no robar’” (Schroeder, 2008, p. 711).

De acuerdo con el defensor de la objeción de Geach, al toparse con serias dificultades a la hora de explicar la inconsistencia de dos enunciados en términos de las actitudes conativas que supuestamente



expresan, la característica (c) del expresivismo es también puesta en entredicho.<sup>10</sup>

El defensor del argumento Frege-Geach comparte con el expresivista tradicional un presupuesto descriptivista según el cual la verdad únicamente entra en juego en el terreno de la descripción<sup>11</sup> (ver nota 7 *supra*), pero a diferencia de este último, utiliza el presupuesto para argumentar que cualquier enunciado que pueda entrar en una función de verdad, que sea susceptible de tener condiciones de verdad, debe tener significado descriptivo. Si las condiciones de verdad de un enunciado se relacionan directamente con sus condiciones de descripción, no puede haber enunciados no descriptivos que tengan condiciones de verdad, que es justamente lo que exige la objeción de Geach; la característica (b) también es, pues, cuestionada.

Algunos autores consideran que el argumento que acaba de ser explicado es un obstáculo insuperable para el expresivismo (Schroeder, 2008; Skorupski, 2012). Como el mismo Geach afirma, aceptarlo implicaría que cualquier teoría no descriptivista del significado está condenada al fracaso.<sup>12</sup> La gran influencia que ha tenido este argumento ha llevado a que se desarrollen algunas propuestas híbridas, de acuerdo con las cuales los enunciados pueden expresar *al tiempo* estados mentales descriptivos (cognitivos) y no descriptivos (conativos) (Bar-On y Sias, 2013). Dos ejemplos de este tipo de propuestas son el llamado “expresivismo ético ecuménico” de Ridge (2007) y el “neoexpresivismo” desarrollado por Bar-On (2015, 2019).

Según Ridge, el expresivismo ecuménico defiende que una oración como (2) expresa, por un lado, un *estado de desaprobación* de la acción de robar en la medida en que esta es sancionada por algún tipo de

---

<sup>10</sup> De hecho, la estrategia expresivista en este punto parece estar condenada al fracaso, pues busca responder a una objeción lógica con una estrategia psicológica.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, nota al pie 8.

<sup>12</sup> Las llamadas “teorías del error” en el ámbito de la metaética comparten gran parte de las razones de Geach, pero rechazan su conclusión. Para ellos, lo que en realidad sucede es que nuestras intuiciones acerca del valor de verdad de juicios morales son infundadas. “Si nuestras intuiciones acerca de la verdad (o falsedad) de juicios morales están equivocadas, también lo están nuestras intuiciones acerca de la validez (o invalidez) de las inferencias. Por lo tanto, el argumento Frege-Geach sería un espejismo” (Frápolti y Villanueva, 2013, p. 593).

prescriptor o instancia normativa, y, por otro, una *creencia* que refiere anafóricamente a dicho prescriptor y cuyo contenido es que él, es decir, la instancia normativa adecuada, desaprobaría la acción de robar (Ridge, 2007). Esta propuesta elude la conclusión del argumento Frege-Geach, pues al existir una creencia, con un contenido evaluable, no hay ningún problema en que este tipo de enunciados forme parte de estructuras veritativo-funcionales.

Por su parte, la estrategia de Bar-On (2015) es distinguir entre la *s-expresión* y la *a-expresión*. Para la filósofa norteamericana, cuando se profieren expresiones como “me duele la cabeza” se está *s-expresando* la proposición que atribuye la propiedad “dolor de cabeza” al sujeto que está hablando, y, al tiempo, *a-expresando* el estado mental mismo, es decir, el dolor de cabeza. Las condiciones de verdad se salvan, por cuanto estas se dan en el nivel de la *s-expresión* y, con esto, no hay ningún problema de que este tipo de enunciados estén dentro de estructuras veritativo-funcionales.<sup>13</sup>

La estrategia de las propuestas híbridas es aceptar la objeción central del argumento de Geach, pero moderar la explicación de la característica (c) y el alcance de (b), a fin de que los enunciados en cuestión puedan aparecer incrustados. Para los expresivismos híbridos, lo que permite superar el argumento Frege-Geach es que los enunciados expresivistas

---

<sup>13</sup> Es interesante observar que la propia Bar-On (2019) reconoce que el aspecto más problemático del expresivismo se encuentra en las condiciones de verdad de los enunciados que tienen este significado. El neoexpresivismo que ella propone pretende eludir esta objeción asumiendo que las condiciones de verdad son las que se *s-expresan* a través de la oración, mientras que el carácter no cognitivo se *a-expresa* a través del acto en su conjunto. Sin embargo, como lo afirma Frápolli (2019), Bar-On no desarrolla su propuesta semántica en detalle. De hecho, la propia filósofa norteamericana parece reconocer aquí un problema o, al menos, un asunto que necesita trabajo: “en el caso de las áreas del discurso que involucren hechos ontológicamente problemáticos, reconocer que el significado puede ser especificado usando los bicondicionales [tarskianos] derivados de una teoría de la verdad nos permite acomodar las continuidades lógico-semánticas entre las áreas de los mencionados enunciados y áreas más directamente descriptivas” (Bar-On, 2019, p. 31). Así, el neoexpresivismo pospone la pregunta fundamental del argumento Frege-Geach (la pregunta por las condiciones de verdad de las oraciones con significado expresivo) apostando por resolverla a través de las continuidades y relaciones que puedan establecerse entre el discurso descriptivo y el no descriptivo.

tienen, en algún sentido, algún componente no expresivista, descriptivo. El rasgo distintivo del expresivismo sigue siendo la expresión de estados mentales no cognitivos, pero el expresivista híbrido añade que, por lo menos en algunos discursos, estos pueden ser expresados al tiempo con estados cognitivos, lo cual permite que puedan ser considerados como verdaderos o falsos y que puedan entrar en estructuras veritativo-funcionales.

### 3. Expresivismo mínimo extendido

Gran parte del éxito del argumento Frege-Geach se debe a la aceptación de (d) junto con las supuestas conexiones que existen entre esta y las características (b) y (c); para el expresivista clásico, (d) es la conclusión obvia de (b). Sin embargo, esta conexión dista de ser obvia y, en cambio, puede ser sometida a crítica. La supuesta incompatibilidad entre el carácter expresivista y la posesión de condiciones de verdad no es para nada evidente. De hecho, se puede mantener el espíritu no descriptivista caracterizado por (b) sin comprometerse con (c) y (d), es decir, sin aceptar que necesariamente estos enunciados tienen que expresar alguna clase especial de actitud mental en función de la cual se deba dilucidar su significado, y sin apoyar la idea de que estos enunciados no son aptos para ser evaluados en términos de verdad. En los últimos años esta estrategia, o al menos una similar, ha sido implementada por varios pensadores —cfr. Frápolli y Villanueva (2012), Price (2013a, 2013b, 2019) y Frápolli (2019)—. El resultado de esta propuesta es una caracterización del expresivismo que rechaza la parte positiva del expresivismo clásico y se queda simplemente con su parte negativa; de ahí que Frápolli y Villanueva (2012) hayan recomendado la etiqueta de *expresivismo mínimo* para esta concepción.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Pérez Carballo y Sartorio atribuyen esta misma etiqueta a una visión no solo diferente, sino opuesta a la aquí presentada. Según esta concepción, el expresivismo mínimo es la conjunción de (a), (b) y (c). Para estos dos autores, el expresivismo mínimo no alcanza a ser una teoría *strictu sensu* porque, para que esto fuera así, “uno necesitaría decir más acerca de la naturaleza de las actitudes no-cognitivas en juego y de su rol dentro de una filosofía de la mente en general” (2016, p. 610). La visión del expresivismo mínimo propuesta por Pérez Carballo y Sartorio, tal como se puede ver, no es más que una formulación del expresivismo tradicional que, de acuerdo con lo visto en las secciones anteriores, está a un paso de aceptar (d) y sucumbir ante el argumento Frege-Geach.

En la primera sección de este trabajo, el carácter local de una teoría expresivista, (a), fue explicado apelando a la tesis de la bifurcación que acepta el expresivista clásico. Price considera que dicho carácter local no es una condición necesaria para que una teoría sea considerada expresivista. De hecho, el filósofo inglés aboga por un *expresivismo global* en el que la estrategia expresivista sea utilizada para explicar *todas* las clases de discursos más que para casos especiales (Price, 2011). Tal como afirma Simpson (2020), y como ya anticipaba Brandom (2013), más que una refutación de (a), esta parece ser una radicalización.<sup>15</sup>

Simpson (2020) considera que en realidad lo que está detrás de la posición globalista de Price es una *negación* de la idea de que haya algún tipo de vocabulario cuyo significado se explique únicamente con referencia al mundo y una *aceptación* de que el significado de términos pertenecientes a diferentes categorías semánticas es susceptible de diferentes explicaciones, aun si estas diferentes explicaciones se dan sin apelar al descriptivismo. Este último rasgo es el que enfatiza Brandom al afirmar que “el tipo de expresivismo acerca del vocabulario lógico, modal y normativo [...] es esencialmente, y no solo accidentalmente, un expresivismo *local*. No todos los vocabularios pueden jugar el mismo rol expresivo particular” (2013, p. 102). Lo que muestran Simpson y Brandom es que la estrategia de Price de eliminar la bifurcación y “globalizar” el expresivismo no riñe necesariamente con (a), es decir, sigue habiendo un sentido muy importante en el que el expresivismo es *local*.<sup>16</sup> Puestas así las cosas, (a) puede entenderse de la siguiente manera:

(a\*) Las explicaciones expresivistas respecto de distintas clases de discurso pueden variar.

---

<sup>15</sup> El propio Price vacila a la hora de describir su postura frente a la tesis de la bifurcación: “la diferencia entre el expresivismo global que propongo y sus ancestros locales radica principalmente en el rechazo, o modificación, de la así llamada tesis de la bifurcación” (2013b, p. 147); y en un artículo reciente: “una bifurcación así entendida [modificada] de ninguna manera va en contra de mi propuesta de expresivismo global” (2019, p. 149). La discusión a fondo de la propuesta de Price escapa al objetivo de este texto. Al respecto cfr. Price (2013a, 2013b y 2019).

<sup>16</sup> “Así, ningún argumento que dependa de la imposibilidad de ofrecer una clase de semántica o pragmática para algunos vocabularios, y otras para otros, es plausible o sustentable” (Brandom, 2013, p. 109).

Ahora bien, Frápolli y Villanueva (2012) han criticado de manera contundente la supuesta conexión alegada por el expresivismo clásico entre el carácter no descriptivista y la carencia de condiciones de verdad, es decir, entre (b) y (d). Para ver en qué consiste esta crítica, es importante reconstruir el argumento por medio del cual el expresivista clásico busca concluir (d) a partir de (b). Parafraseando a los filósofos españoles, tal razonamiento se puede reconstruir de la siguiente manera: si se asume una lectura descriptivista de las condiciones de verdad —i. e., las condiciones de verdad de un enunciado descansan en su poder descriptivo (o representacional)—, y además se acepta que el poder descriptivo de un enunciado es función de las condiciones descriptivas de sus expresiones constituyentes (principio de composicionalidad), entonces la aparición de una expresión que carece de poder descriptivo implica que el enunciado completo carece de condiciones de verdad. Desde este punto de vista, los enunciados expresivistas no expresarían contenidos proposicionales, pues, dado que uno de sus componentes carece de una interpretación veritativo-condicional en términos descriptivos, el enunciado en su conjunto carece de condiciones de verdad.

Sin embargo, no hay nada en este razonamiento que indique que es correcto *a priori*. No hay necesidad de negar que aquellas expresiones que no son usadas para describir algún rasgo del mundo pueden aparecer en complejos oracionales por medio de los cuales los hablantes hacen aserciones. Estas expresiones pueden ser usadas dentro de las prácticas para las cuales la verdad entra en consideración: “las nociones expresivistas no son usadas para describir, pero aun así pueden ser parte de aserciones” (Frápolli y Villanueva, 2012, p. 473). Aceptar esto último implica desechar una posición descriptivista y composicional acerca de la individuación de proposiciones y, en su lugar, asumir una especie de *funcionalismo proposicional* en el que lo que se considera contenido proposicional es justamente aquello que pueda funcionar como tal, es decir, aquello que pueda ser afirmado dentro de las prácticas para las cuales la verdad entra en consideración, sin importar cuál sea la estructura interna.

Tradicionalmente se ha considerado que la individuación de proposiciones se realiza en función de la estructura composicional del contenido, esto es, atendiendo a sus partes. Esta postura “concibe el proceso de individuación de contenidos como un mecanismo paso a paso que nos lleva de la información semántica más básica en el

nivel del significado léxico de expresiones suboracionales, hasta los matices más altos de significado y contenido proposicional” (Frápolti y Villanueva, 2016, p. 206). Desde esta perspectiva, los contenidos de expresiones suboracionales y la manera en que estos están dispuestos (estructurados) determinan el contenido proposicional.<sup>17</sup>

No obstante, esta no es la única manera en que se puede concebir la individuación de proposiciones. Mientras que en esta visión tradicional el protagonismo lo lleva el principio de composicionalidad, en la manera alternativa, propia del funcionalismo proposicional, dicho protagonismo lo lleva el principio de contexto. Como ya se dijo, de acuerdo con esta postura, una proposición es aquello que puede funcionar como tal, es decir, es aquello que puede ser contenido de un acto aseverativo exitoso, independientemente de la estructura composicional que tenga. “Los contenidos son individuados por sus conexiones con otros contenidos, sin importar la estructura interna que podamos atribuirles” (Frápolti y Villanueva, 2016, p. 207). Esto, por supuesto, no quiere decir que no sea importante la pregunta por la estructura interna de las proposiciones o por los contenidos de los elementos suboracionales; esta pregunta es importante, pero *solo en el contexto de una proposición* o, mejor aún, en el contexto de una aserción.

La concepción clásica del expresivismo tiene a su base el primer método de individuación; la concepción mínima, el segundo.<sup>18</sup> La supuesta conexión entre (b) y (d) que ve el expresivista clásico está

---

<sup>17</sup> Hay varias versiones del principio de composicionalidad que subyace a esta postura. Un ejemplo de una formulación clara es lo que Recanati llama “principio de composicionalidad generalizado”: “el valor semántico de una expresión en todos los niveles es una función de los valores semánticos de sus partes; esto es, (a) el carácter de una expresión es función del carácter de sus partes, (b) el contenido de una expresión es función del carácter de los contenidos de sus partes, y (c) la extensión de una expresión es función de la extensión de sus partes” (Recanati, 2000, p. 5).

<sup>18</sup> Frápolti y Villanueva (2016) sostienen que el expresivismo pertenece al segundo modelo, mientras que otras concepciones del significado, como el relativismo y el contextualismo, se alinean con el modelo tradicional. Sin embargo, como se ha observado, hay una vertiente clásica del expresivismo que se alinea con el modelo composicional de individuación; el modelo alternativo está presente, aunque no exclusivamente, en el expresivismo mínimo, específicamente de aquellas posiciones expresivistas que ponen en duda la conexión entre (b) y (d).

basada en la individuación composicional de proposiciones. Este expresivista asume que los contenidos subproposicionales que carecen de poder descriptivo convierten al contenido de la proposición en la que aparecen en carente de condiciones de verdad. Siguiendo la sugerencia de Frápolli y Villanueva (2012), la posición del expresivismo clásico puede comprenderse de una mejor manera si se hace una analogía entre (2) y (7):

(2) Robar es malo.

(7) Juan es xsnjdh.

Ciertamente, la introducción de una expresión que no sirve para decir nada del mundo, como “es xsnjdh”, convierte a (7) en carente de condiciones de verdad: (7) no puede ser usada para decir algo verdadero o falso. El expresivista clásico reclama un efecto similar para expresiones como “es malo” en (2). Sin embargo, el funcionalismo proposicional hace que la diferencia entre estos dos enunciados salte a la vista: (7) no puede ser usada para afirmar, no puede hacer parte de un acto aseverativo exitoso, mientras que (2) sí. El predicado que aparece en (7) no representa algún rasgo del mundo, no sirve para decir algo de Juan, porque es absurdo (no es una expresión significativa); por otra parte, el predicado que aparece en (2) no tiene una función descriptiva porque es de orden superior, es decir, bajo él no caen objetos.<sup>19</sup>

Como lo ejemplifica la diferencia entre la ocurrencia de “es xsnjdh” en (7) y “es malo” en (2), las expresiones de segundo orden no son vacíos en las estructuras lingüísticas, ellas no bloquean el proceso de interpretación. El contenido de una aserción de una oración como “robar es malo” puede ser presentado en términos veritativo-condicionales incluso aunque el concepto “malo” no tenga como objetivo la descripción del mundo. Hay una gran diferencia entre ser veritativo-condicionalmente irrelevante y bloquear una interpretación veritativo-condicional (Frápolli y

---

<sup>19</sup> Navarro (2017) discute en qué sentido los términos éticos se pueden entender como funciones de orden superior, esto es, como funciones que no tienen a objetos como sus argumentos sino, en este caso, a acciones.

Villanueva, 2012, pp. 477-478. Los ejemplos han sido modificados).

Ahora bien, como se dijo anteriormente, adoptar el funcionalismo proposicional no implica necesariamente que la pregunta por el contenido de las expresiones suboracionales carezca de sentido; esta pregunta tiene lugar en el contexto de un contenido proposicional ya identificado; la pregunta por la estructura de la proposición sigue siendo relevante para algunos propósitos teóricos aun cuando no sea esta estructura la que determine el contenido proposicional mismo. La indagación por el contenido de los elementos suboracionales puede arrojar como resultado que algunas de estas expresiones son irrelevantes en términos de la verdad o falsedad de la proposición sobre la cual operan, es decir, tienen irrelevancia veritativo-condicional. Como se ha mostrado recientemente en Frápolli (2013) y Forero-Mora (2015), este rasgo puede evidenciarse de manera clara en el caso de “es verdad”. Considérese:

(8) Bogotá es la capital de Colombia.

(9) Es verdad que Bogotá es la capital de Colombia.

Ambos enunciados tienen exactamente el mismo contenido y, en este caso, el mismo valor de verdad: si (8) es verdadero, (9) también lo es. Por extraño que suene, la partícula “es verdad” es veritativo-condicionalmente irrelevante: no modifica las condiciones de verdad del contenido proposicional sobre el cual opera: las condiciones de verdad de *p* no se modifican cuando digo “es verdad que *p*”. Esto, sin embargo, no implica que se bloquee la interpretación veritativo-condicional del acto de habla en el cual es usada. Aunque (9) tenga una expresión suboracional carente de contenido e irrelevante veritativo-condicionalmente, se puede decir, con toda claridad, que (9) es verdadera. Algo similar ocurre con el vocabulario modal: “la mayoría de filósofos están de acuerdo en una concepción sobre la posibilidad según la cual, ‘es posible que *p*’ es verdadero si hay un mundo posible en el cual *p* es verdadero [...] [:] en este caso, ‘es posible’ no altera las condiciones de verdad de *p*” (Frápolli y Villanueva, 2012, p. 479).

Esta es una manera distinta de enfrentar el problema de la relación entre las condiciones de verdad y el vocabulario expresivista que, como se vio, es el centro del argumento Frege-Geach. Mientras que la visión



clásica del expresivismo mantiene (d), lo que esta modificación permite es aceptar que el vocabulario con significado expresivo ciertamente tiene una relación distinta con las condiciones de verdad y, además, que las oraciones en las cuales aparece este tipo de vocabulario son susceptibles de expresar proposiciones, es decir, de ser contenido de actos aseverativos exitosos. Así, en lugar de (d), se podría considerar a (e) como característica de esta concepción mínima de expresivismo:

- (e) Las expresiones con significado expresivo no modifican las condiciones de verdad de la proposición sobre la cual operan.<sup>20</sup>

(a\*), (b) y (e), que son las características del expresivismo mínimo, son rasgos puramente negativos. Frápolli y Villanueva (2012) sostienen que basta con que una teoría tenga estas tres características para que pueda ser considerada como expresivista: “a pesar de su nombre, una teoría puede continuar siendo expresivista sin su lado positivo” (Frápolli y Villanueva, 2012, p. 474). Price (2019), por su parte, tiene una impresión similar; para el filósofo británico, basta con el carácter no descriptivo para que una teoría pueda ser considerada como expresivista. Para estos autores, no solo (c) es innecesaria para que una teoría sea considerada expresivista, sino que también lo es cualquier rasgo positivo general; he ahí lo mínimo de su propuesta.

Como se observará más adelante, la principal virtud del rechazo a (c) es el ensanchamiento del espacio del expresivismo, pues permite considerar como expresivistas ciertas teorías que claramente tienen el mismo espíritu, pero que no apelan a actitudes conativas. No obstante, el expresivismo puramente negativo parece perder poder explicativo: un expresivismo que no diga *qué* expresa o hace manifiesto el vocabulario que quiere explicar termina siendo una teoría restringida y poco satisfactoria. Este *impasse* puede ser superado si se modifica (e) prestando especial atención al carácter local expresado por (a\*). Así, no hay un rol general que cumplan todos los vocabularios expresivos, como expresar un estado cognitivo, pero cada teoría expresivista, cada explicación de

---

<sup>20</sup> Ayer parece haber contemplado esta posibilidad: “la presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada a su contenido factual. Así, si yo digo a alguien ‘usted obró mal al robar ese dinero’ no estoy afirmando nada más que si dijese ‘usted robó ese dinero’. Solo estoy poniendo de manifiesto la desaprobación moral que me merece” (Ayer, [1946] 1984, p. 130).

un vocabulario específico, debe contar con su “lado positivo particular”. En realidad, lo que se propone aquí es una pequeña ampliación en el expresivismo mínimo que permita exigir a las teorías expresivistas una explicación positiva de aquello que expresa el vocabulario objeto de estudio. El resultado de esta ampliación es, entonces, un expresivismo mínimo extendido.<sup>21</sup>

Para dar cuenta de este “lado positivo particular” es necesario realizar un *análisis lógico-semántico* (o lógico-pragmático, como también podría llamarse) del vocabulario por explicar. Este análisis, a diferencia de los análisis semánticos tradicionales, está enfocado a estudiar los rasgos lógicos y semánticos de los actos lingüísticos en los cuales se atribuye el vocabulario con significado expresivo estudiado. Este análisis tiene entonces dos partes, que en el fondo deben ser vistas como dos caras de una misma moneda: por un lado, es necesario analizar lo que los hablantes *hacen* cuando atribuyen dicho vocabulario; por el otro, hay que preguntarse cuál es el impacto que este tiene en el contenido del acto aseverativo dentro del cual es usado, esto es, el impacto en la proposición sobre la cual opera.

La primera cara de la moneda deja ver que este es un análisis de tipo pragmático. Así, por ejemplo, para saber cuál es el “lado positivo particular” del vocabulario epistémico, el expresivista epistémico debe preguntarse qué hace un hablante cuando *afirma* que “sabe que *p*”; para averiguar el “lado positivo particular” del vocabulario modal, el expresivista modal debe analizar lo que hace un hablante cuando *afirma* “es necesario que *p*” o “es posible que *p*”; etc. Este primer paso, como se puede observar, sitúa al vocabulario en el terreno de la aserción, con lo cual asume de entrada el carácter veritativo de dichos enunciados, sorteando así la objeción de Geach.

Con respecto a la segunda cara, de antemano por (e) se sabe que este impacto no se da sobre las condiciones de verdad, pero este puede verse como la manifestación de una actitud conativa, un modo de considerar

---

<sup>21</sup> Podría pensarse que si se defiende que una teoría expresivista no debería renunciar a proponer explicaciones positivas, entonces no debería mantenerse el término “mínimo” en el nombre de la propuesta. En realidad el expresivismo mínimo extendido sigue siendo mínimo en el sentido en que se abstiene de proponer una tesis positiva general, como (c) en el caso del expresivismo clásico. Agradezco a uno de los dictaminadores de la revista por su observación en este punto.

dicho contenido, una modificación en las circunstancias de evaluación de dicho contenido, un compromiso inferencial, una explicitación de los compromisos aseverativos adquiridos, etc. Todos estos son roles expresivos llevados a cabo por distintos vocabularios; el expresivista debe precisar cuál es exactamente el que lleva a cabo el vocabulario estudiado.

En este sentido, para dar lugar al “lado positivo particular” que debe hacer manifiesto en una teoría expresivista, (e) podría modificarse de la siguiente manera:

(e\*) Las expresiones con significado expresivo no modifican las condiciones de verdad de la proposición sobre la cual operan, pero tienen un impacto (no veritativo-funcional) sobre dicho contenido.

La especificación del impacto, que es el “lado positivo particular” de cada teoría expresivista, depende de las especificidades lógico-semánticas del tipo de expresiones que se esté estudiando, es decir, de lo que hagan los hablantes con los enunciados donde aparecen estas expresiones y de la contribución que estas hagan dentro de dichos enunciados. El análisis lógico-semántico del vocabulario específico es el que permite a una teoría expresivista contar con un “lado positivo particular” y, en ese sentido, superar la falta de poder explicativo de una teoría puramente negativa. Lo anterior, por supuesto, imposibilita caracterizar de manera general el rasgo positivo de todo expresivismo, pues la explicación de este rasgo siempre va a depender del tipo de vocabulario del que se esté hablando. El expresivismo es necesaria y no solo accidentalmente local, por ponerlo en términos brandonianos.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Es interesante observar que esta caracterización es compatible con el expresivismo global defendido por Price. Independientemente de si la estrategia expresivista es globalizada para todo discurso, es decir, independientemente de si se asume una posición no descriptiva para todo vocabulario lingüístico, las explicaciones no descriptivas de lo que expresa cada uno de estos vocabularios, la función lingüística de cada uno de ellos varía; esto es justamente lo que expresa (a\*). Incluso aunque tomemos una actitud antirepresentacionista para explicar el significado lingüístico, cada vocabulario tendría su función específica particular. Por esta razón, se puede decir que cualquier intento por explicar la función expresiva de algún vocabulario particular es esencialmente local.

La concepción mínima extendida del expresivismo sostiene que para que una teoría sea expresivista debe cumplir con (a\*), (b) y (e\*). Esta concepción enfrenta y supera el argumento Frege-Geach en la medida en que asume el funcionalismo proposicional. Este funcionalismo acepta que los enunciados en los que aparecen términos expresivos pueden ser portadores de verdad en cuanto se comportan como proposiciones, es decir, en la medida en que pueden ser contenido de un acto aseverativo exitoso sin importar cuáles sean sus componentes internos. Así mismo, esta manera de caracterizar el expresivismo rechaza (c) al considerarla como una característica restrictiva, sin que este rechazo implique que la función semántica de algún vocabulario específico no pueda explicarse en términos de los estados mentales no cognitivos expresados. Así, por ejemplo, la intuición mayoritaria respecto al vocabulario ético y las auto-atruciones de estados mentales en primera persona (*avowals*) es que estos vocabularios sirven para expresar una actitud no cognitiva por parte del hablante, y estas claramente son teorías expresivistas. Lo que implica el rechazo de (c) es que hay muchas más funciones expresivas que la mera manifestación de un estado mental.

Antes de finalizar, quizá valga la pena mencionar brevemente dos teorías que, según la concepción tradicional, están fuera del espacio del expresivismo, pero según la concepción mínima extendida claramente cuentan como teorías expresivistas: el expresivismo lógico y el expresivismo alético.

En las observaciones que hace Wittgenstein en el *Tractatus* ([1921] 1994) a propósito de las constantes lógicas ciertamente hay un expresivismo lógico. Para el joven vienés, la función de las constantes lógicas no es representacional: “Mi idea fundamental es que las constantes lógicas no representan nada” (4.0312). Sin embargo, esto no implica que las constantes lógicas no cumplan ninguna función en el lenguaje; Wittgenstein sugiere entenderlas como operaciones veritativas que *muestran* (expresan, podría decirse) las posibilidades de combinación de las proposiciones elementales. Por su parte, Brandom (1994) considera que el vocabulario lógico tiene la función de *hacer explícitos* los compromisos y habilitaciones (*entitlements*) inferenciales adquiridos por los hablantes. No hay ningún estado mental conativo asociado a las constantes lógicas, pero es claro que, a la luz de Wittgenstein y Brandom, hay aquí una función no descriptiva, puramente expresiva, que cumple este vocabulario.

Por otro lado, Frápolti (2013) ha defendido una versión contemporánea de la teoría prooracional de la verdad, según la cual las atribuciones de verdad, esto es, los actos lingüísticos por medio de los cuales decimos que una proposición es verdadera, *hacen explícitos* los compromisos aseverativos que los hablantes adquieren cuando afirman determinada proposición. Así, la diferencia entre afirmar (8) y (9) es que con esta última el hablante está haciendo explícitos los compromisos aseverativos que adquiere cuando afirma (8). Para decirlo brevemente, de acuerdo con la filósofa española, el vocabulario alético es una herramienta para *expresar* ciertos compromisos que adquirimos cuando afirmamos proposiciones; cuando un hablante atribuye verdad a una proposición se está presentando como alguien que tiene razones para afirmar dicha proposición y, a su vez, habilita a su audiencia para que utilice esa proposición en sus propias prácticas aseverativas. De nuevo, se reconoce la función expresiva del vocabulario estudiado, en este caso el vocabulario alético, pero no hay estado mental conativo alguno expresado por dicho vocabulario.

De acuerdo con la versión del expresivismo mínimo aquí defendida, no solo es posible que las oraciones en las que aparecen términos con significado expresivo puedan expresar proposiciones, es decir, puedan tener condiciones de verdad, sino que para explicar aquello que expresan estos términos no son necesarias las actitudes mentales conativas. Después de todo, se pueden expresar disposiciones, actitudes prácticas, compromisos inferenciales, posibilidades de combinación, etc., dependiendo siempre de las especificidades lógicas y semánticas del tipo de expresiones que se quiera analizar.

### Referencias bibliográficas

- Ayer, A. J. ([1946] 1984). *Lenguaje, verdad y lógica*. R. Resta (trad.). Orbis.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.
- (2013). Global Anti-representationalism? En H. Price (ed.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*. (pp. 85-111). Cambridge University Press.
- Bar-On, D. (2015). Transparency, Expression, and Self-knowledge. *Philosophical Explorations*, 18(2), 134-152. DOI: <https://doi.org/10.1080/13869795.2015.1032334>.

- \_\_\_\_ (2019). Neo-Expressivism: (Self-)Knowledge, Meaning, and Truth. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 86, 11-34. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246119000067>.
- Bar-On, D. y Sias, J. (2013). Varieties of Expressivism. *Philosophy Compass*, 8(8), 699-713. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12051>.
- Chrisman, M. (2012). Epistemic Expressivism. *Philosophy Compass* 7(2), 118-126. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00465.x>
- Forero-Mora, J. A. (2015). Verdad, metafísica y epistemología. Observaciones sobre la neutralidad de la verdad. *Universitas Philosophica*, 32(64), 283-312. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph32-64.vmte>
- \_\_\_\_ (2017). Comments to Wrenn's Truth from a Prosententialist Perspective. *Teorema*, 36(1), 101-111.
- Frápolti, M. J. (2013). *The Nature of Truth*. Springer.
- \_\_\_\_ (2019). Introduction: Expressivisms, Knowledge and Truth. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 86, 1-9. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246119000055>.
- Frápolti, M. J. y Villanueva, N. (2012). Minimal Expressivism. *Dialectica*, 66(4), 471-487. DOI: <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12000>.
- \_\_\_\_ (2013). Frege, Sellars, Brandom: expresivismo e inferencialismo semánticos. En D. Pérez Chico (ed.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje*. (pp. 583-617). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- \_\_\_\_ (2016). Pragmatism. Propositional Priority and the Organic Model of Propositional Individuation. *Disputatio*, 43(8), 203-217. DOI: <https://doi.org/10.2478/disp-2016-0012>.
- Geach, P. (1960). Ascriptivism. *The Philosophical Review*, 69(2), 221-225.
- Gibbard, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*. Harvard University Press.
- Navarro, L. (2017). Inferencialismo en el discurso ético. *Boletín de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia*, boletín espe-cial, 66-80. URL: <https://www.solofici.org/wp-content/uploads/2021/02/Boleti%CC%81n-de-la-Sociedad-de-Lo%CC%81gica-Metodologi%CC%81a-y-Filosofi%CC%81a-de-la-Ciencia-en-Espan%CC%83a-Especial-premio-al-mejor-trabajo-de-fin-de-ma%CC%81ster-15-16-noviembre-2017.pdf>
- Pérez Carballo, A. y Santorio, P. (2016). Communication for Expressivists. *Ethics*, 126, 607-635. DOI: <https://doi.org/10.1086/684714>,

- Price, H. (2011). Expressivism for Two Voices. En J. Knowles y H. Rydenfelt (eds.), *Pragmatism, Science and Naturalism*. (pp. 87-113). Peter Lang.
- (2013a). Prospects for Global Expressivism. En H. Price (ed.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*. (pp. 147-194). Cambridge University Press.
- (2013b). Two Expressivist Programmes, Two Bifurcations. En H. Price (ed.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*. (pp. 22-44). Cambridge University Press.
- (2019). Global Expressivism by the Method of Differences. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 86, 133-154. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1358246119000109>
- Rabossi, E. (1971). Emotivismo ético, positivismo lógico e irracionalismo. *Dianoia*, 17, 36-61.
- Recanati, F. (2000). *Oratio Obliqua, Oratio Recta: An Essay in Metarepresentation*. The MIT Press.
- Richard, M. (2015). What Would an Expressivist Be? En S. Gross, N. Tebben y M. Williams (eds.), *Meaning without Representation. Essays on Truth, Expression, Normativity, and Naturalism*. (pp. 137-159). Oxford University Press.
- Ridge, M. (2007). Ecumenical Expressivism: Finessing Frege. *Ethics*, 116(2), 302-336. DOI: <https://doi.org/10.1086/498462>.
- Schroeder, M. (2008). What is the Frege-Geach Problem? En *Philosophy Compass*, 3(4), 703-720. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00155.x>.
- (2015). Hard Cases Combining Expressivism and Deflationist Truth: Conditionals and Epistemic Modals. En S. Gross, N. Tebben y M. Williams (eds.), *Meaning without Representation. Essays on Truth, Expression, Normativity, and Naturalism*. (pp. 160-179). Oxford University Press.
- Schwartz, J. y Hom, C. (2014). Why the Negation Problem is not a Problem for Expressivism. *Nous*, 48(2), 824-845. DOI: <https://doi.org/10.1111/nous.12068>.
- Searle, J. (1962). Meaning and Speech Acts. *Philosophical Review*, 71(4), 423-432.
- Simpson, M. (2020). What Is Global Expressivism? *The Philosophical Quarterly*, 70(278), 140-161. DOI: <https://doi.org/10.1093/pq/pqz033>.

- Skorupski, J. (2012). The Frege-Geach Objection to Expressivism: Still Unanswered. *Analysis*, 72(1), 9-18. DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/anr136>.
- Stevenson, C. L. ([1937] 1963). The Emotive Meaning of Ethical Terms. En *Facts and Values*. (pp. 10-31). Greenwood Press.
- Villanueva, N. (2018). Expresivismo y semántica. En D. Pérez Chico (ed.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*. (pp. 437-470). Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Wittgenstein, L. ([1921] 1994). *Tractatus Logico-Philosophicus*. J. Muñoz e I. Reguera (trads.). Alianza.
- Wright, C. (1998). Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy. En C. Wright, B. C. Smith y C. Macdonald (eds.), *Knowing Our Own Minds*. (pp. 15-43). Oxford University Press.
- Yalcin, S. (2011). Non-factualism about Epistemic Modality. En A. Egan y B. Weatherson (eds.), *Epistemic Modality*. (pp. 295-330). Oxford University Press.





<http://doi.org/10.21555/top.v640.1983>

# Sharing a Boundary at the Same Time: A Discussion about Material Collocation and Four- Dimensionalism

Compartiendo un límite al mismo tiempo:  
una discusión sobre colocación material y el  
tetradimensionalismo

Gonzalo Núñez Erices  
Universidad Católica del Maule  
Chile  
gnunez@ucm.cl  
<https://orcid.org/0000-0002-6641-958X>

Recibido: 25 - 04 - 2020.  
Aceptado: 20 - 06 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

Is it possible for two material objects to share the very same boundary? Material collocation is a metaphysical thesis that allows for two qualitatively distinct objects to share the same boundary of a matter-filled region of space and, therefore, to be made of the same stuff despite them differing in some metaphysical respects (e.g., temporal or modal properties). This article addresses the metaphysical implications of material collocation on a boundary account and how things persist across time. It discusses endurantism and perdurantism in terms of boundaries: while the former postulates physical objects as entities having boundaries along the three spatial dimensions, the latter postulates them as entities having boundaries along four dimensions, considering time as an extra dimension. Finally, the article raises two criticisms against perdurantism: one related to Heller's commitment to boundary essentialism of four-dimensional objects, and the other to the resemblance argument between spatial and temporal boundaries.

*Keywords:* boundaries; material objects; collocation; persistence; endurantism; perdurantism.

### Resumen

¿Es posible para dos objetos materiales compartir un solo límite? La colocación material es una tesis metafísica según la cual dos objetos cualitativamente diferentes comparten el mismo límite de una región espacial y, por ende, se componen de la misma materia a pesar de diferir en algunos aspectos metafísicos (por ejemplo, propiedades temporales y/o modales). Este artículo aborda las implicaciones metafísicas de la colocación en relación con una tesis sobre límites y persistencia temporal. Se plantea una discusión sobre endurantismo y perdurantismo: mientras el primero entiende los objetos físicos como entidades con límites en las tres dimensiones espaciales, el último los entiende como entidades que poseen límites en cuatro dimensiones, considerando el tiempo como una más. Finalmente, el artículo presenta dos críticas al perdurantismo: una respecto del compromiso de Mark Heller con el esencialismo de límites en objetos tetradimensionales; la otra, con el argumento de la analogía entre límites espaciales y temporales.

*Palabras clave:* límites; objetos materiales; colocación; persistencia; perdurantismo; endurantismo.

## 1. Introduction<sup>1</sup>

Can we stand in two different places at once? Although it seems impossible due to our human capabilities, we might do it in some way: by standing on the equatorial line we are in two places at once, the southern hemisphere and the northern hemisphere. In this respect, boundaries seem to be entities that can share a place at the same time. In fact, we might think that the contact between the two hemispheres— $x$  and  $y$ , for short—occurs when at least one part of  $x$ 's boundary overlaps at least one part of  $y$ 's boundary, i.e., when parts of the boundaries of  $x$  and  $y$  share some region of space at some given time. However, what if not just some parts of  $x$ 's boundary and  $y$ 's boundary spatially coincide, but all of them? If (i) a boundary sets the stopping place of the region of space filled by an object, and (ii) the entirety of  $x$ 's boundary and the entirety of  $y$ 's boundary exactly occupy one place at once, then it can be stated that both  $x$  and  $y$  exactly fill the same region of space at the same time; or, as metaphysicians traditionally say,  $x$  and  $y$  are collocated entities.

If two objects are made of the same stuff by sharing the same boundary of a matter-filled region of space, then, we might think, they should share the same properties too. Nonetheless, if two objects are really distinct, then they must differ at least in some *kind* of properties. Thus, two collocated objects share some physical properties (e.g., colours or textures) and causal powers (e.g., light reflection or corrosion), most of which occur on the surfaces of things. Nonetheless, they must differ in other kinds of properties (metaphysical properties, we can say) which are not physically perceptible. Traditional supporters of collocation thus argue that materially coinciding objects differ in their persistence conditions and modal properties. Although they can occupy the same

---

<sup>1</sup> This article is mainly based on part of my thesis, titled "Carving the World at its Boundaries: A Metaphysical Study", submitted in 2018 to obtain a PhD degree by the Department of Philosophy at the University of Sheffield (United Kingdom). This postgraduate study was fully sponsored by the Becas Chile scholarship, which depends on the Formation of Advanced Human Capital Programme of the National Commission for Scientific and Technological Research (CONICYT).

space at once, they differ in both the changes they can survive in time and the worlds they exist in.

This article firstly addresses the topic of collocation and temporal persistence as a metaphysical study about boundaries. It discusses endurantism and perdurantism: while the former contends that tables, chairs, or people persist over time having *all* their parts at every moment they exist, the latter contends that those objects are four-dimensional entities made of temporal parts without being *wholly* present at every time they exist. These theories differ in relation to a boundary account: while endurantists postulate physical objects as entities having boundaries along three spatial dimensions, perdurantists postulate them, considering time, as entities having boundaries along four dimensions. Secondly, this article raises critics against Heller's account of four-dimensional objects. It mainly focuses on his essentialist view of boundaries and the metaphysical implications about modality. This finally takes us to resist the analogy argument between space and time usually accepted by perdurantism insofar as it cannot rule out problems of a resemblance between spatial and temporal boundaries.

## 2. Two objects, one boundary

The idea of collocation seems to disturb a strongly embedded common-sense belief, namely: two compact and solid material objects cannot *pass through their boundaries* (or surfaces). Unless you are a sort of bodiless object such as souls or ghosts, if you try to cross a wall by *passing through* it, you will probably hit your head against the wall. This painful (and maybe embarrassing) situation occurs when parts of your boundary and parts of the wall's boundary (i.e., parts of your skin and the wall's surface) collide with each other. This is what Locke called *impenetrability*:<sup>2</sup> material objects fill space by excluding each other. However, metaphysicians are not talking about material coincidence or

---

<sup>2</sup> Unlike pure empty space, says Locke, impenetrability is a primary quality of a solid object that involves a resistance that keeps other bodies out of the space that it fills: "All bodies in the world, pressing a drop of water on all sides, will never be able to overcome the Resistance, which it will make, as soft as it is, to their approaching one another, till it be removed out of their way" (2008, II, IV, § 3). Bodies cannot be penetrated by other bodies; they resist to share a single spot in physical space at the same time.

collocation<sup>3</sup> in terms of penetration of objects' boundaries, but in terms of two quantitatively and qualitatively distinct objects composed of the same parts and the same spatial boundary at a given moment in time.

Collocation is thus based on two different statements: (i) the same portion of matter can compose two different objects; (ii) two spatially coinciding objects have different properties. This is the traditional case of the statue made of clay where both the statue and the piece of clay are made of the same physical stuff but differ in their modal and temporal properties. Thus, spatial collocation can be explained in terms of whole-part relation: "two physical objects could be composed of exactly the same parts at some level of decomposition" (Merricks, 2001, p. 38) and, therefore, "the whole of one object wholly occupies the place wholly and simultaneously occupied by the whole of another" (Burke, 1994, p. 591). That is, collocation arises at a fundamental level in which two distinct objects can be exactly made up of the same atomic configuration. We may contend that while heads, legs, or hands are non-fundamental parts that compose a statue of Achilles made of clay, the clay itself (and chunks of clay in general) has no parts such as heads, legs, or hands as Achilles does. Although the statue and the clay may differ in their non-fundamental parts, both are exactly made of the *same* sub-atomic parts. We can write it down in the following conditions:

For every  $x$ ,  $y$ , and  $ws$ , (i) the  $ws$  exactly fill a region of space  $R$  at some given time  $t$ , (ii) each of the  $ws$  is a part of both  $x$  and  $y$ , (iii)  $x$  and  $y$  share the same spatial boundaries (viz.,  $R$ 's boundary) at  $t$ , and (iv)  $x$  and  $y$  are qualitatively distinct objects.

How can two different physical objects have the same boundary? Since Franz Brentano's works on metaphysics of the *continua*,<sup>4</sup> the literature about boundaries has postulated that a boundary is the kind

---

<sup>3</sup> Since now, I will use 'collocation' and 'coincidence' interchangeably.

<sup>4</sup> Brentano (1981, pp. 55, 128; 1988, pp. 10-12) contends that a boundary is a *continuum* that cannot exist for itself, and its ontological nature is such that it cannot exist without belonging to a *continuum* of a greater number of dimensions. Thus, a zero-dimensional boundary can only exist as a boundary of some one-dimensional entity; a one-dimensional boundary can only exist as a boundary of some two-dimensional entity; and a two-dimensional entity can only exist as a boundary of some three-dimensional entity. In this respect, Chisholm adopted

of entity whose existence ontologically depends upon the existence of the object it belongs to. Nonetheless, if we accept the thesis of collocation, then a boundary would not exclusively be the boundary of the very object it belongs to insofar as the same boundary would ontologically belong to two distinct objects composed of the same parts. According to Olson, “materially coinciding objects are made up entirely of exactly similar particles, related precisely the same way, in identical surroundings” (2001, p. 339). In fact, objects’ surroundings are found in objects’ boundaries. The boundary of a physical object separates all the matter that composes that object from the spatial environment where that object is physically located. Although two duplicate objects might be composed of the same kind of matter (e.g., two white billiard balls), we cannot make the same description of their surfaces because they do not have the same spatial environment given the different physical location. For two qualitatively distinct objects, the only way to strictly have the very same boundary and share the same spatial environment is to be composed of the very same parts.

However, how can two objects made of the same stuff and boundary at once not share the same properties? A country and the territory where it is physically found are different things, but have the same boundary. For instance, the United Kingdom’s border and the boundary of the territory where the United Kingdom is emplaced are identical, both entities (let’s say ‘UK’ and ‘Territory’) having the same parts and surroundings. However, while UK is a place on Earth defined in virtue of the concept of nation and its social, cultural, and political rules, Territory is a piece of land as a natural feature of Earth’s geography. Although UK and Territory have the same location given their spatial parts, they differ, for instance, in intentional and temporal properties: UK exists because of human conventions and decisions, but Territory does not; UK was founded at some time in human history, but Territory existed before UK. Therefore, both have the same boundary (and environment) of a given space region but differ in some properties.

Just like the borders of countries and their territories, the collocation puzzle is about everyday material objects and their boundaries. Collocation occurs when material things “have to *compete for room* in the world [...] and they must tend to *displace* one another” (Wiggins,

---

Brentano’s view on boundaries and he, metaphorically, called them ‘ontological parasites’ (1976, p. 51).

1968, p. 94), because “there just is not enough room for them” (Heller, 2008, p. 14). In his *Essay*, Locke contends that “we never finding, nor conceiving it possible, that two things of the same kind should exist in the same place at the same time” (2008, II, XXVII, § 1). The world then has not enough room for two things of the same kind in one place at once. Wiggins (1968) takes Locke’s constraint that collocation is not possible for things of the *same kind*, but it is for things of *different kinds*, i.e., things which satisfy different sortals.<sup>5</sup> What is it for objects to satisfy different sorts? Coinciding objects are made of the same matter and share some *perceptible properties* which are in principle discovered by simple observation at the time of coincidence (such as size, shape, colour, or weight), while they differ in some properties which are not clearly perceptible in that sense (cfr. Lowe, 2002).

Metaphysical properties are often taken to be the non-perceptible properties that make material objects fall in different sorts. Bennett (2004) calls perceptible properties *non-sortalish properties* and non-perceptible properties *sortalish properties*. Sortalish properties make for two different objects to differ in properties without competing for the same room in the world: they can be made of the same physical stuff and share some perceptible properties and yet differ in their non-perceptible properties. For instance, a statue (David) made of a piece of clay (Clay) differ in temporality, modality, and persistent conditions: (i) Clay existed before David; (ii) Clay can survive being shaped into any other non-David form, but David cannot; Clay can survive any change of shape at any time, but David cannot.<sup>6</sup> Even though Clay and David may differ in their sortalish properties, they are made of the *same* material and have the *same* boundary (and surroundings).

Everyday boundaries (surfaces) play a relevant role in collocation. Coinciding objects share the same *basic physical profile* (cfr. Levey, 1997): they have the same particles, electric charge, mass, shape, colours,

---

<sup>5</sup> Some philosophers state that it is possible for two things of the same kind to be temporally composed of the same matter (cfr. Shorter, 1977; Simons, 1985).

<sup>6</sup> This argument is based on some kind of essentialism: while Clay is not essentially a statue, David is essentially a statue. If Clay and David do not fall essentially under the same sortal (to be essentially some F), then they cannot be identical; therefore, Clay and David are distinct spatially coinciding objects (cfr. Rudder, 1997).



perceptual features, and take up the same amount of space, and so on. Physical profiles, in that sense, can be mostly determined by the boundaries of material objects. As Doepke puts it:

Why, just because *a* and *b* are in the same place (at time *t*), should they *also* be of the same weight, smell, and taste? Let us take note of the following facts: the place, shape and (spatial) size of an object are *determined by the places of its outermost parts*; the weight of an object is a function of the weights of its parts; its taste is determined by how certain of its parts affect our gustatory senses; the colour and smell of an object are determined by the qualities and interrelations of certain of its outermost parts (1997, p. 15).<sup>7</sup>

Many of the (non-sortalish) physical features that we attribute to coinciding objects are determined by the collection of the shared outermost parts that make up the objects' surfaces. Material objects have properties according to colours, textures, flavours, or sounds they produce and most of them can be perceived from their surfaces. Given that Clay and David both have the same boundary, they have the *same* physical features which can be perceived on the surface. The size and spatial extension of material objects can be related to objects' boundaries too: size is measured by measuring the boundaries that a physical object has along the three spatial dimensions; likewise, the spatial extension of an object reaches a boundary as the stopping place of the totality of space occupied by it. Given that Clay and David both have the same boundary, they have the same size and extension in physical space. Furthermore, shapes—the external form, contours, or outline of an object—are given by the object's boundaries. We identify the shape of ordinary material objects by following the form of their boundaries. Since Clay and David both have the same surface, they have the same shape. In this case, changes in shapes of boundaries determine how Clay and David can differ in persistence condition: while the change in the shape of Clay does not destroy Clay itself, David can be destroyed by squeezing it until David's shape is gone. Therefore, there are non-sortalish features occurring in the boundary shared by two spatially coinciding objects,

---

<sup>7</sup> The emphasis is mine.

but also changes of shape —observed in objects' boundaries—can determine those objects to fall in different sortals.

Surfaces therefore play an epistemic priority role in our perceptual knowledge of ordinary physical<sup>8</sup> objects that gives us the characteristics that allow for us to identify their physical profiles. However, surfaces can also play a metaphysical role in the ontological profile of three-dimensional objects. To find the shape of a bulky object is just needed to find its external boundary or surface—i.e., necessarily, the object's shapes spatially match the object's surface. If so, surfaces determine the property of an object: its shape. However, are shapes extrinsic or external to objects? Skow defines that “a shape is intrinsic if it can be completely analysed in terms of the fundamental spatial relations among the parts of things that instantiate it” (2007, p. 112). So, if two collocating objects share the same boundary, they also share the same shape as an intrinsic property given the spatial parts of an object which are in direct contact with the object's spatial environment.<sup>9</sup>

Although the picture of material collocation looks quite mysterious not only for common-sense beliefs but also for some philosophers (cfr. Olson, 2001; Burke, 1992), it is metaphysically reasonable for others who have adopted a sophisticated solution to collocation and persistence, namely: besides spatial parts, material objects also have temporal parts.

### 3. Boundaries in time: the problem of persistence

As we saw above, differences in persistence conditions are often evoked to explain how two materially coinciding objects are qualitatively distinct. Persistence necessarily entails commitments to both *time* and

---

<sup>8</sup> See Stroll (1988) for a more detailed work on surfaces of physical things.

<sup>9</sup> Skow argues that, if dualism is true, shapes are not intrinsic, i.e., an object's shape, as a property, does not depend on how the object is. In this respect, a material object would have its shape in virtue of the shape of the region of space it occupies. So, the fact that something is square-shaped does not depend on its intrinsic features, but on the region of space where it is located. This idea may lead to postulate that, since surfaces spatially match with boundaries, then boundaries also are extrinsic. However, a surface should not be fully assimilated to a shape insofar as a boundary is an entity whose existence ontologically depends on the object it belongs to, i.e., a boundary can only exist in space if and only if it is a boundary of a spatial object. If so, it is hard to argue that an object's surface must be as extrinsic as an object's shape can be.

*identity*: to persist entails for a very *same* object to *last from one moment to another* despite having different properties at each moment. Hirsh (1982) explains persistence as the qualitative makeup and spatial location that a material object undergoes over an extended period and how those alterations occur *continuously* (small degrees). Despite locational, qualitative, or compositional changes, you, I, and the objects around can persist in space and time continuously. However, the steadiness of the continuous changes over time undergone by material objects seems to conflict with some metaphysical concerns. One of them is what Lewis called the problem of *temporary intrinsic properties* (cfr. 1986, pp. 203-204).<sup>10</sup> Lewis distinguishes between *intrinsic* and *extrinsic* properties: while, regarding the former, things have them *in virtue of the way they themselves are*, for the latter, things have them *in virtue of their relations or lack of relations* to other things (cfr. 1986, p. 61). The problem of change is basically how a unique object can instantiate two intrinsic properties which are plainly incompatible.

As Hinchliff (2006) explains how a candle can be straight at some moment and bent at another, the problem of temporary intrinsic properties can be presented in four main claims: (i) the candle persists through change; (ii) shapes are properties, not relations; (iii) the candle itself has shapes; (iv) shapes are incompatible. The first claim can be taken as a common-sense fact that sets the problem to solve. The second claim assumes that properties are one-placed, while relations are many-placed. Properties such as being straight and being bent are directly possessed by the candle, requiring nothing more than the candle itself to be instantiated. Relations such as being taller than... or being brighter than... are not properties possessed by the candle itself insofar as they require something else to be instantiated. The third claim follows the second claim: the candle *itself* has different shapes. The fourth claim states the problem of change across time and the inconsistency of accepting those claims: "There can be two candles with incompatible shapes; but if the straight candle persists, it is then the bent candle. So there is only one candle with incompatible shapes, which is impossible" (Hinchliff, 2006, p. 287). Change across time is then problematic since if a candle is straight at some time and the alleged candle is bent at another time, then they cannot be the *same* candle since they differ in their intrinsic

---

<sup>10</sup> For a similar formulation of this problem, see Lewis (2006).

properties. The solution to this problem is therefore to explain how an object can have incompatible properties at different times; namely: “the demand for an account of where to locate the obvious sensitivity to time that is manifested in these sorts of property attributions” (Koslicki, 2008, p. 188).

#### 4. Two different solutions: endurantism and perdurantism

There are two standard solutions for the problem of change over time: *endurantism* and *perdurantism*. Both have a different “sensitivity” to time (to take Koslicki’s word): while endurantism conceives time as a *relation* to be found between physical objects and their properties, perdurantism conceives time as an extra *dimension* where physical objects are spread out. This distinction has a contradictory implication. According to endurantism, a physical object is a three-dimensional entity that persists by being “wholly” present at different times. According to perdurantism, a physical object is a four-dimensional entity that persists by having a succession of different temporal parts.

Let’s start with endurantism. Philosophers often explain this solution to the problem of change over time saying that everyday objects have only the three spatial dimensions (length, width, and depth) and they *wholly* exist at different times. In this respect, Simons posits that “at any time at which it exists, a continuant is wholly present” (1987, p. 175); Wiggins contends that three-dimensional continuants “are conceptualized in our experience as occupying space but not time, and as a *persisting whole through time*” (1980, p. 25); Hawley explains that, for endurantists, “objects seem to ‘move’ through time in their entirety” (2001, p. 10); Lowe characterizes endurantism as the view in which “an object persists through time in virtue of being wholly present at every time at which it exists” (2002, p. 49); finally, Lewis, who endorses perdurantism, argues that something endures if and only if “it persists by being wholly present at more than one time” (1986, p. 202). Thus, endurantism is committed to the idea that a material object instantiates each of its properties by being wholly present at every time it exists.

Endurantism then sorts out the problem of temporary intrinsic properties by adopting the intuitive idea that a candle can be straight at  $t_1$  and the same candle be bent at  $t_2$ . Thus, three-dimensional objects can instantiate incompatible intrinsic properties insofar as those properties are time-indexed. That is, endurantism adopts a temporally relativized

property instantiation that allows for three-dimensional objects to persist through either qualitative or compositional changes by being wholly present at some given time and wholly present at another. Given that property attribution is relativized to time, endurantism can avoid the inconsistency of incompatible properties. The endurantist proposal of change over time is thus a relational solution. The candle not only has the properties of either being straight or being bent, but it possesses them *in relation* to different times. The candle's properties are thus *related* to times in virtue of something being straight in relation to  $t_1$  and being bent in relation to  $t_2$ .<sup>11</sup>

The perdurantist solution to persistence lays down that physical objects are four-dimensional entities having spatial parts as well as temporal parts. Objects do not persist *through* time by being wholly present at every moment of their existence, as endurantists have argued. Perdurantists instead contend that physical objects are *spread out* in time in a similar way as a road can be spread out in space: "Perdurance corresponds to the way a road persists through space; part of it is here and part of it there, and no part is wholly present at two different places" (Lewis, 1986, p. 202). On this account, ordinary material objects persist by having an extra temporal dimension in addition to the three spatial dimensions; "they have different spatial parts in different parts of the spatial region they occupy, and they have different temporal parts in different parts of the temporal interval they occupy" (Hawley, 2001, p. 10). Since a perduring object is temporally extended, the whole of it is the sum of each of the temporal parts or temporal slices that successively make up the object's career. Perdurantism argues for a thesis about atemporal property attribution. The strategy therefore is to deny time-indexed properties in favour of properties instantiated by temporal parts of four-dimensional objects (cfr. Lewis, 1986, p. 204). According to perdurantism, being straight and being bent are not incompatible

---

<sup>11</sup> A perdurantist may also not focus on the candle both having and not having a property like being straight in relation to  $t_1$  and being non-straight (or bent) in relation to  $t_2$ , but on the *temporal way* in which the candle has its properties. That is, if the properties that the candle has are time-indexed, then the candle persists by having all its parts and instantiating *being straight in a  $t_1$  way* and having all its parts and instantiating *being bent in a  $t_2$  way*. This view is called *adverbiaлизм* and is endorsed by Lowe (1987), Johnston (2006) and Haslanger (1989).

properties of a candle since it is not the candle itself that is entirely straight at some time and entirely bent at another. Rather, there is a “straight” candle and a “bent” candle which are both temporal parts of the candle.

An endurantist solution to collocation may adopt the *material constitution* answer: Clay and David are constitutionally related. Although constitutionalists do not often explain what a constitution relation is, they seem to agree on what constitutes what in some cases: persons are constituted by bodies, statues are constituted by lumps, cardigans are constituted by threads (and not vice versa) (cfr. Olson, 2001). There are several puzzles about material objects, such as the ship of Theseus, Dion and Theon,<sup>12</sup> Tibbles the Cat (the body-minus problem), the paradox of increase (the Debtor’s Paradox),<sup>13</sup> or the Statue and the Clay, all of which are instances of the problem of material constitution (cfr. Rea, 1995),<sup>14</sup> i.e., the different ways that composite things and their parts can be materially related to each other. Regarding David and Clay, the former is *constituted* by the latter insofar as Clay is a determined quantity of masses of matter that makes up David. Material constitution is thus understood as both *irreflexive* and *asymmetric*: nothing can constitute itself, and while Clay constitutes David, David does not constitute Clay.

Material coincidence then occurs when one object constitutes another object and *constitution is not identity*,<sup>15</sup> i.e., when the *constituting object* and the *constituted object* differ in some qualitative respects but coincide in others. Clay and David have the same parts at the same time and share all those physical properties that supervene on the atomic grid shared by them. So, according to the endurantist point of view, the coincidence between Clay and David occurs when they simultaneously share a boundary of a three-dimensional region of space where—within it—the same configuration of matter instantiates different time-indexed

---

<sup>12</sup> For an explanation of this puzzle and its possible solutions, see Burke (1994).

<sup>13</sup> For an explanation of this paradox and its possible solutions, see Olson (2008).

<sup>14</sup> For an explanation of each of these puzzles and a general view of the topic of material constitution, see Wasserman (2018).

<sup>15</sup> See Johnston (1997) and Baker (1997) for those ones who support the thesis that constitution is not identity.

properties borne by both Clay and David which are constitutionally related, and constitution does not entail identity.<sup>16</sup>

One of the reasons often given by perdurantists to accept four-dimensionalism is that the metaphysics of temporal parts offers an elegant and unified theory to solve the puzzles of material coincidence (cfr. Heller, 2008; Sider, 2001, 2008).<sup>17</sup> Although endurantism may adopt a constitutionalist answer, the constitution relation does not seem clear to many philosophers yet. Nonetheless, perdurantism adopts a metaphysics that that does need to deal with the troubles of collocation: Clay and David are not made of the same parts, they rather are *spacetime worms sharing some of their temporal parts*. Both Clay and David are material objects filling up four-dimensional regions of spacetime and they are not identical since the former has a longer temporal career than the latter. The coincidence of Clay and David is just a partial overlap of temporal parts “and partial overlap is metaphysically innocent (who would raise question about roads partially overlapping?)” (McGrath, 2007, p. 164).

## 5. Criticisms of four-dimensionalism

Four-dimensionalism can be seen as a “radical” solution to the problem of material collocation and temporal persistence (Olson, 2002). In fact, it challenges the common-sense view of how ordinary material objects are related to space and time. Some philosophers have raised objections to the metaphysics of temporal parts. For instance, McGrath points out that four-dimensionalism overpopulates the world since “within the temporal boundaries of any ordinary object there reside countless objects” (2007, p. 171). Given that the fundamental objects accepted by four-dimensionalism are temporal parts and every single change in properties is instantiated by different temporal parts, then the world is crowded with many temporal slices everywhere. That is why Thomasson characterizes four-dimensionalism as a “crazy metaphysics”

---

<sup>16</sup> Given the different sortalish properties between two constitutionally related objects and the application of the Leibniz's Law, according to which necessarily, for every  $x$  and every  $y$ ,  $x$  and  $y$  are identical only if every property of  $x$  is also a property of  $y$  (and vice versa), *viz.*,  $\Box\forall x\forall y[x=y\rightarrow\forall F(Fx\leftrightarrow Fy)]$ , David and the Clay that constitutes it are two spatially coinciding objects.

<sup>17</sup> For a critical view about four-dimensionalist solutions to the problem of material coincidence, see Moyer (2009) and McGrath (2007).

(2007, p. 78) in which just by having on our hands an ordinary material object, many objects (temporal parts) are constantly coming into existence *ex nihilo* at different times.<sup>18</sup> However, I will not focus on this kind of objection, but on two problems arising from an account of the boundaries of four-dimensional things taken from Heller's view.

### 5.1 Modal boundaries

According to Heller's four-dimensionalist account, objects have *spatial*, *temporal*, and *modal* boundaries in virtue of the *places* where they exist, the *times* at which they exist, and the *worlds* where they exist. To talk about 'modal boundaries' is not as clear as to talk about boundaries in space and time. However, it seems to be meant that an object can be spread out across possible worlds as much as they can exist in multiple locations in space or at different moments in time. It thus refers to whether an object has some of their properties essentially, i.e., whether it has them at every world it exists or not: "Asking about a thing's modal boundary is really just to ask about its essential properties. This is analogous to the fact that asking about a thing's temporal boundaries is, in effect, to ask about its persistence conditions" (Heller, 2008, p. 72).

For instance, the Taj Mahal is a building that has an extension determined by its spatial boundaries, a duration determined by its temporal boundaries, and some essential properties determined by its modal boundaries. In modal terms, there are many worlds at which the Taj Mahal has different properties from those ones it actually has. There are worlds where the Taj Mahal is green, with six minarets, having a bigger extension than seventeen hectares, and built in the 15<sup>th</sup> century in less than three years. As long as the Taj Mahal, as a four-dimensional object, is the mereological sum of its spatiotemporal parts, in modal terms, it can be also taken as the sum of all the possible worlds at which it exists. Therefore, as a modal object, every part of the Taj Mahal is the possible world at which the Taj Mahal exists having different properties from the given Taj Mahal without stopping being itself. In this respect, the Taj Mahal's modal boundaries are given by those essential properties that determine the worlds which are not metaphysically possible for the Taj Mahal to exist in without possessing such properties. For

---

<sup>18</sup> For a reply to Thomasson's attack to temporal parts, see Sider (2001, pp. 216-218) and Heller (2008, pp. 16-19).



instance, if for every world at which the Taj Mahal exists it cannot do so having a different atomic composition than it actually does, then that metaphysical condition sets the modal boundary where the Taj Mahal's modal extension stops (i.e., the sum of worlds which are metaphysically possible to postulate for the object).

Possible worlds, in Lewis' view, should be taken as concrete universes spatiotemporally disconnected from our own actual world. He makes clear this point:

The worlds are something like remote planets; except that most of them are much bigger than mere planets, and they are not remote. Neither are they nearby. They are not at any spatial distance whatever from here. They are not far in the past or future, nor for that matter near; they are not at any temporal distance whatever from now. They are isolated: there are no spatiotemporal relations at all between things that belong to different worlds. Nor does anything that happens at one world causes anything to happen at another. Nor do they overlap; they have no parts in common, with the exception, perhaps, of immanent universals exercising their characteristic privilege of repeated occurrence (1986, p. 2).

If the Taj Mahal is modally composed of world parts which are fully disconnected from each other, how can such an object be composed of transworld parts if each of them are spatiotemporally isolated from each other? One way to make sense of a transworld individual and, therefore, the idea of things having modal boundaries taken from Heller's view, is to endorse an ontology of what Cartwright (1975) called "scattered object": the existence of composite objects having disconnected parts (i.e., parts which do not overlap), such as the solar system or the Indonesian archipelago. If this kind of objects exists, then we may posit that a transworld individual is a modally scattered object such that it has disconnected world parts and each of them is identical to the spacetime region it occupies. In this respect, the Taj Mahal has a world part in which it has six minarets that exists in a region of spacetime fully disconnected and isolated from the region of spacetime occupied by the actual Taj Mahal as much as the Indonesian archipelago is composed by many small islands fully separated from each other by portions of water.

Just like a four-dimensional object is not wholly present at a time, a transworld object is not wholly present at a world. So, the whole existence of the Taj Mahal is not just all its spatiotemporal parts, but also the total sum of the worlds in which it exists. Material objects would not only have a spatiotemporal career, but also a transworld career. Therefore, for any material object  $x$ , to have a modal boundary involves the following:

1.  $x$  has boundaries in all dimensions, and modality should be taken as one of them besides the spatial and temporal ones.
2.  $x$  has spatiotemporal parts as much as world parts.
3. A world part is a world in which  $x$  exists having different properties from those  $x$  actually has.
4.  $x$  does not fully exist in one world, but in every world where  $x$  has some property different from  $x$ 's current properties.
5. There are essential properties which are possessed by  $x$  at every world it exists in which determine the boundaries of  $x$ 's modal extension.
6.  $x$  is a modally scattered object and its whole existence is the sum of all its disconnected world parts.

Although Heller's account of four-dimensional hunks of matter does not explicitly take modality as an extra dimension, it does insofar as it takes modality as a kind of boundary. In fact, boundaries determine the dimensions where material objects are spread out: if an object has boundaries in space, then it has extension in two or three dimensions; if an object has spatiotemporal boundaries, then it has extension in four dimensions; thus, if an object has boundaries in space, time, and worlds, then it has extension in five dimensions by taking modality as an extra

dimension.<sup>19</sup> The idea of a material object as a transworld individual can be very controversial (as much as perdurantism can be). Indeed, (6) is quite doubtful insofar as the analogy between scattered objects in spacetime and scattered object across possible worlds is not clear at all. The Indonesian archipelago is a composite scattered object since each of its non-contiguous parts are spread out in the same spatiotemporal dimensions insofar as they exist in the same world. Instead, a transworld individual is a composite object whose world parts do not exist in the same spatiotemporal dimensions. They exist in neither distant nor far away worlds, but, literally, in other parallel worlds which are much like the actual world and yet metaphysically distinct. Therefore, it is hard to argue how those parts bear spatiotemporal relations to one another if their parts do not share the same spacetime. If so, the sort of disconnection of scattered objects across worlds cannot be directly assimilated to the sort of disconnection of scattered objects in spacetime. For a transworld composite object, being a scattered entity does not seem to be metaphysically enough to resolve how can such kind of entities exist.

Unlike transworld composite entities, Lewis' counterpart theory is committed to ordinary physical individuals which wholly exist in just one world. However, since they do not have all their properties essentially (i.e., they could have been otherwise), the theory says that every object having modal properties has its counterparts, that is, a sort of replica that exists in a possible world: a parallel entity identical at least in the relevant aspects regarding the alleged world-bound entity. If so, the Taj Mahal only exists in the actual world, but it might be built in a different place than India in virtue of the modal fact that there exists a possible world at which a building just like the Taj Mahal is not located in India. Unlike Heller's four-dimensionalism, this proposal is neither committed to the idea of modal boundaries nor, therefore, to the existence of transworld individuals having world parts. By taking Heller's view

---

<sup>19</sup> See Yagisawa (2010, chap. 6), who has endorsed this view in which modality is taken analogously to the perdurance account of identity over time. In this case, ordinary material beings are extended over possible worlds by having not only spatial and temporal parts, but also modal stages where the very same thing has different properties in each of them. Therefore, the parts composing a material object cannot only be tracked in space and time, but also in each of the possible worlds where that object exists.

of modal boundaries, if we are willing to accept the existence of four-dimensional objects, the acceptance of transworld objects should not be too hard a metaphysical step to take. So, the idea of modal boundaries that comes from a perdurantist metaphysics of ordinary material things can lead us to further ontological commitments which can be difficult to keep safely.

## 5.2 Essential boundaries

Modality basically is about how an object exists, i.e., whether some of its possessed properties are essential to it or not. For an object, having essential properties entails that it is how it is by necessity: it could not have existed otherwise. In this respect, Heller's account of modal boundaries takes four-dimensional hunks as entities having its *spatiotemporal boundaries essentially*. That is, there is no possible world where a four-dimensional hunk exists having different spatiotemporal boundaries from those it actually has. Every world part of such kind of object instantiates the very same boundaries and the properties associated with them:

The temporal boundaries of *four*-dimensional hunks are not selected by us. [...] A given four-dimensional object goes out of existence at the time that it does because the object's boundaries are its defining characteristics. [...] It is because of the nature of a four-dimensional object that it has just those spatiotemporal boundaries and no others. A four-dimensional hunk that is now one cubic meter, could not have now been any other size. Any hunk of a different size at this time would have had different spatiotemporal boundaries, and, hence, would have been a different hunk. Therefore, a four-dimensional hunk of matter, by its very nature, has its spatiotemporal boundaries essentially (2008, p. 53).

Talking about boundaries involves a talk about vagueness. The physical extension of a material object can be said to be vague when there is no clear stopping place between the object and its spatial environment. A cloud, for instance, is a vague object insofar as there are portions of droplets and frozen crystals such that it is indetermined whether they are parts of the cloud or parts of the cloud's environment. Similarly, the

temporal boundaries of the cloud can be vague if there is no clear cut to determine when its existence begins and when it finishes. For instance, it might be vague when the cloud comes into existence in the vaporization process and when goes out of existence in the sky due to the winds and atmospheric conditions. Modally speaking, boundaries can also be vague if there are properties such that it is undetermined whether they are essential for an object or not. There are many worlds where a cloud has different shapes other than the one it actually has, but there might be some world where a specific shape makes metaphysically unclear whether the cloud maintains its existence or not. Wherever vagueness might come up, a boundary zone can be found there.

According to the literature, vagueness is usually taken to be sourced in language, knowledge, or the world itself. That is, the cloud can be said to be vague because either our predicates are semantically imprecise, we ignore where the cloud's precise boundary is, or the cloud itself has imprecise boundaries. Four-dimensional hunks of matter, following Heller's account, are not ordinary objects having imprecise and arbitrary boundaries; they exactly fill determined regions of spacetime having their boundaries essentially. Clouds, the Taj Mahal, trees and every ordinary material object are conventional things having conventional boundaries and their vagueness or sharpness come from either our linguistic agreements or our lack of knowledge. Our decisions and preferences design in different ways not only the spatial and temporal boundaries of such kind of object (i.e., their persistence conditions and material configuration), but can also determine their modal boundaries, i.e., the properties which are meant to be essential to them. According to Heller's proposal, four-dimensional hunks of matter are the ontological stuff that does not depend on the arbitrariness of our conventionality and, therefore, the vagueness that might come from it; they are the genuine ontological items of the world having mind-independent and sharp spatiotemporal boundaries.

Heller's account accepts a moderate nihilism in which there are no everyday material objects as individual things to be logically quantified, but only four-dimensional stuff or lumps of matter in different quantities having sharp and essential spatiotemporal boundaries. The world as we find it, according to this view, is not a vague place. Their spatiotemporal location is ontologically given by the sharpness of the boundaries of the spacetime region they fill up. Given that they have their spatiotemporal boundaries essentially, there are no possible worlds where they could

have existed in a different way: the region of spacetime occupied by four-dimensional stuff has all the properties it has necessarily. In this respect, insofar as Heller's account of essential spatiotemporal boundaries does not only take a commitment to transworld entities, but also to supersubstantivalism. While substantivalism is the view that there are regions of spacetime which are distinct from the material objects that occupy them, supersubstantivalism is the claim that a material object is identical to a spacetime region.

If a four-dimensional material object is such that, according to Heller, it takes time, space, and modality to determine its boundaries, it has an identity relationship with the region of space it occupies. A material object, in this view, is spread out in the spacetime having unchangeable boundaries in terms of the space it occupies, the time it lasts, and the worlds in which it exists. So, the boundaries of a material object are, in fact, the boundaries which are ontologically found in the spacetime, and not those conventionally found in the preferences or choices of linguistic agreements, sensory perceptions, and mental representations. If the boundaries of a material object are the boundaries of the spacetime region it essentially occupies, then this can be taken as an identity relationship between the object and the spacetime region where it is found necessarily. Put it differently, given an identity relationship between boundaries, a hunk of matter *is* a four-dimensional region of spacetime.<sup>20</sup> This essentialism must be thought as a *de re* identity relationship:

For any  $x$  and  $R$ , if  $x$  is a material object and  $R$  the region of spacetime that  $x$  occupies, then  $x$  is *necessarily* identical to  $R$ .

A hunk of matter is not just identical to a spacetime region in virtue of a *de dicto* relationship, i.e., for any material object  $x$ , there is some region of spacetime that is identical to  $x$ . Given Heller's commitment to essential boundaries in which a four-dimensional hunk of matter exists having its spatial extension, temporal persistence, and modal properties it necessarily has, a material object necessarily *is* the very region of spacetime that occupies in virtue of a *de re* ontological identity relationship.

---

<sup>20</sup> See Schaffer (2009) for a supersubstantialist and monist account of material objects as spacetime regions.

Taking Heller's view as a *de re* supersubstantialist account, a hunk of matter does not bare a fundamental relation with spacetime as the substantialist account does. Instead, the acceptance of a the supersubstantialist thesis of material objects is a more parsimonious ontological commitment. In this view, there is no fundamental relation between material objects and spacetime since material objects *are* the region of spacetime where they are spread out: there is no ontological distinction between them. Although this entails that it is not necessary to increase the number of fundamental relations in the world, it does entail that an object has the boundaries it has essentially to the extent that it is necessarily identical to the very region of spacetime where is specially, temporally, and modally found. If a material object necessarily is the region of spacetime where it is found, then it cannot be found elsewhere than where it is found. This supersubstantialist view can be put as follows:

1.  $x$  is a material object that occupies the region of spacetime  $R$ .
2.  $x$  is identical to  $R$ .
3. (2) means that if  $x$  occupies  $R$ , then  $x$  necessarily *is*  $R$ .
4. If (3) is true, then  $x$ 's boundaries necessarily are  $R$ 's boundaries.
5.  $x$  has its boundaries essentially if supersubstantialism is true.

This view also entails mereological essentialism. If a stuff of matter has its boundaries essentially in virtue of being identical to the region of spacetime it occupies, then it has all its parts necessarily. For such kind of object to lose or gain a part entails changing its spatiotemporal boundaries. However, if a four-dimensional object changes its spatiotemporal boundaries, then its boundaries are not essential to it. From a supersubstantialist view, each of the parts that an object is composed of are identical to each of the subregions of spacetime they exactly occupy. So, necessarily, any change in the mereological structure of a four-dimensional object entails a change of its spatiotemporal boundaries and, therefore, its annihilation.

On the other hand, according to substantivalism, a property relation must be held between a material object and the region of spacetime it occupies; there must be a necessary connection between the properties of the former and the properties of the latter. For instance, it is necessary that a square-shaped object occupies a square-shaped region of space. However, if material objects and space are ontologically independent, then why should we accept such kind of necessary property relation between objects and space? Supersubstantivalism does not need to give an explanation: if the object is identical to the spacetime region it occupies, then both share the same properties as much as Batman and Bruce Wayne share the same DNA. This view can be put as follows:

1.  $x$  is a material object that occupies a region of spacetime  $R$ .
2.  $x$  is identical to  $R$ .
3. Given the principle of the identity of indiscernibles, (2) means that  $x$  and  $R$  are identical since every property possessed by  $x$  is also possessed by  $R$ , and vice versa.
4. If (3) is true, then, necessarily, for every dimension that  $x$  has a boundary,  $R$  has the same boundaries.
5. Therefore,  $x$  has its boundaries essentially if supersubstantivalism is true.

Heller's definition of four-dimensional hunks of matter having their boundaries essentially has led us to accept a supersubstantivalist thesis. The expression "having boundaries essentially" basically means that a material object *is* a spacetime region and, given that identification, each of its spatial, temporal, and modal properties are possessed necessarily. Therefore, unlike conventional objects, a four-dimensional object is an ontological item of the world that has an exact location insofar as it is identical to the region of spacetime where is found. This supersubstantivalist proposal discards the possibility of multilocalized material objects: since it is a necessary truth that a material object is identical to any exact location it might have, and it is metaphysically impossible for something to be identical to two different entities (two locations), then it is not possible for an object to have two different exact



locations. Therefore, necessarily, a four-dimensional hunk of matter can only be exactly located where its spatial boundaries are found. Since time is a further dimension added to the three spatial dimensions, a four-dimensional object has its exact temporal boundaries, so, necessarily, it lasts what it lasts. Similarly, if the temporal boundary of an object refers to its temporal properties, the modal boundaries refer to its modal properties. If a four-dimensional object has its exact spatiotemporal boundaries necessarily, then its modal boundaries too; so, the properties that it instantiates as much as the worlds at which it exists can only be those ones. Consequently, for a four-dimensional object, the fact that its boundaries are essential to it entails that its spatial location, duration, and properties cannot be otherwise.

Heller's version of four-dimensionalism therefore maintains that the atemporal conception of parthood is held by necessity. If a temporal part is part of a spacetime worm, it is essentially part of it. The world (beyond our conventionality) consists of a huge number of hunks of matter filling up sharply bounded regions of spacetime having their spatiotemporal boundaries essentially.<sup>21</sup> This essentialist account about boundaries of four-dimensional objects is close to Sider's definition of a temporal part:

*x* is an *instantaneous temporal part* of *y* at instant  $t =_{df}$  (1) *x* exists at, but only at,  $t$ ; (2) *x* is part of *y* at  $t$ ; and (3) *x* overlaps at  $t$  everything that is part of *y* at  $t$  (2001, p. 59).

Sider's definition captures the idea that a temporal part of a four-dimensional object exists only at the precise instant at which it is part of that four-dimensional object and overlaps any other part that the object has at *that* instant. There is however a modal difference between Heller's account of essential boundaries and Sider's definition of temporal parts. This can be formulated as a *de dicto* modal claim: *necessarily*, every four-dimensional object has a temporal part at every instant at which it exists. On the other hand, Heller's essentialist view on boundaries of spatiotemporal objects demands a *de re* modality of temporal parts:

---

<sup>21</sup> Jubien also posits that the fundamental objects are four-dimensional worms which have their temporal boundaries essentially; but, unlike Heller, he conceives their spatial boundaries accidentally: "The thought that a thing's *spatial* boundaries might have been different was in essence the product of an everyday intuition that we have chosen not to abandon. [...] Now, in contrast, we have chosen to regard a thing's *temporal* boundaries as essential" (1993, p. 33).

every four-dimensional hunk of matter *necessarily* has the temporal parts it has at every instant at which it exists. This is what encourages van Inwagen's attack to perdurantism, who contends that the metaphysics of temporal parts entails *modally inductile* objects. Van Inwagen presents the argument as follows:

If there are objects of the sort the [worm-theorist] calls temporal parts, then their temporal extents must belong to their essence. [...] If [the worm theory] is correct, then Descartes is composed of temporal parts, and all temporal parts are modally inductile. But Descartes himself is one of his temporal parts—the largest one, the sum of all of them. But then Descartes is himself modally inductile. Which means he could not have had a temporal part extent greater than fifty-four years. But this is obviously false, and [the worm theory] is therefore wrong (2001, p. 119).

The problem of modal inductility is that, as we said above, it implies *four-dimensional mereological essentialism*, *viz.*, temporal worms possessing the temporal parts it is composed of essentially. Temporal parts exist at a time and only at *that* time: a temporal part of a four-dimensional object could not have existed at a time different from that at which it actually exists. Descartes is a four-dimensional object, *i.e.*, it is never wholly present at a given time since it is an aggregate of temporal parts. Following van Inwagen's argument, Descartes is composed of temporal parts whose boundaries are held essentially, so the temporal part in which Descartes wrote the *Discourse on the Method* could have not been otherwise as it in fact was. The temporal part Descartes-writing-*Discourse-on-the-Method* is therefore modally inductile. The sum of the modally inductile temporal parts of Descartes could not have been temporally longer or shorter than they actually are. If Descartes is identical to the sum of its temporal parts, then Descartes *essentially* lived fifty-four years having all the properties he had. Hence, Descartes has its temporal boundaries essentially: its temporal career could not have been otherwise. However, this is false: Descartes could have lived longer or shorter; even more, Descartes could have existed without the temporal part that instantiates the property being-a-philosopher. As van Inwagen claims: "If there are philosophers who think that temporal parts have their temporal extensions and their careers essentially, I can't

see how what they believe could be true" (2001, p. 133). To say that everything happens essentially seems to be an absurd consequence of perdurantism.<sup>22</sup>

This leads us to another problem with four-dimensionalism. Unlike a constitutionalist answer to the coincidence puzzle taken by endurantists, perdurantism is not committed to the idea that, for instance, Clay and David are objects sharing all their parts. The problem with constitutionalism is that it is not clear at all how two objects physically identical to each other at some time can yet differ qualitatively at that time. Four-dimensionalism is not supposed to deal with that problem because Clay and David do not coincide, it is just that *some* of their temporal parts overlap. However, four-dimensionalism must still deal with a similar problem if we think of two perduring objects that share *all* their spatiotemporal parts. That is, imagine that God creates David *ex nihilo*, and, at some later time, she annihilates it: both David and Clay come into existence and go out of existence exactly at the same time. In this case, according to four-dimensionalism, David and Clay would be two coinciding spatiotemporal worms sharing not only *some* of their temporal parts but *all* of them. They would exactly fill the same four-dimensional region of spacetime and, therefore, share the same spatiotemporal boundaries. What now puzzles four-dimensionalism theorists is just what puzzles constitutionalism. Despite David and Clay being made of the same configuration of spatiotemporal parts, they yet differ in their modal properties and persistence conditions. Is this not a similar objection to that of which endurance theorists who adopt constitutionalism are accused? It looks inconsistent to say that Clay and David are identical (given that they share all their spatiotemporal parts) if the former could survive squashing but the latter could not. This is what Olson (2007, p. 111) calls the *problem of modal incompatibility*.

As we know, Heller takes a radical solution in which four-dimensional objects are such that they have their spatiotemporal boundaries essentially. If David and Clay share the same boundaries and they have them essentially, then, necessarily, they share the very same persistence conditions, location in spacetime, and worlds in which they exist. Thus, the problem of modal incompatibility is solved

---

<sup>22</sup> See Sider (2001, 218-224) and Hawley (2001, 191-194) for more details about four-dimensionalist responses to van Inwagen's objection of modal inductility.

by assuring that two alleged coinciding spatiotemporal objects share a boundary that is essential to them and, therefore, no modal differences can be seen. Hence, if David and Clay have the same boundary essentially, then David and Clay are essentially identical: they have neither physical differences nor metaphysical differences. So, while van Inwagen argues that perdurantism entails *modally inductile* objects, i.e., objects which cannot be otherwise, taking Heller's view, objects cannot be otherwise since they have their boundaries essentially; and so, if two four-dimensional objects share the same boundary, then they cannot be *modally incompatible* objects. They would instead hold an identity relation.

However, the option that settles the problem of modal incompatibility by accepting things having essential boundaries seems to pay a high metaphysical price. It does not look metaphysically preferable to settle the problem of modal incompatibility by endorsing, as it were, an ontology in which the world consists of spatiotemporally "frozen" hunks of matter. A perdurance theorist might rather answer to the inductility objection by adopting a counterpart-theoretic account of modality inspired by Lewis' modal thesis. A modal counterpart can be understood as follows:

A modal counterpart  $x$  of an object  $y$  in a world  $w$  is an object that resemblances  $y$  in  $w$  in so many relevant aspects such that  $x$  should be considered a genuine version of  $y$  itself in  $w$ .

In the case of Descartes, there are two counterpart relations: one is a *person* counterpart relation and other a *temporal-part* counterpart relation in which Descartes himself is a temporal part, but the largest one that fuses every proper temporal part of Descartes. As Olson (2007, p. 111) explains, this entails that there are no unqualified modal properties but only qualified or kind-relative modal properties. This is traditionally put as follows: given that Descartes is both a person and a temporal part, Descartes, *qua* temporal-part, could not have had either greater or lesser temporal extent, whereas Descartes, *qua* person, could have had a different temporal extent. So, on the one hand,  $x$  is a modal counterpart of Descartes *qua* temporal-part in a world  $w$  only if  $x$  resembles Descartes in  $w$  in the relevant aspects of having exactly the same temporal extension of Descartes. On the other hand,  $x$  is a modal counterpart of Descartes *qua* person in a world  $w$  only if  $x$  resembles Descartes in  $w$

in the relevant aspects that define what is for something to be a person (whatsoever they might be);  $x$  could therefore have a longer or shorter life than Descartes (or even have a different biography), but to the extent that  $x$  meets the relevant aspects that define what it is for something to be a person,  $x$  can be treated as a modal counterpart of Descartes, but only Descartes *qua* person.

Thus, a four-dimensional object  $O$ , *qua* temporal-part, has its *spatiotemporal boundaries* essentially since  $O$ 's modal counterparts cannot differ from  $O$ 's temporal extent. However,  $O$ , *qua* some kind  $K$  (that is not a temporal-part), does not have its spatiotemporal boundaries essentially; but, so to speak, essentially,  $O$  has the boundary that determines what falls under  $K$  and what does not. If a metaphysics of temporal parts is a radical and strongly counterintuitive theory to be accepted, to add a modal counterpart-theoretic account makes everything even harder to swallow, as we saw above. So, if four-dimensionalism entails either considering the idea of essential modal boundaries, mereological essentialism, or accepting a metaphysics of modal counterparts, then, for some philosophers (cfr., e.g., van Inwagen, 2001), it is a good and sufficient reason to deny perdurantism.

### 5.3 Do temporal boundaries resemble spatial boundaries?

Four-dimensionalism is a revisionist theory that gets rid of everyday material objects. Particularly, Heller's view only posits hunks of matter which, according to a supersubstantialist interpretation, are identical to the spacetime regions they occupy. That is, the genuine furniture of the world is not composed of chairs, trees, or planets, but of lumps of matter which *are* four-dimensional spacetime regions. For perdurantism, the cost of giving up our common beliefs about material beings is not high insofar as the way the theory solves some metaphysical puzzles seems to be simpler and efficient. Thus, one of the main reasons often invoked by perdurantists to underpin four-dimensionalism is the *analogy argument*: being spread out in space is as much as being spread out in time. Heller contends that "insofar as time is just one more dimension, roughly alike in kind to the three spatial dimensions, we should expect that our claims about an object's spatial characteristics have analogues with respect to its temporal characteristics" (2008, p. 5). On the other hand, Sider acknowledges that "the heart of four-dimensionalism is the claim that the part-whole relation behaves with respect to time analogously to how it behaves with respect to space" (2006, p. 59). The analogy argument

seems to be a fundamental piece in the perdurance conceptual device to explain temporal persistence: if it is not the case that time is a dimension where objects are physically extended similar in many aspects to space, then four-dimensionalism fails.

The similarity between spatial and temporal characteristics is well expressed by Quine: “physical objects, conceived thus four-dimensionally in space-time, are not to be distinguished from events or, in the concrete sense of the term, processes” (1960, p. 156). According to this view, ordinary physical objects *literally* are events which are materially spread out in time. There is no ontological distinction between objects and events; four-dimensional objects are sums of temporal slices composing temporal processes. We do not thus perceive plain physical objects, but material events or processes which are neither abstract nor mental objects. A physical object not only is located *here* rather than *there*, but also *begins at t* and *finishes at t+1*. And the other way around regarding events such as a musical concert: it not only begins and finishes at some given times but also takes some region of space rather than another.

The four-dimensionalist view does not take time as a dimension separated from space. As we have seen with Heller’s perdurantist account, dimensionality is directly related to boundaries, so that a material object can exist in four dimensions (taking time as one of them) if and only if it has a boundary for each of them. In this view, temporal boundaries are not separated from spatial boundaries: they must come together to specify the dimensions where material beings exist. Since abstract objects (e.g., properties, propositions, relations, etc.) and mental entities (e.g., ideas, sense-data, thoughts, etc.) do not have boundaries (at least, not as clear as physical and temporal objects do), they cannot take any space or time. Therefore, although boundaries take neither space nor time for themselves (they are ontologically dependent entities), objects can only exist having some spatial or temporal dimension if they have a boundary. Dimensionality therefore is a relevant factor to regard objects and events as different sorts of ontological categories. As Hacker writes:

Objects are not ‘cross sections’ of events, and events are not kinds of objects. [...] For events do not occupy space as objects do, hence are neither two-dimensional nor three-dimensional. While many events need space to take place, they do not themselves have any spatial *dimensions* (1982, p. 7).

Hacker argues against the treatment of objects and events as similar entities. In his view, objects and events belong to different ontologies despite the analogy argument defended by perdurantism. The main idea, as I see it, is that time cannot be reduced to the dimensionality of space. The main argument about this point is that temporal boundaries cannot be fully assimilated to spatial boundaries; if so, it is hard to argue how spatial and temporal things can be part of a same ontology. Perdurantists take this for granted insofar as they find more similarities than differences between objects and events in virtue of their boundaries, so that the analogy argument “allows us to understand the notion of temporal boundaries as analogous to that of spatial boundaries” (2008, p. 6). However, according to Heller’s view, if boundaries are essential to four-dimensional hunks of matter, then it a specific explanation of how temporal and spatial boundaries can be taken in the same kind of ontology is begged. If there are good reasons to resist the analogy between temporal and spatial boundaries, then there also are good reasons to resist the analogy argument presented by perdurantism.

Taylor (2006) defends the analogy argument from a set of claims that emphasizes different dissimilarities between space and time. For example, an object cannot be in two places at once, but it can occupy two or more times at only one place; things can change their spatial positions, but not their temporal ones; time is something moving or flowing, but space is unchanging; or a thing can move either backward or forward in space, but it cannot do so in time. Although Taylor gives an answer to all those objections and others, I would like to focus on another sort of dissimilarity between space and time not considered by Taylor. However, I will offer some arguments to show that spatial boundaries and temporal boundaries do not resemble each other so clearly.

Dissimilarities between spatial and temporal boundaries are fundamentally given by dissimilarities between the objects they ontologically depend on. Perdurantism theorists would say that both spatial and temporal boundaries belong to the same kind of things: four-dimensional objects. If ordinary material objects such as tables, chairs, planets, animals, or people are spread out over time as well as they are in space, then the boundaries of such kind of things should not make a distinction between spatial and temporal boundaries. Nonetheless, I will present some ideas to reject this four-dimensionalist view on boundaries:

(a) *A fundamental difference between spatial and temporal boundaries is given by the kind of object they belong to.* Spatial boundaries are found where some object occupies a place in space. Ordinary material objects such as trees, billiard balls, and tables are found in physical space, so they have ordinary boundaries which are found where those objects are found in physical space. Many of the physical features (e.g., colours or textures) and physical phenomena (e.g., light reflection or physical damages) attributed to them often occur on their external boundaries or surfaces. On the other hand, temporal boundaries seem to belong to different sorts of things which are not concrete at all. We may talk about temporal boundaries by referring to *events* of different sorts such as processes, procedures, biographies, stages, periods, ages, epochs, and so on. Unlike physical objects, which can have different *locations* in space, events *happen* or *occur* in time and only at some given time. A table can be located in different places at different times, but WW2 happened once from 1939 to 1945 and only during that particular period of time. Whereas spatial boundaries demarcate *where* the spatial extent of physical objects ends, temporal boundaries demarcate *when* the temporal extent of events either starts or stops; nothing of an event occurs before its starting point and after its stopping point. However, temporal boundaries of events do not have the physical features and cannot undergo the physical phenomena that can be attributed to boundaries of physical objects (i.e., surfaces). It seems nonsensical to say that the WW2 has a red boundary in a similar way as a table might have a red surface. Thus, spatial and temporal boundaries are found in several objects: objects having a location and objects having a duration; objects which are *placed somewhere* and objects which *occur sometime*. Although ordinary material objects have temporal duration (they exist for a while) and can be part of events (e.g., a rifle shot during WW2), they have some features held by their ordinary spatial boundaries (or surfaces) which cannot be held by the temporal boundaries of events in which they can be part.

Endurantism contends that ordinary physical objects fill up three-dimensional regions of space at different times. So, for any object, to exist along a three-dimensional space entails having a two-dimensional boundary (or surface); a two-dimensional object has a one-dimensional boundary (lines); a one-dimensional object has zero-dimensional boundaries (points). So, boundaries always have a lower spatial dimensionality than the objects they belong to. What



about four-dimensional objects? If zero-dimensional entities (points) are boundaries of one-dimensional entities (lines), one-dimensional entities are boundaries of two-dimensional entities (surfaces), and two-dimensional entities are boundaries of three-dimensional entities (bodies), then three-dimensional entities should be the boundaries of four-dimensional entities (perduring objects). If (i) time is an additional dimension for bodies (i.e., physical objects do not only have boundaries along the three traditional dimensions of space but also along an extra temporal dimension) and (ii) objects that fill spacetime regions cannot exist without having a boundary (just like the spatial existence of three-dimensional objects depend upon having some boundary), then for any four-dimensional entity, there must be some three-dimensional entity that is its boundary. This entails that three-dimensional entities should be boundaries of four-dimensional objects.

This is quite an odd picture. Just as a three-dimensional object has a boundary that cannot be divided into three-dimensional parts (since surfaces only have boundaries along length and height), a four-dimensional object should have a boundary that cannot be divided into four-dimensional parts. If boundaries always have a lower dimensionality than the objects they belong to, then boundaries of four-dimensional objects cannot be four-dimensional entities, but beings that can be divided into three-dimensional parts. We can understand this as an analogy with events or processes by saying that the beginning and the end of a perduring object are durationless three-dimensional entities, i.e., atemporal bulky objects. However, we have again the odd picture in which just as the boundaries of a three-dimensional object are the collection of those simple parts in contact with the object's surroundings, the boundary of a four-dimensional object should be the collection of durationless three-dimensional parts in contact with the object's spacetime surroundings. Perhaps these views can be right according to a theory of what boundaries are and the kind of ontological dependence that boundaries and objects have, but it still seems to be a quite strange picture.

(b) *Unless they are points, spatial boundaries can be divided into parts; temporal boundaries cannot.* Since points are zero-dimensional boundaries, they cannot be divided into further parts. Unlike points, while lines can be divided into segments along their one-dimensionality, surfaces can be divided into parts along their two-dimensionality. On the other hand, temporal boundaries seem to be durationless. Events have some

duration; they last for a while. Events can be divided into temporal parts: during WW2, from the 10<sup>th</sup> of May to the 22<sup>nd</sup> of June of 1940, the “Lighting War” occurs when Germany took control of most of Western Europe. The “Lighting War” is a part of WW2 that happened during some particular period of time and can be studied in its different moments. However, boundaries of events—beginnings and endings—do not have temporal parts because they do not last; they are temporally indivisible instants. Someone might object, however, that either beginnings or endings of events can be long processes. For instance, Germany’s invasion of Poland is often pointed out as the beginning of WW2. The invasion was not an instant, but an internal event (the starting event) of WW2 which happened during 1939. Therefore, temporal boundaries of events can last for a while and have internal moments. Nonetheless, if a temporal boundary had duration, then it must have had boundaries; if these boundaries had duration, then they must have had boundaries, and so on *ad infinitum*. Hence, temporal boundaries of events cannot have temporal parts in the same way that spatial boundaries like surfaces and lines have spatial parts.

(c) *Spatial boundaries may have different dimensionality, but temporal boundaries do not.* As we have already said, spatial boundaries can have two, one, or zero dimensions. Each of these boundaries ontologically depends on higher-dimensional objects: two-dimensional boundaries are surfaces that exist as boundaries of three-dimensional (or bulky) objects; one-dimensional boundaries are lines that exist as boundaries of two-dimensional objects (surfaces); zero-dimensional boundaries are points that exist as boundaries of one-dimensional objects (lines). Thus, ordinary material objects have surfaces as boundaries separating them from their spatial surroundings; and both one-dimensional and zero-dimensional boundaries such as edges and joints can be found in the discontinuities of their surfaces. On the other hand, temporal boundaries do not have different dimensionality in time as spatial boundaries in space do; there are no boundaries having different “temporal dimensions” as boundaries having different spatial dimensions. Unlike objects located in physical space, which can have spatial boundaries of different dimensionality, events that happen in time do not have boundaries of different temporal dimensionality. Across time, there seem to be only boundaries that indicate when an event either starts or finishes. Unlike the relationship between ordinary physical objects and their boundaries, events are not “objects” having a higher dimensionality

than the boundaries they have. Temporal boundaries are durationless entities in the extremities of events and they do not differ in “temporal dimensionality”.

(d) *Physical objects have one boundary (their surfaces), but events always have two boundaries (beginnings and endings).* As we said above, events can start and finish at some given times. Unless an event had an infinite duration (i.e., it has neither a beginning nor an ending) or it begins at some time but never ends, most of the events have two temporal boundaries which indicate *how long they last*. Put differently, nothing of an event happens *before* its temporal beginning and nothing of that event happens *after* its temporal ending. By contrast, objects do not have two boundaries or surfaces (or, at least, they do not have two boundaries as events have them). If a physical object is a matter-filler of regions of space, then its spatial boundary is the set of boundary-points in contact with the object’s surroundings of unoccupied space. Unlike events that have two temporal extremities, physical objects have one extremity which is the collection of its boundary-points. Talking about boundaries of ordinary material objects (surfaces), material objects have a surface which is the boundary that indicates *where* an object’s physical extension terminates; *where*, beyond that boundary, nothing of what composes that object can be found. Thus, while two temporal boundaries are required for an explanation about how events have temporal extent, only one spatial boundary can be required for an explanation about how material objects have physical extent.

The analogy of space and time is a key point to support the four-dimensionalist thesis. This analogy should be taken literally and not just rhetorically. Even though we take the space/time analogy as a serious business to be endorsed, it could not rule out problems with the spatial boundaries/temporal boundaries analogy. These arguments may not be sufficient to reject the fundamental four-dimensionalist space/time analogy but can give us a leading thought: by taking the space/time analogy literally, if spatial boundaries and temporal boundaries are not alike, then four-dimensionalism has fewer chances to succeed. This divergence regarding boundaries can thus be significant to become suspicious of a four-dimensionalist metaphysics and its elegant solutions to the problem of collocation and other philosophical puzzles.

## References

- Bennett, K. (2004). Spatio-Temporal Coincidence and Grounding Problem. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 118(3), 339-371.
- Brentano, F. (1981). *The Theory of Categories*. R. M. Chisholm and N. Guterman (trans.). Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_ (1988). *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. B. Smith (trans). Routledge.
- Burke, M. (1992). Copper, Statue and Pieces of Copper: A Challenge to the Standard Account. *Analysis*, 52(1), 12-17.
- \_\_\_\_ (1994). Preserving the Principle of One Object to a Place: A Novel Account of the Relations Among Objects, Sorts, Sortals, and Persistence Conditions. *Philosophical and Phenomenological Research*, 54(3), 591-624.
- Cartwright, R. (1975). Scattered Objects. In K. Lehrer (ed.), *Analysis and Metaphysics*. (pp. 153-175). Reidel.
- Doepke, F. (1997). Spatially Coinciding Objects. In M. Rea, *Material Constitution: A Reader* (pp. 10-24). Rowman & Littlefield Publishers.
- Hacker, P. M. (1982). Events and Objects in Space and Time. *Mind*, 91(361), 1-19.
- Haslanger, S. (1989). Endurance and Temporary Intrinsic. *Analysis*, 49(3), 119-125.
- Hawley, K. (2001). *How Things Persist*. Clarendon Press.
- Heller, M. (2008). *The Ontology of Physical Objects*. Cambridge University Press.
- Hinchliff, M. (2006). The Puzzle of Change. In S. Haslanger and R. Kurtz (eds.), *Persistence: Contemporary Readings*. (pp. 287-305). MIT Press.
- Hirsh, E. (1982). *The Concept of Identity*. Oxford University Press.
- Johnston, M. (2006). Is There a Problem about Persistence? In S. Haslanger and R. Kurtz (eds.), *Persistence: Contemporary Readings*. (pp. 241-284). MIT Press.
- Jubien, M. (1993). *Ontology, Modality, and the Fallacy of Reference*. Cambridge University Press.
- Koslicki, K. (2008). *The Structure of Objects*. Oxford University Press.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Blackwell.
- \_\_\_\_ (2006). Tensing the Copula. In S. Haslanger and R. Kurtz (eds.), *Persistence: Contemporary Readings*. (pp. 429-441). MIT Press.

- Locke, J. (2008). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press.
- Lowe, E. J. (1987). Lewis on Perdurance versus Endurance. *Analysis*, 47(3), 152-154.
- \_\_\_\_ (2002). *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press.
- McGrath, M. (2007). Four-Dimensionalism and the Puzzle of Coincidence. In D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics. Volume 3*. (pp. 143-176). Oxford University Press.
- Moyer, M. (2009). Does Four-Dimensionalism Explain Coincidence? *Australian Journal of Philosophy*, 87(3), 479-488.
- Olson, E. (2001). Material Coincidence and the Indiscernibility Problem. *The Philosophical Quarterly*, 51(204), 337-355.
- \_\_\_\_ (2002). The Ontology of Material Objects. *Philosophical Books*, 43(4), 292-299.
- \_\_\_\_ (2007). *What are we? A Study in Personal Identity*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2008). The Paradox of Increase. In P. van Inwagen and D. Zimmerman (eds.), *Metaphysics: The Big Questions*. (pp. 390-417). Blackwell.
- Quine, W. V. (1960). *Word and Object*. MIT Press.
- Rudder, L. (1997). Why Constitution is not Identity? *The Journal of Philosophy*, 94(12), 599-621.
- Schaffer, J. (2009). Spacetime the One Substance. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 145(1), 131-148.
- Shorter, J. M. (1977). On Coinciding in Space and Time. *Philosophy*, 52(202), 399-408.
- Sider, T. (2001). *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (2006). Four-Dimensionalism. In S. Haslinger and R. Kurtz (eds.), *Persistence: Contemporary Readings*. (pp. 197-231). MIT Press.
- \_\_\_\_ (2008). Temporal Parts. In T. Sider, J. Hawthorne and D. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*. (pp. 241-262). Blackwell.
- Simons, P. (1985). Coincidence of Things of a Kind. *Mind*, 94(373), 70-75.
- \_\_\_\_ (1987). *Parts: An Study in Ontology*. Oxford University Press.
- Skow, B. (2007). Are Shapes Intrinsic? *Philosophical Studies*, 133, 111-130.
- Stroll, A. (1988). *Surfaces*. University of Minnesota Press.

- Taylor, R. (2006). Spatial and Temporal Analogies and the Concept of Identity. In S. Haslanger and R. Kurtz (eds.), *Persistence: Contemporary Readings*. (pp. 35-49). MIT Press.
- Thomasson, A. L. (2007). *Ordinary Objects*. Oxford University Press.
- Van Inwagen, P. (2001). *Ontology, Identity and Modality*. Cambridge University Press.
- Wasserman, R. (2018). Material Constitution. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/material-constitution/>.
- Wiggins, D. (1968). On Being in the Same Place at the Same Time. *The Philosophical Review*, 77(1), 90-95.
- \_\_\_\_ (1980). *Sameness and Substance*. Blackwell.
- Yagisawa, T. (2010). *Worlds and Individuals: Possible and Otherwise*. Oxford University Press.



<http://doi.org/10.21555/top.v640.2010>

## Understanding Human Pain. The Asymmetry Between the First and the Third Person

Comprender el dolor humano. La asimetría entre  
la primera y la tercera persona

Martha Cecilia Betancur García  
Universidad de Caldas  
Colombia  
[martac.betancur@ucaldas.edu.co](mailto:martac.betancur@ucaldas.edu.co)

Recibido: 16 - 06 - 2020.  
Aceptado: 17 - 08 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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



### Abstract

One of the most significant contributions of the application of the analytical method in Wittgenstein's later work consists in the differentiation of the grammatical, semantic, and pragmatic structure of statements in the first and in the third person which express the feelings and experiences of human beings. His analysis aims to show the difference in meaning and understanding between statements of the form "I am depressed" and "Arthur is depressed". This paper is oriented to show the theoretical implications of Wittgenstein's study, which validates and legitimizes the specificities of psychiatry and psychology as sciences of different types from that of natural sciences, which are configured according to different language games and require interpretive observation and understanding of the significant expressions of the affective life of human beings, such as language, actions, and symbolic figures. With this analysis, Wittgenstein opens a communication channel between analytical philosophy and hermeneutics for the studies of human beings.

*Keywords:* asymmetry between the first and the third person; expressions of pain; egocentric posture; interpretive observation; understanding.

### Resumen

Uno de los aportes más significativos de la aplicación del método analítico en la obra tardía de Wittgenstein consiste en la diferenciación de la estructura gramatical, semántica y pragmática de los enunciados de primera y tercera persona que expresan los sentimientos y las vivencias del ser humano. Su análisis intenta demostrar la diferencia en significado y comprensión entre los enunciados de la forma "estoy deprimido" y "Arthur está deprimido". Este artículo está orientado a mostrar las implicaciones teóricas del estudio de Wittgenstein, que permite validar y legitimar las especificidades de la psiquiatría y la psicología en cuanto ciencias de distinto tipo a las ciencias naturales, que se configuran en medio de juegos de lenguaje distintos, y las cuales requieren de la observación interpretante

y la comprensión de las expresiones significativas de la vida afectiva del ser humano, como son el lenguaje, las acciones y las figuras simbólicas. Con este análisis, Wittgenstein abre un canal de comunicación entre la filosofía analítica y la hermenéutica para los estudios del ser humano.

*Palabras clave:* asimetría entre primera y tercera persona; expresiones de dolor; postura egocéntrica; observación interpretante; comprensión.

Este artículo tiene por objeto demostrar las implicaciones epistemológicas del análisis de la diferencia entre los enunciados de primera y tercera persona realizado por Wittgenstein. El problema en juego es interesante porque se ocupa de la manera en que pueden abordarse el conocimiento de la vida psíquica y espiritual del ser humano, y del lenguaje en esta que se expresa. Puede afirmarse, siguiendo la teoría de Wittgenstein,<sup>1</sup> que la clarificación de la asimetría ofrece recursos adecuados para avanzar en la comprensión y el conocimiento del hombre, pues muestra la riqueza a que da lugar el entrecruzamiento entre las dos vías del conocimiento si no se entienden de manera excluyente: la vía de la observación interpretante y de la autocomprensión. La primera vía fue aclarada por Wittgenstein, quien además hizo aportes al análisis de la comprensión y la interpretación. Los análisis del filósofo tienen implicaciones para entender las especificidades de la psicología y la psiquiatría, tales como la legitimación de la idea de que es posible acceder a la comprensión del dolor psíquico y espiritual del ser humano mediante la interpretación del contexto en el cual se expresa. Con el fin de aclarar este planteamiento, aplicaremos algunos elementos a la película *Guasón*.<sup>2</sup> Cabe señalar, además, que Ricœur retoma y prosigue el desarrollo de estas ideas mediante el entrecruzamiento entre el análisis y la interpretación.

---

<sup>1</sup> El trabajo se apoya especialmente en dos obras de Wittgenstein: las *Investigaciones filosóficas* y *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*.

<sup>2</sup> Cfr. Phillips y Scott (2019). La película ganó el León de Oro en el Festival Internacional de Cine de Venecia y obtuvo once nominaciones a los premios Óscar. Joaquin Phoenix recibió la estatuilla al mejor actor protagónico.

La argumentación sigue el siguiente proceso: presento el contexto de la teoría de los juegos de lenguaje; hablo de la asimetría entre la primera y la tercera persona; presento las críticas a la tradición; finalmente, trato la observación interpretante y la comprensión del dolor humano.

### **1. Teoría de los juegos del lenguaje y análisis de la ciencia**

La teoría de la obra madura de Wittgenstein (*II. FF.*, I, §§ 18, 19 y 23) acerca de la multiplicidad de los juegos de lenguaje tiene implicaciones para el análisis y la comprensión de la diferencia entre las ciencias. Mediante el análisis de diversos tipos de enunciados, Wittgenstein encuentra diferencias radicales entre la matemática, las ciencias naturales, la antropología y la psicología. La primera observación de Wittgenstein es que la comprensión de un lenguaje implica la comprensión de la forma de vida en medio de la cual este se da (cfr. Kenny, 1995, p. 146); la comprensión del lenguaje se da en un contexto. Asistimos en el mundo a la práctica de múltiples juegos de lenguaje, cada uno de los cuales se desenvuelve en un contexto, en una forma de vida. Estar en un juego de lenguaje es participar de una actividad, es “estar en una determinada actitud o en una determinada forma de vida” (Hadot, 2009, p. 89).

La diferencia entre juegos de lenguaje bien puede ser aplicada a la ciencia. Si bien los juegos de lenguaje de la ciencia en general tienen rasgos comunes, o, como diría Wittgenstein, parecidos de familia, también es cierto que el filósofo halló diferencias importantes entre diversas ciencias que impiden reducir las unas a las otras y hacer a todas las mismas exigencias. El lenguaje de la matemática en cuanto ciencia se desarrolla en medio del contexto de teorías, definiciones y ejercicios que los científicos han ido construyendo y que se aplican en múltiples ocasiones en el mundo de la vida y en el lenguaje ordinario. También las ciencias naturales se han constituido en medio de la construcción de un juego de lenguaje cargado de principios, teorías, leyes, fórmulas y conceptos, todos los cuales pueden aplicarse a diversas esferas de la realidad. El problema respecto a la ciencia natural y a la matemática consiste en la pretensión de imponer a las demás ciencias, especialmente a la psicología y las ciencias sociales, las condiciones de su quehacer científico, pasando por alto sus diferencias de funcionamiento. En su obra madura, Wittgenstein subrayó la necesidad de tener en cuenta las peculiaridades de la psicología y de otras ciencias, así como la imposibilidad de reducirlas a las condiciones de la ciencia natural. Los últimos párrafos de las *Investigaciones* cierran con la siguiente conclusión:

La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que es una “ciencia joven”; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (En todo caso más bien con el de ciertas ramas de la matemática. Teoría de conjuntos). En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*. (Así como en el otro caso mencionado existen confusión conceptual y métodos de demostración). La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse. Para la matemática es posible una investigación totalmente análoga a nuestra investigación de la psicología. Es tan poco una investigación *matemática* como la otra lo es psicológica. En ella no se calcula, por lo que no es, por ejemplo, logística. Podría merecer el nombre de una investigación de “los fundamentos de la matemática” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 15, p. 525).

Wittgenstein delimita el carácter filosófico de la investigación, proclama el análisis del lenguaje y de los fundamentos de la ciencia, distingue a la psicología de la matemática y la ciencia natural, y sentencia su esterilidad actual. Afirma que su equiparación a la física y a la ciencia natural la incapacita para resolver los problemas que le son propios, pues la somete a la metodología y los criterios de las ciencias experimentales: “problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse”. Diagnostica que la psicología ha seguido un camino equivocado que la paraliza para avanzar en el conocimiento; es la ruta del positivismo y el conductismo, pero también de otras teorías, como el mentalismo. Wittgenstein sugirió también estas ideas cara a la antropología en una crítica a *La rama dorada* de Frazer. La crítica es entonces a la obsesión por la búsqueda de la generalidad apresurada y la uniformidad, que desconoce los diversos tipos de ciencias.

La consideración del enfoque pragmático tiene consecuencias para la comprensión de las ciencias y la epistemología. Cabe subrayar tres ideas del enfoque pragmático de Wittgenstein: 1) el significado de los enunciados está ligado al contexto en el cual se usan; es el uso el

que determina el significado: “no se comprende el lenguaje en sí, se comprende tal juego de lenguaje determinado, situándose uno mismo en tal juego [...]. Cada juego funciona según modos y reglas propias” (Hadot, 2007, p. 87). 2) El lenguaje prototípico a partir del cual se construye el sentido es el de la vida cotidiana, el lenguaje ordinario. Y 3) no es posible reducir la riqueza y la multiplicidad del lenguaje a una esencia común, pues el lenguaje nace en el suelo social, cambia, se desarrolla y da origen a distintos juegos: “Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes” (Wittgenstein, *II. FF.*, I, § 18).

Wittgenstein emprende el análisis de la psicología en el marco filosófico del análisis de la naturaleza del lenguaje y de la descripción de los conceptos en relación con el contexto. Ubicado en la filosofía de la psicología, aborda el estudio en relación con su funcionamiento en el lenguaje ordinario; “no lo hace de modo abstracto, sino plenamente conectado con la actividad humana, vinculado así al plano del sentido con la acción humana” (Gil de Pareja, 1992, p. 74). Estos conceptos tienen su suelo originario en la acción humana, en medio del mundo social, donde se tejen y se desarrollan. Es en el juego de lenguaje que le es más propio, el lenguaje de la interacción humana, donde se debe esclarecer el significado de los conceptos psicológicos. Además, “su indagación se centra en una consideración gramatical del uso de los términos y los enunciados psicológicos tal como aparecen en el lenguaje ordinario” (Gil de Pareja, 1992, p. 75). El objetivo de Wittgenstein consiste en realizar el análisis descriptivo de la gramática de estos enunciados y conceptos. Es un estudio de la semántica de la ciencia<sup>3</sup> que tiene repercusiones epistemológicas y metodológicas, que aborda el campo amplio de las actividades y las operaciones mentales del ser humano, que se enmarca en la filosofía de la psicología y se adentra en la forma en que puede entenderse la investigación acerca de la vida psíquica.

La repercusión más destacada es la crítica a las posiciones científicas y epistemológicas reconocidas hoy con el nombre de “naturalización de la conciencia” (Moreno, 2011, p. 186) y que gozan de gran influencia

---

<sup>3</sup> “[...] No pretendo una clasificación de conceptos psicológicos. Su finalidad es solo poner al lector en situación de ayudarse ante confusiones conceptuales)” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 473).

en los estudios de la vida psíquica en cuanto se han desarrollado del lado del cientificismo epistemológico, la neurología y algunos sectores de la psicología científica. Las siguientes secciones del trabajo se dirigen al desentrañamiento de ese debate para considerar, al final, sus consecuencias en el desarrollo de nuevas perspectivas epistemológicas, las cuales también van tomando fuerza. La naturalización de la conciencia es una tendencia teórica que defiende la necesidad de emplear un tratamiento naturalizado para alcanzar un conocimiento científico y filosófico adecuado de la conciencia. Naturalizar la conciencia significa dos cosas: primero: “transformarla en algo analizable en términos científicos. Segundo: tratar a los procesos mentales que soportan la conciencia de tal manera que puedan ser explicados en términos físicos (fiscalismo)” (Moreno, 2011, p. 186). Esta perspectiva es desarrollada, entre otros, por destacados científicos como Crick, Penrose (1994), Churchland (1994) y Edelman (2004). Si bien la naturalización de la conciencia es un recurso adecuado para ofrecer una explicación causal acerca de la influencia de algunos procesos fisiológicos del cerebro en los estados y situaciones de la vida psíquica, dicha explicación es meramente parcial e incapaz de dar cuenta de manera integral de la complejidad que la caracteriza.

Para Crick, los procesos mentales deben ser reducidos y explicados en términos de procesos cerebrales, pues el avance en estos estudios “permite ahora comprender la conciencia o el alma humana desde un punto de vista científico” (Moreno, 2011, p. 186).<sup>4</sup> Él afirma: “La hipótesis revolucionaria es que ‘Usted’, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas” (Crick, 2003, p. 3). El autor reduce las operaciones volitivas, afectivas e intelectuales del ser humano al funcionamiento de neuronas y moléculas. Confunde el hecho de que, si bien las operaciones de la vida psíquica son posibles gracias al funcionamiento del cuerpo y del cerebro, esta es una condición necesaria pero no suficiente, y se equivoca en el intento de explicar las características de dicha vida psíquica, que emerge con una dinámica,

---

<sup>4</sup> La tendencia a la naturalización de la mente se nutre del principio de Quine de la unificación del método científico, que reduce el estudio de la mente, el significado y el conocimiento a su explicación en cuanto propiedades de la conducta emergentes de fenómenos de la naturaleza. Cfr. Quine (1984).

unas características y una lógica propias, con la lógica y el modelo del funcionamiento físico del cerebro.

## 2. Asimetría entre la primera y la tercera persona

Wittgenstein planteó la necesidad de distinguir entre el uso de la primera persona y la tercera en relación con los verbos psicológicos (cfr. Hacker, 1998, p. 84). Esta distinción conduce a la diferencia, respecto a las situaciones mentales, entre el conocimiento del propio caso y el del mundo exterior o la situación de los otros. Formuló el problema en torno a la sensación de dolor, pues es una de las sensaciones más propias e íntimas, pero se puede extender a las demás vivencias afectivas, esto es, estados mentales que en primera persona expresan la vivencia que cada quien “siente” y en tercera persona describen la observación acerca de la sensación o la vivencia de otro semejante. Se trata de la diferencia entre “tengo dolor de cabeza” y “Arthur tiene dolor de cabeza”, las cuales significan de distinta manera. Esta distinción conduce a la diferencia entre el conocimiento que el sujeto tiene de su propio dolor y la comprensión del dolor ajeno.

El tratamiento de esta inquietud por parte de Wittgenstein se asienta en la forma en que funciona la situación en la vida cotidiana y el lenguaje en que se realiza (cfr. *OFP*, § 62): ¿Cómo sé en la vida cotidiana que tengo dolor de cabeza? Y, ¿cómo sé que Arthur tiene dolor de cabeza? El primer saber no es observacional en el mismo sentido que el segundo. Yo sé que tengo dolor porque lo siento; en cambio, sé que Arthur tiene dolor porque se lleva las manos a la cabeza y expresa que tiene dolor: en el contexto soy capaz de observar e interpretar sus gestos y su lenguaje. En la primera persona, en mi propio caso, sentir equivale a saber que lo tengo; aquí conocer es saber: no necesito someterme a una prueba u observación empírica, simplemente sé que lo tengo. Precizando la idea, el filósofo considera que en este caso no es adecuado el verbo “conocer”, pues no “conozco” que tengo dolor en el mismo sentido en que “conozco” el dolor, la enfermedad o la tristeza del otro; usó el verbo *wissen*, ‘saber’, en estos casos, para diferenciarlo de “conocer”.<sup>5</sup> Por otra parte, respecto a las otras personas yo sí puedo entender si tienen o no dolor, pues estamos en situación de comprender el dolor del otro.

---

<sup>5</sup> Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, I, § 246).

Estas ideas aparecen formuladas en diversas obras, especialmente en los aforismos 62 y 63 de las *Observaciones sobre filosofía de la psicología*, donde traza el plan para el tratamiento de estos conceptos:

Plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos:  
Los verbos psicológicos: por el hecho de que la tercera (pero no la primera) persona del presente se identifica por medio de la observación. Oraciones en la tercera persona del presente: información; en la primera persona, expresión. (No del todo correcto) [...]. Uno conoce la posición de los miembros y los movimientos de estos. Si a uno, por ejemplo, se le pide determinarla, puede hacerlo, de manera similar a como se conoce la ubicación de una sensación (dolor en el cuerpo). El dolor distinguido de otras sensaciones por medio de una expresión característica. Esto lo hace afín a la alegría (que no es una sensación) (*OFP*, § 62).

Los verbos psicológicos son verbos que expresan estados mentales, verbos de “vivencia”, tales como sentir dolor, estar alegre, estar enamorado, odiar, tener resentimiento y temer. Las vivencias se acercan al campo motivacional y afectivo; los sentimientos y las emociones son vivencias; Wittgenstein incluye actividades como tener una convicción, creer, tener dudas, confiar y tener esperanza. Las sensaciones también son vivencias, pero existen otras más ligadas al campo afectivo; algunas vivencias, como las del dolor, se pueden localizar; sin embargo, no así las del campo afectivo, pues el temor, el amor, el odio o la alegría no se localizan en un órgano.

Un aspecto crucial de estos verbos consiste en que dan lugar a oraciones que tienen diferente forma lógica y significan de manera distinta en la primera y la tercera persona (cfr. Hacker, 1998, pp. 86-87). Aquella hecha en primera persona es una “expresión” de mi sentir o de mi emoción más que una descripción; aquella hecha en la tercera es una descripción de lo que a “él” le sucede: “Arthur está triste”, “Arthur tiene dolor de cabeza”. Estas se pueden verificar, mas no así aquellas hechas en primera persona: carece de sentido verificarla porque en ella no cabe la duda. “La primera persona no se usa sobre la base de una observación” (Gil de Pareja, 1992, p. 97), se usa para expresar el sentir o la emoción, si bien en algunos casos, de acuerdo con el contexto, puede



ser también una descripción de mi estado. Una y otra y sus diferencias se comprenden bien en el contexto.

Pueden observarse, en la película *Guasón*, múltiples enunciaciones de Arthur sobre su situación psíquica que son comprensibles en contexto; por ejemplo, a la terapeuta le comunica: “no escucha, ¿verdad? Creo que nunca me escucha en realidad. Hace siempre las mismas preguntas [...]. Sólo tengo pensamientos negativos. Pero usted no escucha” (Phillips y Scott, 2019). Aunque el mensaje es comprensible, hay una falencia en la capacidad de escucha, en la actitud de prestar atención. En diversas ocasiones, el protagonista manifiesta sus sentimientos de malestar porque se le atiende en sentido negativo para ridiculizarlo o despreciarlo, o se le niega la atención. En la obra se hacen explícitos diversos mensajes del protagonista acerca del dolor que le ocasiona el menosprecio y las consecuencias que tiene, los cuales son claramente comprensibles.

A partir de la diferencia entre los enunciados en primera y tercera persona, Wittgenstein va a plantear las siguientes tesis frente a la posibilidad de la comprensión del dolor ajeno:

1. Es distinto sentir y conocer el dolor.
2. No es cierto que el dolor sea absolutamente privado.
3. No es preciso sentir el mismo dolor que el otro para entenderlo.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Estas tesis están basadas en la discusión de Wittgenstein frente a la teoría figurativa que reúne tres concepciones equivocadas sobre el lenguaje: nominalismo, referencialismo y aprendizaje ostensivo (cfr. Hacker, 1998, pp. 37-38). El nominalismo privilegia al sustantivo y desconoce la pluralidad de los elementos del lenguaje, que tiene diversos tipos de palabras que cumplen diversas funciones y significan algo distinto de acuerdo con el contexto. (cfr. *II. FF.*, I, §§ 14, 15 y 17). El referencialismo afirma que el significado de las palabras son los objetos que nombran; en términos de Arregui: “cabe decir que el objeto que la palabra representa es una idea mental, o que es un hecho o que es una cosa. En cualquier caso ha de haber ‘algo’ que sea el significado” (Vicente Arregui, 1984, p. 190). Esta teoría conduce a la cosificación. Por su parte, el aprendizaje ostensivo dice que el significado se aprende al señalar o mostrar el objeto (cfr. *II. FF.*, I, § 30). Los primeros cuarenta y ocho aforismos de las *Investigaciones filosóficas* están dedicados a estas críticas, así como a demostrar que el significado

Respecto a la primera tesis, hemos dicho que Wittgenstein afirma que la primera persona no conoce su dolor por observación empírica (en el sentido que el empirismo le ha dado al concepto de “observación empírica”); conoce su dolor simplemente porque lo siente y lo sabe. No tengo que observar frente al espejo que pongo las manos en la cabeza ni oír una expresión de mi parte para saberlo (cfr. *II. FF.*, I, § 285). Este saber no se consigue a través de la percepción según había sido concebida por Locke, pues, si se piensa bien, no existen dos formas paralelas de percepción, una interna para los objetos internos y otra externa para los objetos externos. Este sigue siendo un ídolo difícil de derrumbar.

En relación con la segunda tesis, Wittgenstein se ocupa de demostrar que ni vivencias como el dolor y los sentimientos ni el lenguaje que las expresa son privados de manera absoluta. Dedicó unos ciento cincuenta aforismos a pensar el asunto (cfr. *II. FF.*, I, §§ 243-390). El pensador “consideraba que la noción de un lenguaje privado descansa en dos equivocaciones fundamentales: una acerca de la naturaleza de la experiencia; la otra acerca de la naturaleza del lenguaje” (Kenny, 1995, p. 161). El tema de la privacidad de la sensación y la vivencia expresa un asunto gramatical: la relación de la primera persona entre “yo” y “mí” (cfr. Hacker, 1998, pp. 211-212). Carece de sentido enunciarla como oración empírica verificable, porque tampoco puede ser falsa. La consideración de la naturaleza privada del lenguaje es falsa por tres razones: porque “el dolor” no es un nombre de la sensación de dolor, de acuerdo con el modelo nombre/cosa; porque no es posible un significado ostensivo y referencial de ese lenguaje, y porque se adquiere de manera pública en el mundo social.

Observemos la reflexión de Wittgenstein:

¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender?  
 ¿Cómo designo mis sensaciones con palabras?—¿Del mismo modo en que lo hacemos ordinariamente?  
 ¿Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones?—  
 En este caso mi lenguaje no es “privado”. Otro podría entenderlo tan bien como yo (*II. FF.*, I, § 256).

---

está determinado por el uso del lenguaje en el contexto de la acción en medio de una comunidad lingüística.

En la primera persona hay una relación entre sentir el dolor y su expresión. Al expresarlo, lo siento; por ello, “tengo dolor” es semejante al grito de dolor. sin embargo, no se confunden. La oración está ligada al sentir el dolor y lo expresa, pero no se agota en él; es una manifestación de dolor. Wittgenstein insiste en que la relación no es la del significado referencial ni del aprendizaje ostensivo. En “tengo dolor”, el dolor no es un objeto significado por el nombre que pueda ser señalado. Aquí no cabe la relación nombre-objeto; tampoco “tener” tiene el significado de la “relación de tener”, como en “tengo mil pesos en el bolsillo”, que sí puede ser una oración descriptiva. Así mismo, el aprendizaje del significado de la oración se adquiere en una situación o un contexto social antes que señalando un objeto o una conducta puntual; no se le enseña al niño “llévate las manos a la cabeza y di ‘me duele la cabeza’ cuando tengas dolor” (cfr. *II. FF.*, I, § 257).

Respecto a la tercera persona, es correcto afirmar que ella siente el dolor y lo expresa; también en el otro hay una relación entre la sensación de dolor o el sentimiento de tristeza y la expresión que se emite. Si bien es correcto que cada quien siente su propio dolor, para Wittgenstein es falso que el dolor se sienta de manera absolutamente privada, en condición de puro solipsismo, puesto que aprendemos a distinguir el dolor y la tristeza, incluso los nuestros, en medio del mundo social y público. “Solo de lo que se comporta como ser humano se puede decir que *tiene* dolor” (*II. FF.*, I, § 283). Es el mundo intersubjetivo el que nos provee de los medios lingüísticos y expresivos para comprender lo que nos pasa. Todas esas experiencias personales están mediadas por el lenguaje social. Porque el lenguaje no es privado y un tal lenguaje no existe ni es posible. Enseguida ahondaremos más en esta tesis mediante la crítica al lenguaje privado.

Tercera tesis: no es preciso sentir el dolor del otro para entenderlo. Esta tesis es epistemológica, pues afirma que yo puedo entender la vivencia de esa tercera persona a través de la observación de lo que le pasa y de la interpretación del significado del enunciado que usa, así como de los gestos que hace (cfr. *II. FF.*, I, §§ 243-244). Ella se apoya, primero, en la teoría de que el significado del lenguaje se funda y se adquiere en el uso; y, segundo, en la crítica a la teoría de que los sentires, sentimientos y emociones de los otros se conocen por la analogía con mi propia experiencia, con mi propio caso. Esto significa que el tratamiento que se da a las expresiones de dolor y de la afectividad humana en medio de las formas de vida y en el lenguaje ordinario es más adecuado

que el de la psicología científica (cfr. *OFP*, § 62) en cuanto la última está sumergida en graves errores conceptuales y metodológicos por su subordinación a los prejuicios de la metafísica moderna y, con ella, del positivismo, el conductismo y el mentalismo. Observemos esta anotación de Wittgenstein sobre el funcionamiento de estas expresiones en la vida cotidiana: “¿Qué me mueve a sentir compasión por *este hombre*? ¿Cómo se cuál es el objeto de la compasión? (La compasión, puede decirse, es una forma de convicción de que otro tiene dolor.) Tanto comprendo el dolor del otro, que me produce compasión” (*II. FF.*, I, § 287).

Las tres tesis de Wittgenstein se apoyan en la crítica a tres posiciones metafísicas heredadas de la filosofía moderna que funcionan como prejuicios del conocimiento: 1) en el plano ontológico, substancialismo y dualismo: el mundo está compuesto de sustancias (una, dos o tres); existen dos sustancias separadas e independientes que se conocen de manera distinta y separada: el pensamiento y la materia. 2) En el plano epistemológico: mientras la materia se conoce por observación empírica, a la mente se accede por introspección; las cosas del mundo se conocen por observación externa y las de la mente por observación interna; la siguiente presentación lockeana del asunto sigue latente:

Todas las ideas vienen de la sensación o la reflexión [...]. Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es la que provee a nuestro entendimiento de los materiales del pensar (Locke, 1973, libro segundo, I, § 2, p. 83).

Las ideas simples de la percepción externa e interna son los átomos o elementos básicos del conocimiento. El prejuicio de los dos tipos de percepción mantiene, sin debatir, el dualismo substancialista. 3) En el plano de la filosofía del lenguaje: nominalismo, referencialismo y aprendizaje ostensivo.

Estos postulados fueron desarrollados por la filosofía analítica, incluso en el *Tractatus* del mismo Wittgenstein, mediante la teoría del atomismo lógico, según la cual los elementos más simples del conocimiento no son ideas sino proposiciones, llamadas “elementales”, las cuales llegan hasta la realidad y la tocan. Las proposiciones constan de nombres y relaciones, donde el significado de los nombres son los referentes, los objetos a los cuales se refieren y cuyo aprendizaje se

realiza de manera ostensiva. Siguiendo a tono con la teoría de Locke y del primer Wittgenstein, Neurath (1993) diría que las proposiciones de la vida psíquica debían ser formuladas en un lenguaje fisicalista, esto es, en el lenguaje de los procesos físicos, con el fin de que cumplieran los criterios de significatividad y verificabilidad de las proposiciones científicas. Estas ideas condujeron a un paralelismo psicofísico que, junto con la postura egocéntrica, el lenguaje privado y las dos formas de percepción, constituyen los blancos centrales de la crítica de Wittgenstein a la epistemología heredada.

### 3. Críticas a la filosofía tradicional y a la epistemología

Como bien sabemos, en los últimos veinte años de su vida, Wittgenstein desarrolló una nueva teoría del lenguaje que da un giro completo a sus estudios, pues se orienta desde el lenguaje de la ciencia natural como modelo hacia el estudio de la comunicación humana. Recordemos las ideas nucleares de esta teoría: el significado del lenguaje no está determinado por el objeto al cual se refiere sino por el contexto social y cultural; el sentido se fundamenta en “la praxis vital humana” (Vicente Arregui, 1984, p. 125). Así como existen múltiples tipos de actividades humanas, existen múltiples juegos de lenguaje; los juegos de lenguaje se entretajan con las formas de vida que les dan sentido. El lenguaje es constituyente, es el medio a través del cual se constituyen las formas de vida. El juego de lenguaje de la ciencia natural y el de la lógica no son los únicos juegos de lenguaje ni los más importantes; el juego de lenguaje fundamental, el que funda los demás juegos, es el lenguaje ordinario, el de la vida pública, social e intersubjetiva del ser humano. Los distintos juegos de lenguaje no deben confundirse ni imponer sus criterios.

En este marco teórico, la filosofía consiste en el análisis de los conceptos y los enunciados de la filosofía y la ciencia, en la descripción de los usos lingüísticos y en la clarificación del mal uso del lenguaje en la metafísica. El aporte del análisis crítico de la filosofía es esclarecedor y terapéutico; dice Wittgenstein:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que solo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando solo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos

y dejamos libre la base del lenguaje sobre el que se asientan (*II. FF.*, I, § 118).

Parece haber una clara referencia de Wittgenstein a la metáfora cartesiana que abrió el camino a la destrucción del edificio del conocimiento para construir uno nuevo sobre cimientos nuevos. El edificio construido no resulto ser otra cosa que una urbe de castillos en el aire, que tuvo gran impacto en la filosofía y que Wittgenstein se dispone a derribar mediante la clarificación del lenguaje. La metáfora que propone el pensador para mostrar los frutos del análisis es contundente: “Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento” (*II. FF.*, I, § 219).

El ejercicio de clarificación filosófica da como resultado el debate a concepciones metafísicas clave de la filosofía tradicional, cuyas nociones debemos comprender en red porque configuran los fundamentos metafísicos, epistemológicos y de estudios del lenguaje, que conducen a la filosofía y a la ciencia por un camino incorrecto. Cabe afirmar que buena parte de la filosofía de la ciencia y la mente, así como de la epistemología y otras ciencias, aún persisten en estos problemas en cuanto no consiguen someter a crítica los fundamentos que les sirven de soporte (cfr. Kenny, 2000, p. 31).<sup>7</sup> Las críticas se entrecruzan, pero no deben confundirse. Enseguida vamos a centrarnos en el paralelismo psicofísico y la postura egocéntrica, más ligados al asunto epistemológico.

La perspectiva egocéntrica es la postura filosófica que basa la investigación sobre el conocimiento y la existencia en la reflexión de la primera persona; Ryle la denomina “doctrina del acceso privilegiado” (1975, p. 18); fundada por Descartes en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, considera que el “yo pienso” es la primera certeza absoluta del conocimiento y el fundamento de todo lo demás (Descartes, 1980, pp. 224-225). Da origen a la filosofía de la conciencia o de la inmanencia, donde se entiende el pensamiento como substancia

---

<sup>7</sup> Al respecto, afirma Kenny (2000, p. 31): “Por supuesto es todavía la concepción más extendida de la mente entre los occidentales cultos que no son filósofos profesionales. La mayoría de los filósofos contemporáneos rechazarían el dualismo cartesiano, pero incluso aquellos que explícitamente renunciarían a él están profundamente influenciados por esa concepción”.

y como contenido de la conciencia de un yo. Desde Descartes, el pensamiento es privado y equivale a la conciencia, que es lo primero y lo que más inmediatamente se conoce, por intuición intelectual, mientras que el conocimiento del cuerpo y de la materia está mediado por mis ideas e imágenes: no es inmediato; el conocimiento de la conciencia, en cambio, es inmanente, inmediato y “cierto”. Todo conocimiento del mundo y de los otros ha de hacerse a partir de la propia conciencia. El ámbito de la conciencia es el campo de lo mental y lo privado, y se logra por autognosis. Por su parte, el cuerpo y la materia son trascendentes, están determinados por leyes mecánicas y se conocen por la observación empírica. “Sitúa Descartes la tesis de la mejor cognoscibilidad del alma que del cuerpo; la mejor cognoscibilidad de la conciencia y de lo privado que de lo corporal y lo público” (Vicente Arregui, 1984, p. 192). La tesis cartesiana tiene implicaciones adversas para la psicología científica al suponer que los diversos ámbitos de la vida psíquica se conocen por introspección, pues a ellos solo se accede por autorreflexión; además, el conocimiento del campo afectivo de las demás personas solo puede hacerse por analogía con la primera persona. Las *Investigaciones filosóficas* hacen una deconstrucción radical del “ego puro de Descartes poseedor de una *cogitata*” (Olvera, 2008, p. 50) como fundamento de la reflexión filosófica e incitan a orientar el pensamiento desde las bases de la intersubjetividad y del lenguaje social y público propio de los juegos de lenguaje.

La postura egocéntrica cae en el solipsismo, la afirmación del lenguaje privado y el paralelismo psicofísico. En el solipsismo porque implica la imposibilidad de afirmar la existencia de los otros al suponer que los demás pueden ser solo ideas o imágenes mías. Dado que solo tenemos certeza de nuestra propia existencia y de nuestros pensamientos, la existencia del otro es algo que hay que probar; es inferida a partir de mis ideas. Para Wittgenstein, estas ideas son contraintuitivas y carentes de sentido, pues la comunidad humana da por sentada la existencia de los otros y del lenguaje como mecanismo de comunicación; mi existencia en medio de un mundo social y cultural, con otros y por la mediación del lenguaje, es una verdad que no necesita ser probada porque constituye una verdadera certeza (cfr. Wittgenstein, 2008, §§ 1-35); constituye el telón de fondo, el suelo rocoso del cual partimos para hacer filosofía y ciencia.

Siguiendo a Wittgenstein, Paul Ricœur (2006) demuestra precisamente que al conocimiento del hombre no se accede, en primer

lugar, de manera fundamental, mediante la primera persona de un yo solitario que piensa, sino por medio del análisis y la interpretación del lenguaje en el cual habla, se expresa y se narra. Para Ricœur, el ser humano no tiene una posición segura de sí mismo ni un conocimiento cierto de sí. Por el contrario, este es el más difícil y largo de conseguir dada la complejidad que nos constituye. Ni el yo es un yo puntual ni se conoce por autorreflexión inmediata. Como ya Freud, Nietzsche y Marx habían mostrado, el yo es un yo quebrado, discontinuo y perplejo, un tejido de fuerzas en oposición, que no está del todo definido ni fijado y que requiere de lentos y difíciles caminos de comprensión.

La perspectiva egocéntrica cae en la teoría del lenguaje privado (cfr. Kenny, 1995), prejuicio debatido por Wittgenstein. “La crítica al lenguaje privado constituye uno de los tópicos fundamentales de la filosofía última de Wittgenstein” (Vicente Arregui, 1984, p. 223). El ejercicio del filósofo consiste en separar lo que unió Descartes, lo mental con lo privado, a partir de la crítica “frontal a la conciencia como punto de partida del filosofar” (Vicente Arregui, 1984, p. 224). El lenguaje privado lo es en tres dimensiones: óptica, gnoseológica y semántica. Óptica, porque se refiere a sensaciones señaladas por definición ostensiva del sujeto; epistemológica, porque solo el sujeto sabe que las padece; semántica, porque sólo quien lo tiene conoce el significado del nombre (*II. FF.*, I, §§ 272 y 302). Wittgenstein, critica las tres ideas de “privacidad”.

Respecto a la naturaleza privada de las experiencias y el lenguaje (cfr. Hacker, 1998, pp. 7 y 9) de las vivencias psicológicas de la primera y la tercera persona, es claro que, aunque su experiencia en parte sea privada, no lo es de manera absoluta, en cuanto el ser humano ha aprendido a entender su propia experiencia a través de las “situaciones de la vida”, el espacio social en el cual ha desarrollado la habilidad para entender y expresar su dolor y sus emociones, así como a identificar y comprender los del otro. El contexto intersubjetivo ha ido constituyendo criterios para determinar el dolor ajeno (cfr. *II. FF.*, I, §§ 253-254). Wittgenstein se opone al argumento de que conocemos el dolor y la emoción del otro por analogía con la propia sensación, mostrando que no es necesario (ni es el caso) que cada quien tenga que imaginar o pensar su propia vivencia para entender la del otro. (cfr. *II. FF.*, I, § 302). Además, no es cierto que se conozca por analogía con mi propio caso, porque esto supondría una generalización indebida en cuanto no es posible generalizar a partir de mi experiencia personal (*II. FF.*, I, § 293) Puede decirse que hay un intercambio en la comprensión del



dolor del otro y del mío que no constituye una práctica extraña en el ámbito intersubjetivo; hay una reciprocidad constante de perspectivas. Si atendemos a la película *Guasón*, cabe reconocer que, si bien las vivencias del protagonista son experiencias vitales subjetivas, tuyas, también es cierto que son vivencias ampliamente comprensibles en el contexto social, tanto para sus interlocutores en la cinta como para los espectadores. No es cierto que sean experiencias netamente subjetivas, interiores y privadas a las que no se pueda acceder.

La crítica a la analogía con el propio caso no debe entenderse como un rechazo de Wittgenstein a la necesidad vital de sentir dolor y de tener sensibilidad y empatía frente al dolor de los otros para comprender el dolor; debe ser entendida en el contexto de la crítica a la falsa imagen de la confrontación entre lo interno y lo externo, según la cual “la mente de los otros la conocemos solo de manera indirecta, a partir únicamente de un indicador externo (su conducta). Lo mental permanece en un mundo inobservable al ojo cotidiano, permanece oculto ‘en la cabeza’, por decirlo de alguna manera, hace parte de la vida mental privada de cada individuo” (Moreno, 2011, p. 195), y en el contexto de la crítica a las teorías nominalista y referencialista. En esta misma crítica de Wittgenstein se basa el cuestionamiento radical al paralelismo psicofísico, para el cual existen dos órdenes de cosas en el mundo o substancias: la física y la mental; estos, además, solo deben ser explicados a partir del orden físico. El pensador no resuelve el problema del dualismo, sino que lo diluye (cfr. Olvera, 2008, p. 57) al demostrar que el problema se origina en una comprensión inapropiada del lenguaje: la suposición de que todas las palabras son nombres que significan cosas y la asimilación en esa figura de las otras palabras, como los verbos, los adjetivos, los pronombres, los adverbios. De acuerdo con esta figura del lenguaje, es preciso buscar la entidad significada por los nombres “pensar”, “pensamiento” o “dolor”; hace que busquemos cosas donde no hay, lo que desencadena el error categorial de entender un orden del mundo a partir del otro, en la contraposición entre cuerpo y alma y en el intento de explicar la lógica de la vida mental y espiritual del ser humano a partir de la lógica del mundo físico, esto es, las vivencias o situaciones de la primera en términos de la segunda.

El paralelismo psicofísico (Hacker, 1998, pp. 83-84) considera que las actividades humanas deben entenderse a través de dos procesos

paralelos, uno mental y otro físico,<sup>8</sup> bajo el presupuesto de que el ser humano es un compuesto de dos sustancias. El proceso mental propio de la conciencia es privado, mientras que el físico es público y exterior; está sometido a las leyes de la mecánica y es observable. “Esta consideración hace que los actos mentales sean interpretados en estricto paralelismo con lo físico [...] [;] lo mental se estudia con las mismas nociones que lo físico, ahora bien, definido como no físico” (Vicente Arregui, 1984, p. 194). Como plantea Olvera (2008, p. 59): “El dualista pasa de un orden a otro, conservando modelos de uno que no se aplican al otro”. Todavía hoy Cornman, Lehrer y Pappas (2006) destacan entre los problemas centrales de la filosofía contemporánea la contraposición e interacción mente/cuerpo y persisten en la sustentación de la teoría dualista e interaccionista al presentar a la persona como un compuesto complejo de dos tipos de entidades:

Hemos descrito a una persona como una entidad compleja con una mente y un cuerpo; una entidad que involucra a la vez sucesos físicos y mentales [...] [;] de acuerdo con esta teoría, una persona consta de dos partes radicalmente diferentes, una mente y un cuerpo, cada una de las cuales puede actuar causalmente en la otra (Cornman, Lehrer y Pappas, 2006, p. 240).

En esta teoría, las dos partes son definidas como entidades u objetos, entre los cuales hay una interacción causal.

Esta es precisamente la empresa que quiere llevar a cabo Edelman (2004, p. XIII): “Una explicación científica debe proporcionar un relato causal de conexión entre estos dominios, de modo que las propiedades en un dominio puedan ser comprendidas en términos de eventos en el otro”. El problema consiste en que el dualismo confunde dos juegos distintos de lenguaje y busca explicar las operaciones y actividades mentales en términos del funcionamiento fisiológico que las produce.

---

<sup>8</sup> El paralelismo psicofísico se basa en el dualismo. Cfr. Kenny (2000, p. 32): “El dualismo es la idea de que hay dos mundos. Existe el mundo físico, que contiene la materia, la energía y todos los contenidos tangibles del universo, incluyendo a los seres humanos. Pero hay otro mundo psíquico: los acontecimientos y estados mentales pertenecen a un mundo privado que es inaccesible a la observación pública”. El dualismo y paralelismo conducen al conductismo y al mentalismo.

Efectivamente, el estudio del funcionamiento orgánico puede aportar y propiciar elementos para la comprensión de la vida psíquica; sin embargo, las complejas características de la vida mental no pueden ser completamente explicadas a través de dicho funcionamiento. No se pueden confundir juegos de lenguaje, los cuales no son excluyentes y pueden entrecruzarse, captando la diferencia y aceptando los frutos de los parecidos de familia.

Así, el análisis del lenguaje de la psicología tiene como consecuencia la revisión crítica de esta ciencia, la cual adolece, a juicio de Wittgenstein, de confusión conceptual y equivocación metodológica; es presa de una confusión de juegos de lenguaje, que pasa por alto la diferencia entre el lenguaje de la ciencia natural y el de otras ciencias, como la psicología y la matemática.<sup>9</sup> El filósofo cuestiona el reduccionismo en que han caído la epistemología y las ciencias (cfr. Gil de Pareja, 1992, p. 79). El problema de la psicología está en los fundamentos en que se basa. Este análisis del lenguaje puede entenderse como “la perspectiva wittgensteiniana” (Pérez, 2006, p. 395) en filosofía de la mente, la cual se relaciona con los caminos que esta sigue actualmente. En discusión con la exposición de Pérez, quien considera que esta perspectiva “no tiene que ver en absoluto con lo que hoy llamamos filosofía de la mente” (2006, p. 395), es preciso mostrar que la perspectiva de Wittgenstein sí tiene que ver, aunque de manera crítica, con la visión naturalista, pues devela y denuncia los fundamentos ontológicos, epistemológicos y lingüísticos en que se funda y que son relevantes en la discusión. La siguiente apreciación de Pérez sobre la perspectiva de Wittgenstein puede ser matizada y precisada: “Más bien podemos interpretarla como un cambio de perspectiva en la contemplación de los problemas, que hace que muchas de las aporías y confusiones de la ciencia cognitiva contemporánea desaparezcan. Para Wittgenstein el problema de la mente en perspectiva filosófica no es ontológico ni epistemológico, sino gramatical” (Pérez, 2006, p. 395). Es correcto, como afirma este investigador, que la labor de Wittgenstein consiste en haber develado, mediante el análisis de los enunciados y

---

<sup>9</sup> Cfr. Wittgenstein (*OFP*, § 62): “Los conceptos psicológicos son sólo conceptos cotidianos. No son conceptos puestos de moda recientemente por la Ciencia para su propio propósito, como son los conceptos de la Física o de la Química. Los conceptos psicológicos están relacionados con los propios de las ciencias exactas como los conceptos de la Ciencia Médica lo están con los de las mujeres que pasan el tiempo cuidando a los enfermos”.

los conceptos psicológicos, los errores categoriales que conducen a la comprensión equivocada del problema de la mente; no obstante, este análisis pone en evidencia el trasfondo ontológico y epistemológico que subyace a la concepción naturalista, que conduce a un “rompedero de cabeza” y que, además, se funda en la metafísica moderna.

El paso de Wittgenstein consiste en analizar la forma en que el lenguaje de las actividades mentales del ser humano funciona en el contexto del mundo de la vida social. El estudio se aborda desde un enfoque pragmático, a partir de la manera en que este lenguaje se entrecruza con las situaciones y las acciones de la vida práctica. Por esta razón, el estudio de Wittgenstein no se dirige al análisis de los enunciados empíricos de la psicología, “pues su indagación se centra en una consideración gramatical del uso de los términos y enunciados psicológicos tal como aparecen en el lenguaje ordinario” (Gil de Pareja, 1992, p. 75). Además, en el marco de dicha teoría, es posible abordar la comprensión del dolor humano mediante la experiencia de la observación interpretante del rostro y de las expresiones simbólicas.

#### **4. La observación interpretante**

Wittgenstein trató con detenimiento el tema de la observación interpretante en una larga sección, la segunda parte, de las *Investigaciones filosóficas*, a través de la fórmula del “ver como”, que significa “ver otorgando un significado” o ver algo como si significara esto o aquello, actividad muy común y propia de la vida humana. Se trata de experiencias y actividades usuales en las cuales el ser humano percibe algo a la vez que lo interpreta: actividades como observar un cuadro, oír una melodía, ver una película, percibir un rostro u observar un hecho social, interpretando el sentido que expresan. Son actividades comunes en la investigación de las ciencias sociales y humanas. En las *Investigaciones* analizó estas experiencias en relación con tres tipos de expresiones figurativas: los símbolos, el lenguaje y el rostro, que solo pueden ser comprendidos en contexto y aparecen en prácticas y experiencias propias del ser humano, en las que rodean a los objetos de una actitud y un sentido.

El filósofo considera la manera en que se observa la multiplicidad de hechos que no encajan en el modelo de hechos de la ciencia natural. Busca dar salida a una paradoja que lo asedió durante largo tiempo: el valor que les otorgaba a la expresiones y enunciados psicológicos, antropológicos, éticos y estéticos, en contraste con la significatividad

exclusiva de los enunciados empíricos en el *Tractatus*. Para Wittgenstein, no es lo mismo observar un ritual que observar la enfermedad de una planta, ni es lo mismo observar un virus que la tristeza en el rostro de un niño. Así, en sus observaciones acerca de la antropología de J. Frazer, Wittgenstein plantea la necesidad de abordar el estudio de las prácticas rituales a partir del contexto vivo en que se presentan y de la relación del juego de lenguaje con la forma de vida que le da sentido. Critica la perspectiva reduccionista de Frazer, que las somete a los cánones de la ciencia natural y las toma por prácticas absurdas, un resultado de errores intelectuales.

Mediante el análisis de expresiones típicas de un juego de lenguaje en que un sujeto manifiesta la experiencia de ver e interpretar en medio de un contexto, Wittgenstein aborda el estudio de las experiencias típicamente humanas de “percibir aspectos”, “fulgurar un aspecto” y “percepción continua de aspectos”, características de la observación interpretante en la que se entrecruzan las diversas facultades y se interpretan matices de las figuras simbólicas.

El análisis del “ver como” rechaza la separación completa entre las actividades intelectuales de ver, imaginar, sentir, ocuparse de algo (todo esto relacionado con la voluntad) y pensar, las cuales se dan de manera integral en la actividad de observar interpretando. Señala los diversos matices que muestran las peculiaridades de su uso y el grado de complejidad que involucran. Pueden hallarse los siguientes niveles de complejidad en la obra de Wittgenstein:

1. “Veo un conejo que cruza el bosque”, “veo un pato en el estanque”; “en esa imagen veo un pato” o “veo esa imagen como la de un conejo”.<sup>10</sup>
2. “Veo ese símbolo, es la letra H”, “leo esta frase”.<sup>11</sup>
3. “Ahora veo el símbolo como si significara una grafía árabe”.

---

<sup>10</sup> Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, II, § 11, p. 447). Las expresiones están parafraseadas.

<sup>11</sup> Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, II, § 11, p. 481). Las expresiones están parafraseadas.

4. "Ahora veo la frase 'la fisonomía de las palabras como si significara el cariño por las palabras y el hecho de que ellas contengan un significado'".<sup>12</sup>

Los cuatro grupos de frases con el verbo "ver" o "percibir" corresponden a los siguientes grados de complejidad de la percepción:

1. Percibir las cosas y los seres como objetos de cierta clase: "veo el virus en la muestra", "veo una bacteria".
2. Ver las figuras como si significaran: "veo el símbolo del coronavirus".
3. Pasar de ver un símbolo de una manera a percibirlo de otra: "no es un pato, es un conejo", "hoy te veo triste", "caigo en la cuenta de que esa figura es un autorretrato de Rafael".
4. Percibir la fisonomía del rostro y de las palabras.

El primer tipo corresponde a la clase de percepciones más sencillas pero que ya incluyen la posición activa del sujeto. La percepción no constituye una vivencia pasiva, sino una actividad. Percibir un animal como de cierta clase implica la clasificación de los seres a la luz de la organización del lenguaje; es un ejercicio de selección, clasificación y organización de la realidad a través de la función constituyente del lenguaje, que ya había mostrado, muy a su pesar, Locke. Esto se hace aún más complejo y evidente en la experiencia del investigador en el laboratorio cuando afirma algo como "la muestra es positiva al virus" o "hay tal número de bacterias". La percepción no es una copia fiel ni la experiencia de una *tabula rasa*, sino una construcción del sujeto que se vincula con la realidad, se ajusta a ella y la lee: una observación mediada por el conocimiento previo, la intencionalidad (detectar una enfermedad o elegir una mascota para mi hijo), la imaginación (que permite diferenciar la imagen de un ser de la de otro) y la voluntad de

---

<sup>12</sup> Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, II, § 11, p. 499). Las expresiones están parafraseadas.

fijar la atención. En muchos casos influye el sentimiento: imaginemos a un niño seleccionando a su mascota.

Los demás grupos de percepción representan aun mayor complejidad. El segundo tipo da cuenta de la capacidad del ser humano de percibir figuras y símbolos dando por sentado que tienen significado. Es la manera usual de relacionarnos con los símbolos religiosos, culturales, sociales y políticos: los católicos se santiguan ante la imagen de Dios o de la Iglesia, los pueblos árabes quemaron la bandera inglesa por la ridiculización de la imagen de Mahoma; la máscara de *Guasón* es un símbolo de rebeldía y resistencia, llega a expresar el resentimiento de la comunidad. Estos actos en relación con los símbolos tienen una carga altamente significativa; tienen un sentido social y público. A pesar de que en ello haya algunos niveles de subjetividad, son comprendidos de manera compartida socialmente, en medio del contexto. La actitud de observar símbolos considerando su significado es propia también de otras figuras, como el rostro humano, el lenguaje y la acción misma. Leemos un poema intentando comprender las metáforas que el poeta propone. La acción de leer<sup>13</sup> es una observación interpretante en cuanto consiste en el ejercicio de observar unas grafías atendiendo al significado del texto. La acción de ver interpretando se basa en la actitud humana ante los símbolos, el lenguaje, el rostro y las acciones humanas, que en adelante llamaremos, siguiendo al autor, “objetos figurativos”. Ver una película es un caso de ver interpretante. El filme tiene objetos figurativos de valor significativo: la máscara muestra el rol del comediante que quiere hacer reír a los demás mientras oculta el rostro de quien vive una tragicomedia, y la risa incontrolable de Arthur que manifiesta esas vivencias de malestar, contrariedad y dolor por el desprecio social.

El tercer nivel de complejidad lo introduce Wittgenstein mediante el concepto de “notar un aspecto”, esto es, captar algo nuevo en una figura, un aspecto que no había sido visto antes. Por ejemplo, captar una semejanza con otra cosa: aunque es el mismo objeto, de pronto, lo vemos distinto. El pensador lo trata en relación con varias experiencias: ver una figura como un pato y pasar a verla como un conejo, estudio que había sido hecho por Köhler (cfr. Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 467) y en torno a cuya teoría debate Wittgenstein, y la experiencia de percibir un rostro de diversas formas.

---

<sup>13</sup> Un estudio detallado de este tema puede encontrarse en Betancur (2006).

Frente a la figura pato conejo (P-C), Wittgenstein concuerda con Köhler en que aquello que se percibe es más que la suma de las partes: es una figura integral, a la que se fija un contorno y se organiza como un todo. Pero disiente de la idea de que, cuando se percibe algo distinto, lo que cambia es el objeto (cfr. Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 447-455). No: lo que cambia es la observación interpretante. La propuesta es contundente: cambian tanto la percepción como la interpretación; dice: “Pero también podemos ver la ilustración unas veces como una cosa, otras veces como otra.—O sea que la interpretamos y la vemos tal como la interpretamos” (*II. FF.*, II, § 11, p. 445); vemos la imagen como un pato o como un conejo, donde prima la interpretación. Por esta razón “notar aspectos” y “ver como” son un tipo peculiar de experiencia que está entre el ver y el interpretar. Sin embargo, no es un ver al que se añada un interpretar, sino una ocurrencia compleja en la que suceden los dos fenómenos entrecruzados. Es una percepción ligada a la interpretación.

“Contemplo un rostro, y, de repente, me percató de su semejanza con otro. Veo que no ha cambiado; sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo ‘Observar un aspecto’” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 451). En la experiencia de “notar un aspecto” hay una paradoja: que la cosa no cambia, pero vemos algo nuevo; la primera explicación podría ser psicológica, pero es inadecuada porque supone una impresión visual anterior que cambia cual objeto interior que se transforma. Dice Wittgenstein: “En este punto es útil introducir el concepto de objeto figurativo: Un rostro figurativo [...] En ciertos respectos, me puedo comportar con él como con un rostro humano. Puedo estudiar su expresión, reaccionar ante él como ante la expresión de un rostro humano. Un niño puede hablarle a un hombre figurativo o a un animal figurativo, tratarlo como trata a las muñecas” (*II. FF.*, II, § 11, p. 447).

El cambio en la interpretación de una observación, la experiencia de notar un nuevo aspecto, se basa en la “percepción continua de aspectos”, esto es, en la habilidad común de percibir objetos figurativos de acuerdo con matices de significación. Y el acto de empezar a ver una cosa de una forma nueva es denominado por Wittgenstein el “fulgurar de un aspecto”, caracterizado por la necesidad sentida del observador de emplear una representación que pueda expresar la experiencia: “Veo tristeza en tu rostro”, “hoy tu carcajada es de llanto”, propio de adultos y niños, personas comunes o cultivadas. Una de las representaciones del filósofo del “fulgurar de un aspecto” se halla en la descripción de un juego infantil:



Los niños juegan este juego. De una caja dicen, por ejemplo, que ahora es una casa; y a continuación la interpretan completamente como casa. Se ha tejido en ella una ficción. ¿Y *ve* el niño la caja como casa? “Se olvida por completo de que es una caja; para él es realmente una casa”. [...] ¿No sería entonces también correcto decir que la *ve* como casa? Y quien pudiera jugar así, y en una situación determinada exclamara con un tono especial “¡Ahora es una casa!” —ése le daría expresión al fulgurar de un aspecto (*II. FF.*, II, § 11, p. 473).

Son expresiones emitidas en medio de la vivencia; para comprenderlas se requiere del contexto. Sucede con la madre que entiende y respeta la interpretación de la caja cuando el niño evita dañarla. A la luz de la expresión “¡Ahora es una casa!”, Wittgenstein describe las características de este juego de lenguaje peculiar al ser humano: primero, solo se comprende en el contexto del vínculo entre el juego de lenguaje y la forma de vida. Segundo, es ante todo una expresión más que una descripción; sin embargo, también describe. Tercero: su formulación y comprensión incluye de manera integral el ejercicio de las diversas facultades; estas tres ideas también tienen profundas implicaciones epistemológicas y vinculan el análisis del lenguaje con la fenomenología y la hermenéutica.

La expresión del niño que dice “Ahora esta caja es una casa” solo puede ser entendida en el contexto del juego del niño; su significado es comprendido tanto por los compañeros de juego como por los adultos que se vinculan a ese contexto. El significado se da atendiendo a la relación de una palabra con las vecinas y con la situación de comunicación. De la misma manera, la explosión de risa/llanto de Arthur llega a ser comprendida por los espectadores como una manifestación especial del personaje, como una expresión de su dolor más profundo, especialmente frente a situaciones adversas de menosprecio. Al interior de la cinta, es entendida como un gesto de grosería, que se observa cuando él debe mostrar el carné que describe su estado para orientar la interpretación. El significado está ligado al rostro maquillado del payaso, a las situaciones que vive el personaje e incluso a la historia de su vida. El rostro maquillado no es una simple suma o combinación de colores: su significado se interpreta de manera integral, ligado a la situación de

comunicación. Si se observan con cuidado, los episodios desgarradores de la explosión de risa/llanto de Arthur exponen la profunda tragedia que encarna su vida. La interpretación de los espectadores del filme contrasta con la actitud despectiva de los personajes que se relacionan con él en la cinta y que provocan su dolor.

En cuanto a la proferencia: “ahora veo risa y llanto en su carcajada” no es una descripción indirecta de una experiencia, sino la expresión directa de la experiencia del observador. Dice Wittgenstein que se asemeja más a una exclamación y a un grito de dolor, es decir, que es la expresión directa de una experiencia primera, irreductible: “Ambas cosas, el parte y la exclamación, son expresiones de la percepción y de la vivencia visual. Pero la exclamación lo es en un sentido distinto al parte. Se nos escapa.—Está asociada a la vivencia de manera análoga a como lo está el grito de dolor” (*II. FF.*, II, § 11, p. 453). Aplica la diferencia entre juegos de lenguaje: el lenguaje descriptivo, que dice algo sobre el mundo, es distinto al juego de lenguaje expresivo o exclamativo, que “muestra”, expresa, en este caso, una experiencia que involucra la subjetividad del observador, una vivencia. No es tanto una descripción de la percepción como una exclamación irreductible. Wittgenstein utiliza el sustantivo *Ausdruck* y el verbo *ausdrucken*, que constan de *aus*, ‘afuera’, y *Druck*: ‘presión’: llevar afuera, manifestar la vivencia.

Sin embargo, es una exclamación que hace un “parte”: también describe, enuncia lo que observa interpretando. Prosigue Wittgenstein:

Pero como es la descripción de una percepción, también se la puede llamar expresión de un pensamiento.—Quien contempla el objeto, no tiene por qué estar pensando en él; pero quien tiene la vivencia visual, cuya expresión es la exclamación, ése piensa también en lo que ve. Y por eso el fulgar del aspecto aparece a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento (*II. FF.*, II, § 11, p. 453).

Son expresiones de la percepción interpretante.

Finalmente, la observación del “fulgar un aspecto” es, simultáneamente, percepción e interpretación, pero también implica a la voluntad, la imaginación y la afectividad. A la voluntad porque implica “ocuparse de”, “prestar atención” o “atender a”. Roderick Chisholm (1994) utiliza la expresión *attend to*: prestar atención a unos datos y desatender otros, “ocuparse de”. Se da de la mano de la percepción en

cuanto supone atender a unos rasgos del objeto observado. Además, el acto de “atender a” vincula la percepción con la interpretación. Se pregunta Wittgenstein: “¿Es el llamar la atención resultado de mirar + pensar? No. Aquí se cruzan muchos de nuestros conceptos” (II. FF., II, § 11, p. 485). Las tres acciones se dan entrecruzadas: ver, prestar atención, interpretar. Incluso le sorprende que se consideren separadas, que cause extrañeza el concebirlas vinculadas: “pero, ¿cómo es posible que se *vea* una cosa de acuerdo con una *interpretación*? —La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar (II. FF., II, § 11, p. 461). El fulgurar de un aspecto se da en el acto simultáneo de ver, “atender a” e interpretar.

Ahora bien, mientras que “interpretar” es una acción, es pensar, “ver” puede ser algo que pasa: “Interpretar es pensar, un acto; ver, un estado” (II. FF., II, § 11, p. 487), pues puede ser que veamos algo sin que lo interpretemos. Interpretar es hacer una conjetura, proponer una hipótesis sobre el significado del objeto; es tomar la figura por lo que quiere significar: “El tipo de conjetura o hipótesis supuesta al interpretar algo que vemos es una conjetura de lo que se supone que el artículo es [*what the item is meant to be*]” (Budd, 1989, p. 90): cómo se toma, qué significa. Veremos ahora cómo en el fulgurar de un aspecto y la percepción continua de aspectos se cruzan también la imaginación y el sentimiento. Implican la capacidad de asombro y de sorpresa, cuarto caso de la observación interpretante.

Cabe subrayar que la vivencia del “fulgurar de un aspecto” “es una forma extendida de la experiencia que se hace posible a través del lenguaje y que abre el horizonte para el pensar filosófico” (Krebs, 2003, p. 6); es una percepción diferente a la normal, una modificación del concepto de “ver” en cuanto “ver como” que entrecruza e integra diversas facultades. Ahora bien, esa habilidad para interpretar una expresión figurativa de una nueva forma se funda en la “percepción continua de aspectos”, esto es, en la capacidad común de notar aspectos e interpretar matices en las figuras simbólicas.

Para Wittgenstein, la clave está en la manera en que en la vida y el lenguaje ordinarios nos relacionamos con esos objetos, en la actitud y la disposición a percibir aspectos, pues solo es capaz de captar el fulgurar de un aspecto quien posee la actitud de “percepción continua de aspectos”. Y Wittgenstein da ejemplos diversos de la habilidad de percibir aspectos en relación con la actitud, en cuanto hay también

quienes carecen de esta habilidad para relacionarse con diversos objetos figurativos, como los símbolos, las obras de arte y el rostro. Quienes carecen de la habilidad de percibir aspectos en el arte carecen de la disposición a disfrutarlo; quienes son insensibles a la expresión de un rostro no podrán interpretar sus significados, como es el caso de Wayne en la película *Guasón*. Porque vivenciamos el significado de las palabras. Dice Wittgenstein:

La importancia de ese concepto radica en la conexión entre los conceptos “ver un aspecto” y “vivir el significado de una palabra”. Pues queremos preguntar: “¿qué le faltaría a quien no *vive* el significado de una palabra?”. [...] El “ciego para los aspectos” tendrá hacia las figuras una relación absolutamente distinta de la nuestra. (Es fácil imaginarnos anomalías de *este* tipo) (*II. FF.*, II, § 11, p. 489).

Es decir, podemos responder: tiene ceguera de aspectos frente a un juego de lenguaje. La falta de sensibilidad y habilidad hacia la interpretación de alguna clase de figuras es “ceguera para los aspectos” porque la percepción continua de aspectos implica sensibilidad y “disposición a” observar o escuchar. Habrá quienes tienen ceguera de aspectos para escuchar una obra musical, leer un poema o contemplar un rostro humano, y quienes poseen la actitud para vivenciar el significado de las palabras: “‘Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto por encima en busca de información’—¿A qué procesos estoy aludiendo?— Las oraciones suenan distintas. Pongo mucha atención en la entonación” (*II. FF.*, II, § 11, p. 493). Leemos y escuchamos de distinta manera un poema o una fórmula matemática, un relato y un informe científico. Es usual en la vida cotidiana vivir e interpretar los significados sin confundir los juegos de lenguaje.

En el filme que estoy comentando hay una alusión a la ceguera de aspectos. Arthur presenta enunciados que expresan sus estados de conciencia, pero los sujetos se niegan a ver y a escuchar; el filme muestra la tendencia de quienes manejan el poder a desatender las enunciaciones de dolor. En la cinta aflora esa actitud frívola e insensible de quienes se niegan a atender al dolor afectivo y espiritual de las comunidades, a las que, más bien, invisibilizan, excluyen e ignoran. En una escena, en la entrevista con el presentador Murray, después de comentar los

asesinatos, Arthur replica: “ahora sí soy visible; antes, nadie me veía” (Phillips y Scott, 2019). Solo la radicalidad de la muerte les obliga a verle, a prestarle atención, pero ahora solo para juzgarlo. También la respuesta del personaje más poderoso del filme, el empresario y candidato a la alcaldía Thomas Wayne, al referirse a la movilización social, da un testimonio de dicha actitud, de “ceguera de aspectos”, cuando en tono despectivo dice: “son sujetos resentidos que tienen envidia de quienes obtenemos éxito” (Phillips y Scott, 2019), a la vez que los califica de “payasos”.

En la vida cotidiana, el ser humano trata las palabras con familiaridad y se encariña con ellas; busca la palabra acertada. Wittgenstein identificó esta característica en relación con el rostro mediante la metáfora de la “fisonomía de las palabras”. Sentimos que una palabra expresa mejor que otra tal significado: “El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado —podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.)—¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros?—En que escogemos y valoramos las palabras” (*II. FF.*, II, § 11, p. 499). Con el significado, las palabras encarnan y expresan vivencias, sentimientos. Tienen una fisonomía; incluyen la afectividad (cfr. Mulhall, 1990, pp. 28-29); manifiestan los diversos aspectos del significado: “Siento como si el nombre de Schubert concordara con la obra de Schubert y con su rostro” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 493).

Como las palabras, el rostro tiene una fisonomía: es la expresión de las vivencias, los sentimientos y las emociones de la persona. Y los seres humanos nos relacionamos con el rostro, con la capacidad de percibir aspectos. Observamos el rostro con la actitud de que él es la expresión de la vida psíquica, del alma de la persona, como la llama Wittgenstein: “‘Creo que sufre’.—¿Creo también que no es un autómatas? [...] Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma” (*II. FF.*, II, § 4, p. 417). La actitud es diferente a la opinión. La segunda es un punto de vista, la asunción de una posición teórica; la actitud es una posición más bien afectiva y volitiva, desde la cual nos relacionamos con las personas y con el mundo: es la manera en que nos disponemos a relacionarnos. La opinión debe argumentarse; la actitud no es conocimiento teórico, es algo que damos por sentado en el contexto social e intersubjetivo en que nos desenvolvemos. Y en ese

espacio social y simbólico, [e]l cuerpo humano es la mejor figura del alma humana" (*II. FF.*, II, § 4, p. 417).

La interpretación de la expresión de un rostro ejercita también la imaginación, supone la evocación de imágenes: "El concepto de aspecto está emparentado con el concepto de imagen. O bien: el concepto 'ahora lo veo como...' está emparentado con 'ahora me imagino esto'" (*Wittgenstein, II. FF.*, II, § 11, p. 489). Es preciso acudir a la imaginación tanto para rememorar la imagen del mismo objeto como para aprehenderlo de distinta forma; se compara, se hace analogía. En el segundo caso, la imaginación se acompaña del asombro, porque "el cambio produce un asombro que no produjo el reconocimiento" (*Wittgenstein, II. FF.*, II, § 11, p. 457).

Ahora bien, la habilidad para interpretar la expresión del dolor de un rostro no solo se vincula a la comprensión del dolor físico, sino también del espiritual. Pensemos en la manifestación de dolor de Arthur frente a las distintas acciones de menosprecio: cuando los chicos le destruyen la pancarta, lo tiran al piso y lo pisotean, Arthur se contorsiona; la expresión de dolor en su cuerpo y en su rostro es claramente comprensible y es interpretada por los espectadores de la película. Lo mismo sucede respecto a las consecuencias del desprecio del rico empresario y candidato a la alcaldía, quien le niega el más mínimo gesto de reconocimiento en cuanto ser humano frágil, con problemas psicológicos. En el ambiente social y cultural, la interpretación de las escenas de dolor no ofrece mayores dificultades, como tampoco la comprensión de las actitudes frívolas del candidato a la alcaldía.

Un episodio del filme puede resultar ilustrativo. La parte final de la entrevista del frívolo presentador, Murray, quien se ha burlado de él en varias ocasiones con signos de desprecio, contiene el siguiente diálogo:

[Arthur:] ¿Has visto cómo es ahí fuera, Murray?  
¿Alguna vez dejas este estudio? Todo el mundo se grita el uno al otro. Ya nadie es civilizado. Nadie piensa en lo que es ser el otro. ¿Crees que los hombres como Thomas Wayne alguna vez pensaron en lo que es ser un tipo como yo? Ser cualquiera menos ellos mismos. No lo hacen. Creen que todos nos sentiremos ahí y lo tomaremos como buenos niños. Que no nos volveremos locos. Bueno, esto es para todos ustedes por ahí. [...]  
Eres horrible, Murray. [...] Reproduciendo mi video,

invitándome al programa—solo querías burlarte de mí. Eres como el resto de ellos, Murray. Todo te resulta demasiado fácil. [...] ¿Qué tal otra broma, Murray? [...] ¿Qué obtienes cuando cruzas a un enfermo mental solitario con un sistema que lo abandona y lo trata como basura? (Phillips y Scott, 2019).

A pesar de los trastornos psíquicos, Arthur comprende las expresiones de desprecio, mientras que otros personajes entienden que tiene problemas y sufre. Es posible la comprensión intersubjetiva y compartida de las expresiones de dolor de Arthur, mientras que es falsa la afirmación de que la comprensión sea una acción singular, subjetiva y privada. En la película hay una referencia a la posible objetividad o subjetividad en las consideraciones acerca de los valores sobre lo que es correcto e incorrecto, gracioso o aburrido, que terminan siendo definidos de manera social y cultural a través de quienes detentan formas de poder y los configuran como valores intersubjetivos y públicos.

Hay en el trabajo de Wittgenstein una aproximación juiciosa al acto común en la vida cotidiana, pero también en la ciencia, de realizar la experiencia de observar de manera interpretativa, de observar interpretando un evento comunicativo complejo, de cierto tipo, en su integralidad. Un evento en el que la observación se cruza con la interpretación y, por tanto, se vinculan las actividades de “tener una experiencia” y “pensar”, que supera la dicotomía entre empirismo y racionalismo. Hemos mostrado de la mano del filósofo que es una actividad que se realiza en un contexto, en la relación entre un juego de lenguaje y la forma de vida que se interpreta, así como mediante el entrecruzamiento de las facultades de percibir, pensar, ejercer la voluntad, imaginar y sentir. Ahora bien, este ejercicio de interpretar un evento comunicativo completo, en su complejidad, no es suficiente para comprender la vida psíquica de una persona. El evento particular es punto de partida de un estudio que debe ser integrado a la historia de vida del personaje.

Para transitar de la observación interpretante a la comprensión del estado psíquico, Paul Ricœur considera necesario estudiar la configuración narrativa de la vida; a la luz de la aplicación de la teoría de Wittgenstein de los juegos de lenguaje, Ricœur afirma que el relato constituye el juego de lenguaje correspondiente a la forma de vida

histórica y temporal del ser humano, el cual permite tanto construir como comprender la historia de la vida. Afirma Ricœur:

Mi primera hipótesis de trabajo consiste en que la narratividad y la temporalidad se encuentran estrechamente vinculadas, tan férreamente como pueden estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida. Considero que la temporalidad es una estructura de la existencia —una forma de vida— que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística —el juego de lenguaje— que tiene como último referente la temporalidad (2000, p. 183).

La teoría de Ricœur significa el paso hacia la comprensión de las características psíquicas del individuo mediante la interpretación de las obras y las acciones, suyas y de los otros, y donde la comprensión del yo es un punto de llegada a través del rodeo por las obras; siguiendo la visión de Wittgenstein, Ricœur continúa así la superación de la postura egocéntrica.<sup>14</sup>

## 5. Implicaciones epistemológicas

La teoría de la multiplicidad de juegos de lenguaje reclama hablar de diversos tipos de ciencias, irreductibles entre sí. La diversidad de los juegos de lenguaje da cuenta de la variedad de formas de vida humana, también irreductibles. La diversidad lingüística es un testimonio de la riqueza de la vida social y cultural del hombre y pone en evidencia la equivocación de los esfuerzos por reducir la multiplicidad a la unidad, que terminan en posiciones reduccionistas. En este sentido, de acuerdo con el análisis realizado respecto de la psicología, cabe afirmar que el juego de lenguaje de esta ciencia es distinto al juego de lenguaje de la ciencia natural y la matemática. El intento por reducir una ciencia a otra es la causa de los desvíos y desaciertos de la psicología y de otras ciencias sociales, como la antropología.

---

<sup>14</sup> Ricœur (2006, pp. XI-XL) hace un estudio cuidadoso de la necesidad de superar dicha postura egocéntrica y propone el paso hacia el estudio hermenéutico de la configuración de una identidad narrativa del ser humano. Págs. XI a XL.



Efectivamente, las ideas de Wittgenstein desarrolladas en este escrito han tenido eco y se van abriendo paso en la ciencia; pueden hallarse sus influencias en la psicología humanista, el constructivismo social y el constructivismo sistémico. La teoría de los juegos de lenguaje, la crítica al lenguaje privado y la relación entre vida pública y comprensión de los conceptos psicológicos (cfr. Sánchez, 2016, p. 49), así como la crítica a las teorías clásicas del positivismo, conductismo y mentalismo, son fundamentos comunes que comparten esas vertientes actuales de la psicología. La psicología humanista se define como una propuesta filosófica que busca proseguir “la tradición teórica que se ha resistido de diversas formas a considerar la psicología como una simple ciencia natural” (Gergen, 1996, p. 48). Para el constructivismo social, su teoría es una compañera “compatible para la concepción wittgensteiniana del significado como derivado del uso social” (Tortosa y Civera, 2006, p. 421).

Wittgenstein da cabida a una nueva vía para la investigación del ser humano y la cultura en cuanto abre una puerta a la relación entre el análisis del lenguaje y la hermenéutica. El análisis de la diferencia entre tipos de enunciados como la expresión de primera persona “tengo dolor” y la de tercera persona “él tiene dolor” manifiesta la necesidad de comprender de manera diferente los enunciados y las expresiones que los acompañan, los cuales deben abordarse en su contexto verbal y no verbal, esto es, en medio de la forma de vida en que aparecen. Esta vía ha sido bien aprovechada por Ricœur para la comprensión del ser humano a través del entrecruzamiento entre el análisis de los enunciados y la interpretación de su significado en medio del contexto. Mediante estas interacciones entre forma de vida y juego de lenguaje, Ricœur ha hecho avances en torno al estudio de la comprensión del ser humano, tanto respecto de sí mismo como de los otros. Sí mismo como otro es un fiel ejemplo de ello, demostrar lo cual ha de ser objeto de otro escrito.

Respecto a la forma en que funcionan la psiquiatría y la psicología en cuanto campos del saber que se enfrentan al estudio de la vida psíquica, cabe subrayar que la posición del terapeuta frente al paciente que tiene cara a cara es la de “percepción continua de aspectos” y la de “fulgurar un aspecto” en cuanto se ubica en la posición de observar, esto es, escuchar y ver (aunque en ocasiones falle), las expresiones lingüísticas y gestuales de una persona, un otro, que asiste en busca de ayuda. El profesional no se limita a hacer una observación pasiva ni meramente receptora; él observa en la perspectiva hermenéutica de organizar la

información e interpretarla, en una actitud de comprensión más que de juzgamiento; da por sentada su propia capacidad para entender el evento comunicativo, así como las expresiones del paciente, sin necesidad de recurrir al propio caso; es capaz de abordar la interpretación de las nuevas expresiones significativas y los nuevos relatos, especialmente si le brindan una información distinta o le dan nuevas pautas para comprender la situación del interlocutor. Además, el terapeuta no se queda con la exposición de una situación concreta, aislada, por parte del paciente; necesita articular los episodios de su vida en un relato: él integra en un relato coherente, unitario, la narración de los fragmentos más determinantes del drama de la vida. Solo esa armazón narrativa, esa coherencia integradora de las incoherencias de la existencia, es capaz de configurar un diagnóstico, que seguirá siendo revisado y reconstruido.

La investigación científica en estas áreas es hermenéutica en un sentido por lo menos sin que ello implique la exclusión de los recursos de la investigación empírica: la psiquiatría y la psicología se basan tanto en la interpretación de las obras de la tradición como en la de las experiencias y los episodios típicos de las enfermedades o los estados mentales que ha ido sistematizando la ciencia, así como de la experiencia concreta en la interacción con los pacientes. Cabe afirmar que tanto la práctica de la profesión como la investigación en estos casos es hermenéutico-fenomenológica: se realiza mediante la interacción comunicativa entre profesionales y pacientes, la expresión y narración de episodios de la existencia (formas de vida y mundo de la vida), y su interpretación.

Como pensaba Wittgenstein, el lenguaje de la psicología es, inicialmente, un lenguaje de la vida cotidiana. En cierto sentido, todos somos psicólogos, toda vez que tenemos la inclinación a emitir juicios y entender la vida psíquica de los otros. La capacidad de interpretar el lenguaje, los gestos y las características del prójimo es parte del saber que rodea la interacción de las personas en el mundo social. El saber de la psicología y la psiquiatría está arraigado en un saber previo del mundo de la vida, el cual hace parte del conocimiento requerido para establecer buenas relaciones sociales. Hay un saber práctico, adquirido en medio del suelo social, que nos permite comprender los gestos de tristeza, alegría, depresión, sufrimiento o bienestar en el rostro. Vivimos inmersos en la comprensión y la interpretación de las expresiones de la vida psíquica de quienes nos rodean. Se trata de un saber común

compartido, distinto del científico, pero, al fin y al cabo, una forma de saber.

Este puede ser un modo de explicar la receptividad que logran en la gente común las películas que tratan estos temas, así como la provocación que generan. Es el caso de la película *Guasón*, que ha tenido gran audiencia y fue nominada a varios premios. Esta película valida las ideas de Wittgenstein acerca de la posibilidad de acceder a la comprensión del dolor psicológico y espiritual del ser humano y del significado que este tiene en la trayectoria de su vida, así como a la comprensión de los diversos estados de la vida psíquica. Toda persona medianamente culta comprende que Arthur tiene un trastorno primario del pensamiento. Todos entendemos sus expresiones de dolor físico y psíquico cuando es agredido y menospreciado; Arthur se comprime del dolor, su rostro expresa gran tristeza, tiene explosiones de risa/llanto y se impele a matar. Nuestra comprensión de estos episodios no es de primera persona, sino de tercera: es la comprensión del dolor del otro. No requerimos haber tenido un trastorno semejante para comprenderlo: tenemos un saber compartido que nos permite entender las escenas y la historia del personaje.

Compartimos la inteligencia narrativa, formada a través del juego de lenguaje de la narración, que nos capacita para configurar la historia que cuenta el filme, que integra los diversos episodios en una historia completa y que otorga una unidad al personaje a través de una trama, una unidad en la discontinuidad y la discordancia, en medio de los quiebres y los reveses de la vida. El problema psíquico de Arthur puede tener raíces genéticas y hereditarias; sin embargo, se ve desatado por los traumas de la historia de su vida, ligados al menosprecio: la relación familiar con su madre; el menosprecio por parte de su posible padre; los conflictos de la infancia, como la violación, el desprecio de los jefes y compañeros de trabajo, etcétera. La película pone en evidencia el carácter histórico y narrativo de la vida humana a la vez que muestra las consecuencias profundamente negativas del menosprecio en la formación del carácter y en el despliegue de los estados mentales. La situación de Arthur en su edad adulta es el fruto de una historia de vida. Además, deja ver la relación no causal determinada en la historia de la vida humana entre los diversos episodios y circunstancias. No hay una explicación causal estricta, cronológica, entre la infancia y el estado mental del adulto. No hay una ley causal que explique el hecho. Más bien existen diversas causas que confluyen en un estado mental y

permiten explicar comprensivamente la situación mental de Arthur. La explicación, en este caso, no es equivalente a la explicación causal de un proceso físico. Si en Arthur hablamos de un proceso psíquico, debemos hacerlo en otro sentido, en un sentido distinto al de la explicación causal física, teniendo en cuenta los diversos factores que inciden en la generación del trastorno mental y la manera en que las distintas formas de violencia y menosprecio incurren en la producción de las falencias mentales, así como las consecuencias que estos problemas tienen en la sociedad. En Arthur se desata su inclinación a la agresión y la violencia; su conciencia moral, los límites entre el bien y el mal se desvanecen. La película manifiesta los peligros de la frivolidad e insensibilidad hacia estos problemas humanos, así como la responsabilidad que tienen los líderes sociales que detentan el poder, quienes están en la obligación de entender y buscar caminos de prevención y protección.

La cinta pone en evidencia y casi hace un diagnóstico del estado mental colectivo de la sociedad. Pareciera que la población tuviera esquizofrenia, pues Arthur termina siendo la figura, el héroe que quiere ser seguido y en el que todos se sienten representados. De esta manera, el drama incita a la interpretación y nos lleva a pensar; conduce a los espectadores a examinar su propia vida, les invita a la autocomprensión, a la reflexión sobre sí mismos y la sociedad, sobre el mundo que hemos creado y sobre nuestra posición en él. Como pensaba Ricœur (2006), la obra narrativa enseña gracias a su poder comunicativo, e invita al espectador a observarse ante la obra a través de las figuras que le ofrece, recreadas de la vida práctica. El ser humano es el resultado de las obras mediante las cuales se ha leído, se ha visto, se ha imaginado y se ha pensado. La constitución del sí mismo de cada quien está atravesada por las obras de la cultura en que se ha visto representado y a través de las cuales se interpreta. Siguiendo a Wittgenstein, Ricœur avanza en la crítica de la postura egocéntrica a la luz del análisis de la asimetría entre la primera y la tercera persona y continúa trazando un puente entre la filosofía analítica y la hermenéutica.

## **Bibliografía**

- Betancur García, M. C. (2006). *Metáfora y ver como. La creación de sentido de la metáfora*. Universidad de Caldas.
- Budd, M. (1989). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Routledge.

- Chisholm, R. (1994). Act, Content and the Duck-Rabbit. En J. V. Canfield y S. G. Shanker (eds.), *Wittgenstein's Intentions*. (pp. 87-103). Garland Publishing.
- Churchland, P. (1994). *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*. McGraw Hill.
- Cornman, J. W., Lehrer, K. y Pappas, G. S. (2006). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. G. Castillo Espejel, E. Corral Peña y C. Martínez Urrea (trads.). UNAM.
- Crick, F. (2003). *La búsqueda científica del alma*. F. Páez de la Cadena Tortosa (trad.). Random House Mondadori.
- Descartes, R. (1980). *Obras escogidas*. E. de Olaso y T. Zwanck (trads.). Charcas.
- Edelman, G. (2004). *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. Yale University Press.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. F. Meler Ortí (trad.). Paidós.
- Gil de Pareja, J. L. (1992). *La filosofía de la psicología de Wittgenstein*. PPU.
- Hacker, J. (1993). *Wittgenstein. Meaning and Mind*. Blackwell.
- Hadot, P. (2004). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. M. Arranz (trad.). Pre-textos.
- Kenny, A. (1995). *Wittgenstein*. A. Deaño (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2000). *Metafísica de la mente*. F. Rodríguez Consuegra (trad.). Paidós.
- Krebs, V. (2003). El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en: A. Flórez, M. Holguín y R. Meléndez (eds.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. (pp. 261-288). Universidad Nacional de Colombia-Pontificia Universidad Javeriana-Siglo del Hombre Editores.
- Locke, J. (1973). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. E. O'Gorman (trad.). FCE.
- Moreno, K. (2011). Wittgenstein y la naturalización de la mente. *Tesis Psicológica*, 6(1), 183-200.
- Mulhall, S. (1990). *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. Routledge.
- Neurath, O. (1993). Propositiones protocolares. En A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. (pp. 205-212). L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel (trads.). FCE.
- Olvera, C. (2008). Wittgenstein y las objeciones a la primera persona. *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, 12(24), 49-86.

- Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind*. Oxford University Press.
- Pérez, M. A. (2006). Mente y relevancia. *Universitas Psychologica*, 5(2), 385-396.
- Ryle, G. (1975). *El concepto de lo mental*. E. Rabossi (trad.). Paidós.
- Phillips, T. y Scott, S. (2019). *Joker*. [Guasón]. [Película]. DC Films-Warner Bros. Pictures-Village Roadshow Pictures.
- Ricœur, P. (2000). *Historia y narratividad*. G. Aranzueque Sahuquillo (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2006). *Sí mismo como otro*. A. Neira Calvo (trad.). Siglo XXI.
- Sánchez, H. (2016). *Movimientos sociolingüísticos en las conversaciones terapéuticas*. Universidad de Caldas.
- Tortosa, F. y Civera, C. (2006). *Historia de la psicología*. McGraw Hill-Interamericana.
- Vicente Arregui, J. (1984). *Acción y sentido en Wittgenstein*. EUNSA.
- Wittgenstein, L. (1988). [III. FF.]. *Investigaciones filosóficas*. A. García Suárez y U. Moulines (trads.). Crítica.
- \_\_\_\_ (2006). [OFP]. *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. Dos volúmenes. L. F. Segura y C. Pereda (trads.). UNAM.
- \_\_\_\_ (2008). *Sobre la certeza*. J. L. Prades y V. Raga (trads.). Gedisa.



<http://doi.org/10.21555/top.v640.2032>

## Reflections on the Subjectivation Process. A General Analysis of Levinasian Phenomenology

Reflexiones sobre el proceso de subjetivación. Una  
lectura general de la fenomenología levinasiana

Hugo Martínez García  
Universidad de Guanajuato  
México  
hugarciamartinez@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2159-9780>

Recibido: 10 - 07 - 2020.

Aceptado: 10 - 10 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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



### Abstract

The aim of this paper is to propose a scheme of conscious life that allows us to recognize three constitutive moments of the Levinasian subjectivation process: *il y a*, *jouissance* and *éthique*. Presenting such moments will provide an understanding of subjectivity as a development which is done based on its relationship with transcendence. It will be seen that this term (*transcendence*) means, firstly, a relationship with sensitive outward experience and, subsequently, a relationship with the Other or an *ethics*. When describing the different stages indicated, not only the elements of nonobjective processes will be presented—a general reading of Levinasian phenomenology will also be provided by describing different moments that occur within the conscious life and constitute it.

*Keywords:* subjectivity; corporality; hypostasis; synthesis; intentionality.

### Resumen

El objetivo del presente artículo consiste en proponer un esquema de la vida consciente que permita reconocer tres instancias constitutivas del proceso de subjetivación que se colige de la fenomenología levinasiana: *hay (il y a)*, felicidad o gozo (*jouissance*), y ética (*éthique*). La exposición de tales momentos proporcionará una comprensión de la vida subjetiva como un desarrollo que se realiza en función de su relación con la trascendencia. Se verá que este término (*trascendencia*) significa, primero, una relación con la exterioridad sensible y, posteriormente, una relación con el Otro o *ética*. Al describir las diferentes etapas indicadas no solo se expondrán los elementos del proceso de subjetivación, sino que también se proporcionará una lectura general del quehacer fenomenológico levinasiano al describir diferentes momentos que ocurren al interior de la vida consciente, constituyéndola.

*Palabras clave:* subjetividad; corporalidad; hipóstasis; síntesis; intencionalidad.

## **Introducción. Estudio de las dimensiones más profundas de la conciencia**

La figura de Emmanuel Levinas ocupa un lugar central en la escuela fenomenológica francesa del siglo XX. Su pensamiento, sin embargo, debe ser caracterizado como un quehacer que, a pesar de ser deudor de la filosofía husserliana, no sigue al pie de la letra todo su desarrollo. Existen, incluso, diversos momentos en los que la crítica levinasiana se dirige a exponer las limitaciones que —desde su punto de vista— presenta el análisis intencional al dar cuenta de aquellas experiencias irreductibles a un esquema noético-noemático; considérese como ejemplo el tipo de ética *sui generis* que caracteriza a la obra levinasiana. Con ello en mente, cabe preguntar si el pensamiento levinasiano puede ser considerado como una investigación de corte fenomenológico al no desarrollarse a través de un análisis intencional y la explicitación de las síntesis que le son correlativas; planteado de otra manera: si la filosofía levinasiana no explicita estructuras intencionales, ¿qué la caracteriza como fenomenológica?

Para responder a esta interrogante debemos ampliar la comprensión del quehacer fenomenológico a partir de lo siguiente: ¿cuál es el objetivo del análisis intencional? Este no es otro que comprender los mecanismos y procesos a partir de los cuales la conciencia constituye unidades de sentido; se trata de comprender cómo la vida consciente llega a vivir un “mundo” significativo como consecuencia de su rendimiento. Si se considera lo anterior, puede comprenderse que la fenomenología es un estudio de la vida consciente que se vale del análisis intencional para tal fin. En ese sentido, cabe preguntar —y es aquí donde entra la caracterización fenomenológica de Levinas— hasta dónde llega el análisis intencional en la aclaración del funcionamiento de la conciencia. El estudio de la intencionalidad, ciertamente, permite explicitar diversas dinámicas sintéticas operadas por la vida consciente; tales dinámicas constituyen unidades de sentido de diversos tipos y variados grados de complejidad. A partir de ello, uno puede preguntar si todos los procesos y dinámicas que ocurren en el desarrollo de la conciencia se dejan comprender en función de la correlación noesis-noema. La respuesta que surge a esta cuestión, desde un marco de pensamiento levinasiano, es negativa; dicho de otra manera, las síntesis constituyentes de sentido

—a través de correlaciones noético-noemáticas— analizadas en el estudio de la intencionalidad no agotan los procesos y dinámicas que tienen lugar en el devenir de la vida consciente. Es a la luz de tal idea que debe comprenderse el señalamiento levinasiano hacia la intencionalidad husserliana. No se trata de desacreditar los innegables logros teóricos que la fenomenología del moravo nos ha legado. Se trata, más bien, de ofrecer un esquema de la vida consciente que no solo concede el justo lugar a las síntesis intencionales dentro del discurrir de la conciencia, sino que, además, reconoce que dentro de su mismo desarrollo sobrevienen movimientos y dinámicas cuya naturaleza no se deja describir a cabalidad como consecuencia de un presunto rendimiento intencional. El caso paradigmático que viene a la mente es el de la *ética*; sin embargo, dentro de la propia fenomenología de Levinas existen otros momentos que pueden ser comprendidos como una excedencia de sentido que rompe con las estructuras intencionales y la actividad sintética correlativa. Lo anterior permite ofrecer una caracterización del quehacer fenomenológico levinasiano: se trata, pues, de un estudio de la conciencia —o una apología de la subjetividad, como Levinas mismo lo expresa (cfr. Levinas, 2016, p. 19)— dirigida al análisis de sus capas más recónditas, en donde el lituano coloca no solo su *ética sui generis*, sino también los ámbitos de la sensibilidad y del *il y a*. Tal caracterización surge no solo de la lectura atenta de su obra, sino de una afirmación, entre otras, del mismo Levinas. En 1975 —al celebrarse el aniversario de la Universidad de Leyde— Levinas, respondiendo a Theodoro de Boer —quien le cuestionaba sobre su método, que remonta el análisis intencional hasta su origen— afirma:

*Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, aunque no haya reducción conforme a las reglas exigidas por Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana. El rasgo dominante [...] es que, al remontar de lo pensado hacia la plenitud del pensamiento mismo, descubrimos dimensiones de sentido siempre nuevas, sin que en ello haya ninguna implicación deductiva, dialéctica o de otro tipo. Es este análisis el que me parece la novedad husserliana, y el que, al margen de la metodología propia de Husserl, sigue siendo una adquisición duradera para todos; me refiero al hecho de que si, al partir de un tema, llego hasta las “maneras” en*

*que a él se accede, esta manera en que se accede a él resulta ser esencial para el sentido de ese mismo tema: nos revela todo un pasaje de horizontes que han sido olvidados y con los cuales lo que se muestra ya no tiene el sentido que tenía cuando uno lo consideraba directamente vuelto hacia él. La fenomenología no consiste en erigir los fenómenos en cosas en sí; consiste en remitir las cosas en sí al horizonte de su aparecer, de su fenomenalidad, en hacer aparecer el aparecer mismo por detrás de la quiddidad que aparece, aunque este aparecer no incruste sus modalidades en el sentido que entrega a la mirada. Esto es lo que queda, incluso si la intencionalidad ya no es considerada teórica, aun cuando ya no sea considerada acto. A partir de la tematización de lo humano, se abren dimensiones nuevas, esenciales para el sentido pensado. Todos los que así piensan y buscan esas dimensiones para hallar ese sentido practican la fenomenología (Levinas, 2001, pp. 124-125; cursivas mías).*

Lo anterior permite comprender el sentido de la fenomenología levinasiana<sup>1</sup> y caracterizar la dirección de sus desarrollos y análisis: se trata de explicitar las dimensiones de sentido más hondas de la vida subjetiva, sobre todo aquellas que —desde el punto de vista de Levinas— no se dejan tematizar en función de un estudio de la intencionalidad. Lo anterior no significa que la fenomenología levinasiana no conceda el lugar justo a las síntesis noético-noemáticas que, de hecho, permiten comprender y plantear el funcionamiento de variados procesos que ocurren en la conciencia. Más que señalar una deficiencia teórica o conceptual, Levinas indica que dentro de la constitución de la vida consciente —es decir, dentro del proceso de subjetivación— existen y ocurren dinámicas cuya naturaleza no puede ser comprendida o descrita estudiando, solamente, las síntesis intencionales de la conciencia. Su fenomenología, pues, se consagra al estudio de las capas más profundas en las cuales tiene origen no solo el sentido del “mundo”, sino también el advenimiento de la subjetividad. De tal manera, es posible proponer

---

<sup>1</sup> Cabe tener presente que hay lecturas en las cuales el pensamiento levinasiano es interpretado de una manera totalmente ajena a la fenomenología (cfr. Feron, 1992, pp. 168- 178). No obstante, debe considerarse que la lectura contraria también es defendida y en tal marco se realiza este trabajo.

un esquema de la vida consciente que no se agote en el estudio de la intencionalidad y que, por el contrario, remita al horizonte que la sostiene.<sup>2</sup> La exposición de tal esquema coincide con una interpretación

---

<sup>2</sup> Al caracterizar a la fenomenología levinasiana como un quehacer que se extiende más allá del análisis intencional, vale la pena atender a las siguientes cuestiones: ¿la descripción fenomenológica levinasiana tiene como punto de apoyo la intuición?, ¿es fiel la fenomenología levinasiana al *dictum* de la fenomenología “A las cosas mismas”?, ¿es la fenomenología ética de Levinas, más que producto de la intuición, resultado de una deducción? Por otra parte, cabe indicar que el *dictum* “A las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*) ha sido, a lo largo de la tradición, identificado, casi de manera inmediata, con el quehacer fenomenológico y, en concreto, con la postura fenomenológica husserliana. A pesar de tal tendencia, existen motivos a partir de los cuales es posible indicar una falta de comprensión del *dictum* mismo, así como de su inmediata vinculación con la fenomenología. Indiquemos, primeramente, que no se trata de negar toda posible relación del *dictum* con la fenomenología, sino, más bien, de establecerla en su justa dimensión. Para comprender un tanto mejor su sentido, Zirión apunta que habría que remitirlo, de entrada, al contexto histórico en el cual es pronunciado por Husserl, a saber: un horizonte neokantiano en el que sus partidarios proclamaban “De vuelta a Kant” (*Zürück zu Kant*) como consigna de la labor filosófica. En tal marco, Husserl pronunciaba “A las cosas mismas” como respuesta a un ambiente filosófico neokantiano; sin embargo, el sentido —o las intenciones implícitas en el *dictum*— va más allá de esta primera respuesta e indica, sobre todo, la búsqueda de un camino que establezca a la filosofía como una labor científica. “A las cosas mismas”, en ese tenor, debe ser comprendida como una sentencia que remarca el compromiso que toda búsqueda de conocimiento científico adquiere al consagrarse al examen de su correspondiente objeto; debe ser este último, como es sabido, quien dicte las diferentes metodologías que constituyen los diferentes campos de estudio de la labor científica. Con relación a lo anterior, Zirión acusa un matiz ético inherente al *dictum* mismo: se trata del compromiso que la praxis científica adquiere y que consiste en dejarse guiar por las particularidades del objeto en cuestión; dicho de otra manera, se trata de que la ciencia se realice con fundamento en la *evidencia* y no en prejuicios o constructos abstractos de cualquier índole. En ese sentido, la intuición resulta parte esencial de lo que expresa el *dictum*, así como parte esencial de lo que da a una investigación su estatus de ciencia. El matiz ético consiste, pues, en la responsabilidad que toda ciencia tiene de fundar sus investigaciones en la evidencia. Ahora bien, con lo anterior en mente, el *dictum*, como señala Zirión puede bien ser relacionado con prácticamente cualquier empresa científica, considerando, ciertamente, las diferentes formas y grados de intuición que a cada labor científica corresponde; en tal caso, “A las cosas

del proceso de subjetivación que puede ser encontrado en la obra levinasiana; es decir, se trata de comprender las dinámicas que llevan a la subjetividad a constituirse tal cual es.

## I. El *hay* y el inicio de la subjetivación

*De la existencia al existente* es parte de la producción temprana de Emmanuel Levinas. Fue publicado en 1947; parte de los análisis ahí desarrollados fueron escritos mientras Levinas se encontraba en el campo de prisioneros de la región de Hannover, en el Stalag XI-B.<sup>3</sup> La influencia heideggeriana de la obra es notable, al punto de que el segundo maestro de Friburgo parece la figura a interpelar. Este hecho no debe distraer de la postura propia de Levinas ni de su originalidad, que acaso utiliza la figura y pensamiento de su segundo mentor alemán como pretexto para exponer su propia investigación (cfr. Levinas, 2000, p. 19). El libro resulta importante para el rastreo del proceso de subjetivación porque en él pueden encontrarse los planteamientos de juventud relativos al problema orbitando, en este caso, en torno a la correlación existencia-existente. La exposición es compleja, densa, quizás no tanto a causa de la pluma de Levinas sino por lo complicado de los temas expuestos:

---

mismas” posee un carácter general y formal que señala, principalmente, la necesidad de recuperar y acentuar el espíritu científico que debería guiar toda investigación; el *dictum*, en ese sentido, busca recuperar el fundamento y la responsabilidad que le es inherente a toda ciencia. Es preciso indicar también que el significado general y formal de la máxima se pierde cuando se la relaciona con una práctica científica concreta; en tal caso, “A las cosas mismas” ya señala un objeto determinado y particular dentro de un campo de estudio e investigación delimitado. Este segundo modo de comprender el *dictum* es el que atañe a la fenomenología en cuanto su objeto ya se encuentra señalado a partir del análisis intencional; la fenomenología, en ese sentido, resulta solo un modo de concretar la formalidad que expresa la máxima (cfr. Ziri6n y Xolocotzi, 2018). Por otra parte, cabe apuntar tambi6n que, si la fenomenol6gía levinasiana no se funda en la intuici6n, su filosofía podría ser interpretada como un tipo de fenomenol6gía constructiva, en el caso de que los momentos descritos —como la 6tica— no fueran tanto intuitivos, sino deducidos o implicados (cfr. San Martín, 1990).

<sup>3</sup> Como es sabido, Levinas vivi6 en carne propia la violencia de la Segunda Guerra Mundial. En 1940 —año en que fue hecho prisionero— formaba parte de la 2.ª oficina del Estado Mayor del 10.º ej6rcito en calidad de intérprete militar (cfr. Malka, 2006, pp. 64-78).

explicar lo real siempre ha sido una tarea exigente; explicar la génesis del sujeto no lo es menos.

Para exponer el problema cabe considerar, brevemente, el papel del “mundo” en el planteamiento fenomenológico. Su sentido remite, de manera natural, al horizonte en el que ocurre la vida singular de cada cual; decir que toda actividad o acontecer de la vida se lleva a cabo en el escenario del “mundo” es un hecho asequible a cualquiera y comprobable en la cotidianidad. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico —y fenomenológico— el horizonte del “mundo” no es solo el telón de fondo del acontecer, sino que su sentido será siempre analizado y estudiado en función de su relación con la conciencia. Dicho de otra manera, existe una correlación intencional y estructural entre conciencia y “mundo” (cfr. Levinas, 2006, pp. 57-58; 2004, pp. 65-80). Esto significa que, a partir de su rendimiento intencional, la conciencia constituye el horizonte del “mundo”,<sup>4</sup> dotándole de sentido;<sup>5</sup> el análisis fenomenológico explicará, precisamente, las estructuras intencionales que, imbricadas unas con otras, efectúan tal constitución. De tal manera, cuando se dice que la *intencionalidad* remite al hecho de que la conciencia siempre tiene un objeto como correlato, puede interpretarse también —considerando la imbricación compleja de síntesis pertinentes— en el sentido de que el “mundo” es el correlato de la conciencia.

Téngase lo anterior presente para introducir la siguiente cuestión: el análisis intencional —al explicitar los rendimientos que la conciencia ha efectuado para constituir un “mundo” — parece partir del hecho de que ya hay un “mundo” dado y constituido que debe ser estudiado, comprendido o analizado. Tal asunción resulta totalmente pertinente; sin embargo, no agota las posibilidades del quehacer filosófico. Por el contrario: abre la posibilidad de preguntar por el origen y la génesis de tal “mundo” y de su correlativa subjetividad. Es en tal marco que se introduce el estudio del proceso de subjetivación. Ahora bien, como ya se indicó, la fenomenología levinasiana se encuentra dirigida al estudio de las dimensiones más profundas de la vida consciente, en relación con lo cual cabe preguntar: ¿cómo realizar tal tipo de análisis?

---

<sup>4</sup> El término “mundo” en este artículo se comprende como horizonte de sentido en cuanto correlato de la conciencia y constituido por esta.

<sup>5</sup> “Otra manera de expresar la intencionalidad es decir que es el origen mismo del ‘sentido’. El sentido es aquello por lo que un exterior está ya ajustado y se refiere a lo interior” (Levinas, 2000, p. 61).

Para responder, debe tenerse en mente la apropiación que Levinas hace de la reducción fenomenológica<sup>6</sup> aprendida de Husserl. Como es sabido, la *epoché* fenomenológica indica el momento en que la vida consciente toma distancia frente al “mundo” de la experiencia vivida en actitud natural; una vez que se ha adquirido tal distancia, se abre la posibilidad de “tomar” los contenidos de conciencia (*vivencias*) y estudiarlos como unidades de sentido (análisis intencional). Ahora bien, en relación con lo anterior, la fenomenología levinasiana parece operar una tensión radical hasta el punto de que las unidades de sentido que revela el análisis intencional dejan de ser el objeto de estudio propio de su fenomenología. En esa dirección, la fenomenología levinasiana parece plantear, más bien, lo siguiente: ¿qué procesos y dinámicas acontecen en la vida consciente aun “antes” de que se haya efectuado la constitución de cualquier unidad de sentido?; ¿qué ocurre “antes” de la constitución intencional del “mundo”? La fenomenología levinasiana ofrece respuestas a tales cuestiones y, al hacerlo, proporciona también un complejo esquema del proceso de subjetivación. Cabe notar que, a pesar de no retomar el método fenomenológico al pie de la letra, Levinas no deja de ser consciente de la pertinencia de este para sus intereses teóricos y filosóficos (cfr. Levinas, 2005, pp. 67-75). En ese sentido, su fenomenología se realiza —a pesar de no afirmarlo explícitamente— bajo la distancia teórica que la *epoché* fenomenológica provee:<sup>7</sup>

La reducción fenomenológica de Husserl, la famosa *epoché*, vuelve a encontrar así para nosotros su

---

<sup>6</sup> “La reducción fenomenológica abriría por detrás de la visión ingenua de las cosas el campo de una experiencia radical que dejaría aparecer a la realidad en su estructura última. [...] Este ámbito de los hechos trascendentales que abriría la visión de las esencias o la reducción fenomenológica exige una manera de ser tratado que constituye algo así como el ‘fraseado’ de la investigación fenomenológica. La obra husserliana proporciona antes el prototipo que la tecnología de esta *manera*” (Levinas, 2005, p. 165).

<sup>7</sup> “Ésta es la razón [que la conciencia trascendental no opere como mera técnica sobre objetos ya constituidos, es decir: en actitud natural] de que la ‘puesta entre paréntesis’ no sea un proceso provisional que posteriormente permita reunir con certeza a la realidad, sino una actitud definitiva. *La reducción es aquí una revolución interior, antes que una búsqueda de certezas, una manera para el espíritu de existir conforme a su vocación y, en suma, de ser libre respecto del mundo*” (Levinas, 2005, pp. 72-73; cursivas mías).



significación. Ella reside en la separación que señala entre el destino del hombre en el mundo, donde hay siempre objetos dados como seres y acciones que llevar a cabo, —y la posibilidad de suspender esa “tesis de la actitud natural”, de empezar una reflexión filosófica propiamente dicha y donde el sentido de la “actitud natural” como tal —es decir, del mundo— puede volver a encontrarse. No es en el mundo donde podemos decir el mundo (Levinas, 2000, pp. 53-54).

Se trata, pues, de indicar que para comprender el sentido del “mundo” es necesario estudiar las dinámicas que han permitido su constitución desde la distancia teórica pertinente. Asumiendo lo anterior —entrando ya al análisis del proceso de subjetivación— es posible plantear lo siguiente: aceptando el hecho de que mundo y conciencia se encuentran constituidos (ya dados) como tales, cabe suponer que la pregunta por el origen de la conciencia —de la subjetividad— debe remitir, necesariamente, a un punto en el que tal constitución no se haya efectuado; es decir, una investigación fenomenológica sobre el proceso de subjetivación —que, en su primer momento, se consagra a la pregunta por la génesis de la subjetividad— dirige su atención a un momento en el que la correlación intencional conciencia-mundo aún no guía el análisis fenomenológico; con ello en mente, cabe preguntar: ¿qué puede haber antes de tal correlación? Es como respuesta a tal cuestión que Levinas postula la noción del *hay* (*il y a*):

El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el “ser en general”. No tomamos esa noción a partir de un “ente” cualquiera —cosas exteriores o mundo interior—.

El *hay* trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso, no hace posible esa distinción. La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa. La distinción sujeto-objeto, a través de la cual abordamos los existentes, no es el punto de partida de una meditación que aborde el ser en general (Levinas, 2000, pp. 77).

La metodología levinasiana pretende extender el alcance de la *epojé* fenomenológica hasta más allá del horizonte del “mundo” preguntando, incluso, qué hay “antes” de este. No se trata ya de

objetivar el flujo vivencial de la conciencia para estudiar la constitución de las unidades de sentido que en él tienen cabida; antes bien, se trata de comprender las condiciones que posibilitan el advenimiento de tal flujo y de las configuraciones sintéticas que este propicia. En esa dirección, la fenomenología levinasiana presenta su cara existencialista al poner sobre la mesa la problemática del “ser en general” y su correlación con la aparición de la subjetividad. En tal marco, Levinas ofrece la exposición del mero hecho de que *hay existencia* comprendiéndolo de un modo impersonal y planteándolo como ajeno a la constitución de un sujeto que la experimente. Es decir, si para el análisis intencional la experiencia de un objeto remite, necesariamente, al sujeto que la vive (noema de una noesis), el hecho del “hay” (*il y a*) se realiza como pura existencia sin sujeto alguno; más aún, se realiza sin siquiera la remisión a un ente cualquiera que se preste a determinación lingüística o de ningún tipo. El “hay” impersonal es la ambigüedad absoluta, la indeterminación primigenia de la que habrá de surgir el orden y el “mundo”; se trata, pues, de un momento ajeno a toda síntesis:

*Hay*, forma impersonal, como “llueve” o “hace calor”. Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior —si nos atenemos a ese término— permanece sin correlación alguna con un interior. No está dado. No es ya mundo. Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que se participa se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. El ser permanece como un campo de fuerza, como un pasado ambiente que no pertenece a nadie, pero permanece como universal, retornando al seno mismo de la negación que lo aparta, y en todos los grados de esa negación (Levinas, 2000, p. 78).

Recordemos que se trata de una investigación de orden fenomenológico, por lo que el acusar la invalidez del “mundo” en la cita anterior debe comprenderse como el correlato de la conciencia que es constituido como unidad de sentido. Más aún, la puesta en cuestión de tal “mundo” extiende su alcance hasta la propia subjetividad, de tal suerte que sobre los dos polos de la correlación intencional se opera

un desvanecimiento de toda actividad sintética y constitutiva para explicitar el *factum* puro e irrefutable de la existencia: Levinas lo llama *il y a*. Al habilitar el análisis de tal instancia, el estudio fenomenológico de la vida consciente —en la postura levinasiana— pone sobre la mesa una dimensión de profundidad en la que no solo no se encuentra ninguna objetividad constituida, sino que ni siquiera ha ocurrido el advenimiento de la subjetividad aun en sus formas más primigenias. Es decir, en el acontecimiento indeterminado del *hay* no ha devenido aún sujeto alguno que experimente y se consagre como dueño de sus vivencias. En el suceso impersonal de la existencia —del *hay*— no hay un “mundo” y, correlativamente, tampoco se ha constituido un ego en ninguna de sus formas; la vida consciente no ha llegado aún a configurarse como flujo temporal idéntico.

A la luz de lo anterior cabe preguntar lo siguiente: ¿cómo o en qué momento surge un flujo temporal (una conciencia) dentro de la indeterminación del *hay*? A tal respecto, el análisis levinasiano indica como respuesta un punto en el cual —en el horizonte indeterminado del *hay*— se opera una iteración primera y originaria; es decir, se trata de un desgajamiento de la existencia con relación a sí misma que tiene como resultado el advenimiento de un *existente*. Cabe aquí indicar que este *existente* no se identifica inmediatamente con el flujo temporal que terminará por constituir, en su momento, a un ego dueño de sus propias vivencias; es, más bien, la condición de posibilidad de estos. Se trata, sobre todo, de indicar que el movimiento por el cual el ser —en su modalidad de una existencia indeterminada o *hay*— se desfasa con relación a sí mismo y tiene como resultado un *existente* que asume, precisamente, la *existencia* que lo abraza inexorablemente. Es este el primer acontecimiento ontológico que cabe explicitar en el advenimiento de una subjetividad: el *instante* en el cual en la *existencia* anónima, por obra de una iteración originaria, nace un *existente* comprometiéndose con la *existencia* que pierde su anonimato.

Ahora bien, cabe diferenciar esta primera *iteración* de una conciencia ya comprendida como un flujo temporal unitario por la siguiente razón: al desarrollar el análisis concerniente al *instante*,<sup>8</sup> Levinas indica principalmente el surgimiento de una singularidad *existente*, es decir,

---

<sup>8</sup> Al utilizar en la exposición de este apartado los términos *instante* o *presente*, se estará refiriendo al momento en el cual el existente asume y se compromete con la existencia en función de la iteración primera recién descrita.

de una posición ontológica que funge como condición de posibilidad de la génesis de sentido, si bien esto último ocurrirá en la dimensión ontológica pertinente. La descripción levinasiana del *instante* señala, sola y únicamente, una iteración originaria, un repliegue primario del ser sobre sí mismo que tiene como consecuencia el nacimiento de una singularidad que acaso aún no cabe identificar como conciencia a causa de que no se trata propiamente de un flujo temporal. Dicho de otra manera, el *instante*, en cuanto tal, no se trasciende ni en una dirección retencional ni en una dirección protencional; su función ontológica radica, principalmente, en establecer una posición:

Con respecto al acontecimiento de la posición, no hay ninguna preexistencia del sujeto. El acto de la posición no se despliega en alguna dimensión de la que sacaría su origen, surge en el mismo punto donde actúa. [...] El acto se trasciende. *El acto de la posición no se trasciende.* Ese esfuerzo que no se trasciende constituye el presente o el "yo". *A la noción de existencia [...] oponemos la noción de un ser cuyo advenimiento mismo es un repliegue en sí, que, en cierto sentido, contra el extatismo del pensamiento contemporáneo, es una sustancia* (Levinas, 2000, p. 111).

Aunque no lo hace explícitamente, al señalar que el *instante* de *posición* no se trasciende, Levinas parece distinguirlo de la estructura del "presente viviente", siendo que este último posee un lugar distinto en el proceso de subjetivación ya correlativo de procesos sintéticos. Puede decirse, entonces, que el *instante* funge como condición de posibilidad de las síntesis que darán origen a una conciencia como flujo temporal unitario e idéntico. De tal manera, el *instante* en el cual el *existente* asume la *existencia* provee de la posición originaria a una singularidad que — en la dimensión pertinente— se constituirá como conciencia y —en su momento— como ego empírico y trascendental. A la luz del espíritu de la fenomenología levinasiana, es decir, en la búsqueda de las dimensiones más profundas de la vida consciente, puede postularse como primer momento del proceso de subjetivación el *instante*, comprendido como una iteración originaria en función de la cual una singularidad asume su existencia. Recalco que la relevancia de este momento no es menor,

---

Cabe distinguir este uso, como se verá, del presente viviente, que ya remite a movimientos sintéticos en la vida consciente.

puesto que señala una posible respuesta a la pregunta por el origen de la vida consciente. En ese sentido, mi hipótesis relativa a su advenimiento —basada en mi lectura de Levinas— se enuncia como sigue: *el surgimiento de la vida consciente se realiza a partir de una iteración de la vida sobre sí misma; es tal iteración originaria la que da pauta a la constitución de un flujo temporal unitario* —es decir, a una conciencia comprendida ya en un marco fenomenológico—. <sup>9</sup>

El acontecimiento ontológico por el cual la *existencia* es asumida y, al mismo tiempo, se origina la conciencia es llamado por Levinas *hipóstasis*. Tal término resume las dinámicas propias del proceso de subjetivación descritas hasta ahora: desde la indicación omnipresente del *hay* indeterminado hasta el surgimiento en él de una iteración originaria, es decir, de un *existente*. En ese sentido, la *hipóstasis* y sus correspondientes procesos dan cuenta de una primera etapa del proceso de subjetivación que se colige de la fenomenología levinasiana. Así:

Buscábamos la aparición misma del sustantivo. Y para indicar esa aparición hemos recuperado el término *hipóstasis* que, en la historia de la filosofía, designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente. [...] Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente —lo que es— es sujeto del verbo *ser* y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien que asume el ser, en adelante, su ser (Levinas, 2000, p.113).

---

<sup>9</sup> Recuérdese que, para la fenomenología husserliana, la conciencia es primordialmente tiempo. La conciencia se estructura como un flujo temporal en función del cual se ordena la experiencia del mundo a partir de la constitución de unidades de sentido; estas unidades significativas (vivencias) son, pues, el resultado del rendimiento intencional de la conciencia (Husserl, 2002). La cuestión aquí desarrollada es otra y pregunta, más bien, cuál es el origen del flujo temporal de la conciencia; en ese sentido, la postura levinasiana señala la génesis de la conciencia comprendida como flujo temporal.

Para cerrar este apartado e introducir el siguiente, cabe apuntar que las dinámicas hasta ahora descritas parecen moverse en un plano de exposición demasiado abstracto: ¿dónde ocurren tales movimientos de la conciencia, de apropiación del ser, etcétera? En relación con ello, considérese que en la hipóstasis no solo surge el dominio privado de la vida que se repliega sobre sí asumiendo su existencia, sino que, correlativamente, surge una posición,<sup>10</sup> es decir, un lugar desde el cual se operarán los ordenamientos sintéticos correspondientes a la génesis de sentido. Tal posición remite al papel y función ontológica de la corporalidad.<sup>11</sup>

## II. Corporalidad y sensibilidad

El surgimiento de una *posición* corresponde, dentro del proceso de subjetivación, al momento en que emerge una vida idéntica; funge, pues, como principio de identificación. Es importante, sin embargo, situar este momento del proceso en el nivel ontológico adecuado y distinguirlo de lo que será una conciencia en cuanto que flujo temporal idéntico, que es ya un estadio “posterior” dentro del mismo desarrollo. De tal manera, la *posición* descrita no debe comprenderse aún en función de dinámicas intencionales; en ese sentido, Levinas acusa la existencia de un tipo de conciencia no intencional que funge, incluso, como condición de posibilidad de lo que, en su momento, serán las dinámicas propias del rendimiento intencional. Se trata de una instancia de carácter prerreflexivo, prelingüístico y preconceptual que acompaña de manera

---

<sup>10</sup> “Mediante la posición en el *hay* anónimo se afirma un sujeto. Afirmación en el sentido etimológico del término, posición sobre un terreno firme, sobre una base, condicionamiento, fundamento” (Levinas, 2000. p. 112).

<sup>11</sup> “El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia, que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber. Se trata de algo que contrasta con el saber, es una condición. El saber del saber está igualmente aquí, sale, de alguna manera, de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza. El pensamiento, que se expande instantáneamente en el mundo, conserva una posibilidad de recogerse en el *aquí* del que aquél no está desligado nunca. [...] *La localización de la conciencia no es subjetiva, sino la subjetivación del sujeto*” (Levinas, 2000, pp. 95-95; cursivas mías).

implícita a todo lo que propiamente puede llamarse *acto*.<sup>12</sup> Ahora bien, en relación con lo que se expuso en el apartado previo relativo al surgimiento de la hipóstasis, es menester la siguiente precisión: las dinámicas arriba descritas sobre un tipo de iteración que da origen a la conciencia no remiten a una dimensión fundada en las operaciones sintéticas de esta; remiten, más bien, a la pregunta por el origen de tales síntesis y, en concreto, preguntan por un tipo de movimiento originario (iteración) del cual nacerá la conciencia —en cuanto flujo temporal que realizará síntesis de varios tipos—; se trata de la hipóstasis. En ese sentido, la hipóstasis puede comprenderse como la “primer síntesis” de carácter pasivo y fundamental que dará lugar a otras formas sintéticas. Este apartado asume que tal iteración originaria ya ha tenido lugar; de tal manera, la exposición siguiente remite a una dimensión en la que opera este elemento sintético de carácter pasivo.<sup>13</sup> Así, la mala conciencia (o conciencia no intencional) levinasiana refiere a un principio de identidad originario que opera en un nivel ontológico pasivo,<sup>14</sup> pero aún distinto de las síntesis constituyentes de unidades de sentido —en cuanto objetividades ya constituidas— susceptibles de explicitación a través de la reflexión; se trata, solamente, de la “certeza” implícita de la propia vida que toda actividad intencional supone, un “sentir-se” prerreflexivo y prelingüístico que no se deja conceptualizar<sup>15</sup> a condición

---

<sup>12</sup> El concepto de *acto* puede comprenderse como: “un yo ‘EN VIGILIA’ [,] como un yo que, dentro de su corriente de vivencias, ejecuta continuamente la conciencia en la forma específica del *cogito* [...]” (Husserl, 2013, p. 154).

<sup>13</sup> La distinción entre pasividad y actividad es uno de los ejes de la fenomenología husserliana; ambos remiten, sin embargo, a procesos sintéticos. La dimensión pasiva de la conciencia remite a aquellos procesos que configuran la experiencia sin el acompañamiento atento de la conciencia en cuestión; por ejemplo, la constitución del espacio en que me muevo. La dimensión activa, por su parte, remite a aquellos procesos sintéticos en los que la conciencia se encuentra comprometida actualmente; por ejemplo, la emisión de un discurso o de un juicio (cfr. Husserl, 2001).

<sup>14</sup> Si se puede hablar de una forma sintética aquí, ocurriría solo del lado noético de la intencionalidad; sin embargo, esto no sería del todo preciso, ya que tal intención, como se verá, no se dirige a objetos, sino solo a cualidades puras.

<sup>15</sup> “La conciencia pre-reflexiva, no-intencional, no puede describirse como toma de conciencia de esta pasividad, como si en ella pudiera distinguirse la reflexión de un sujeto situado en una suerte de ‘nominativo declinable’, seguro de su derecho inalienable al ser y que ‘dominase’ la timidez de lo no-intencional

de haber tomado la distancia teórica pertinente, que, paradójicamente, no lo entrega tal cual es:

Pero una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también — indirectamente y como por añadidura— conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus propios actos de representación, conciencia de la actividad mental. Una conciencia, no obstante, indirecta, inmediata pero sin perspectiva intencional, implícita y de mero acompañamiento. Esta no-intencionalidad ha de distinguirse de la percepción interior en la que sería susceptible de convertirse (Levinas, 1993, p. 155).

El señalamiento de una mala conciencia o conciencia no intencional indica una relación originaria y prereflexiva de la vida consciente consigo misma (cfr. Levinas, 1998, pp. 80-91); esta operará durante todo su desarrollo y en la ejecución de todos sus procesos. Aunque Levinas no lo indica explícitamente, en mi interpretación sostengo que esta función de acompañamiento y fundamento se encuentra anclada en la dimensión sensible de la conciencia y sus dinámicas; más aún, en esta misma dimensión de sensibilidad puede rastrearse y concretarse el origen de la iteración originaria descrito en el apartado anterior. En ese sentido, la corporalidad adquiere un papel preponderante en el proceso de subjetivación levinasiano, permitiendo concretar las descripciones realizadas arriba en función de los conceptos de *hay* y de *hipóstasis*. En tal marco, Levinas puede ser colocado dentro del grupo de fenomenólogos que reconocen el rol ontológico que la sensibilidad y la corporalidad cumplen en la constitución de lo real y, en el marco de este artículo, en el proceso de subjetivación. Así pues, cabe continuar el análisis introduciendo la siguiente cuestión: ¿cuál es el papel que cumple la corporalidad en el advenimiento de la subjetividad? A partir de la lectura de la fenomenología levinasiana, puede afirmarse que los procesos y dinámicas en función de los cuales la subjetividad se constituye a sí misma como vida individual se llevan a cabo gracias

---

como una infancia del espíritu que habría que superar o un acceso de debilidad en un psiquismo impasible. Lo no-intencional es por principio pasividad, el acusativo es con toda seguridad su primer 'caso'" (Levinas, 1993, p. 157).



a las funciones sensibles ancladas en la corporalidad. Dicho de otra manera, la iteración originaria descrita anteriormente, y que culmina en la posición señalada por la *hipóstasis*, se concreta en virtud de los movimientos llevados a cabo en la dimensión perteneciente a la sensibilidad. Levinas utiliza los términos *disfrute*, *disfrutar*<sup>16</sup> y derivados para describir las particularidades y complejidades de la vida sensible. Cabe señalar que la estructura principal que realiza esta dimensión es descrita como “vivir de...”; con relación a ello, Levinas parece establecer una suerte de contraste de cara a la estructura intencional con que la conciencia es descrita en el discurso husserliano, a saber, “conciencia de...”. Tal contraste, entre otros, permite comprender en qué sentido la fenomenología levinasiana se presenta como un ejercicio que señala las limitaciones del análisis intencional. En ese sentido, cabe indicar que, si bien en la dimensión propiamente intencional de la conciencia se llevan a cabo síntesis constituyentes de unidades de sentido, la dimensión sensible que Levinas analiza, y que aquí se acentúa, remite a una dimensión distinta en la que tales síntesis no se han llevado a cabo o no son la pauta que guía la experiencia. Se trata, pues, de una dimensión más profunda de la vida en la que la conciencia encuentra su génesis. Para ver con mayor detalle esta situación, considérese el papel del cuerpo en cuanto localización de la conciencia; se trata de explicitar que este realiza una relación originaria con la exterioridad y la trascendencia que, sin negar la dimensión ontológica de la intencionalidad, no depende de sus rendimientos. Dicho de otra manera: antes de constituir el sentido del “mundo”, se asume y se afirma la exterioridad de lo real viviéndola a través del “vivir de...” de la sensibilidad:

La intencionalidad del disfrute puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en atenerse a la exterioridad que el método trascendental [...] suspende. Atenerse a la exterioridad no equivale sencillamente a afirmar el mundo, sino a plantarse o ponerse corporalmente en él. El cuerpo es la

---

<sup>16</sup> Los términos que Levinas utiliza en francés para describir las dinámicas de la sensibilidad son: *jouissance*, *joie* y derivados (cfr. Levinas, 1971). García-Baró los traduce como *disfrute* y en algunos fragmentos como *felicidad* o *gozo* (cfr. Levinas, 2016). En una traducción anterior, realizada por Daniel E. Guilloit, el término principal utilizado era el de *gozo* (cfr. Levinas, 2002).

elevación, pero es también todo el peso de la posición. El cuerpo desnudo e indigente es lo que identifica el *centro* del mundo que él percibe [...]. El cuerpo indigente y desnudo no es una cosa entre cosas y que yo “constituyo”, o que veo yo en Dios en relación con un pensamiento; ni es el instrumento de un pensamiento gestual del que la teoría sencillamente señalaría un límite. El cuerpo [...] es el girar mismo —irreducible a un pensamiento— de la representación a vida [...]. Su indigencia, sus necesidades, afirman “la exterioridad” como no constituida, como antes de toda afirmación (Levinas, 2016, p. 137).

Para considerar con mayor precisión la relación que la corporalidad establece con la exterioridad, considérese que en el apartado previo se expuso la noción de *hay* en cuanto horizonte de lo indeterminado. En el espíritu de concretar lo recién citado, cabe añadir ahora que la indeterminación del *hay* se realiza en el ámbito de la sensibilidad: se trata de un horizonte caótico de sensaciones que abrazan prácticamente todos los contenidos de la vida. En ese sentido, “vivir de...”<sup>17</sup> —es decir, la

---

<sup>17</sup> En vista de que este artículo analiza el proceso de subjetivación levinasiano, se acentúa la relación que el “vivir de...” tiene con la experiencia sensible; sin embargo, esta dimensión no agota su sentido. El “vivir de...” se relaciona no solo con la sensibilidad que colma a la vida, sino que remite a todos los contenidos de la conciencia en cuanto fungen, precisamente, como contenido de su vida; es decir, cualquier tipo de afección o actividad remitirá, necesariamente, a una vida en la cual llevarse a cabo, y se realizará, por lo tanto y solamente, en el marco de esta vida. Incluso aquellos impulsos que pudieran ir en contra, como el suicidio, tendrán como condición de posibilidad la vida que pretenden negar y se realizarán solo en el marco de aquella. Levinas llama a esta estructura ontológica *amor a la vida*, y compete a todo lo que una vida consciente pueda englobar como su contenido. Se trata de una relación más originaria con lo real que la “mundanidad del mundo” heideggeriana, en la que el “útil” adquiere sentido en función de un fin y como parte de la red de relaciones en la que aparece. Con ello en mente, Levinas indica —de cara a Heidegger— que existen estructuras ontológicas más originarias y fundamentales que las descritas por el filósofo alemán en su analítica existencial. Cabe aclarar que en este trabajo solo se desarrolla la dimensión del “vivir de...” relativa a la sensibilidad por su papel en el proceso de subjetivación y en cuanto al surgimiento de la conciencia. La dimensión del “vivir de...” que se relaciona con objetividades ya

relación de la vida con la exterioridad en este nivel ontológico— remite al baño de afecciones sensibles al que todo cuerpo se encuentra sometido de manera perpetua. Lo sensible que se entrega como indeterminación es categorizado por Levinas como el *elemento*:<sup>18</sup> “La sensibilidad pone en relación con una pura cualidad sin soporte: con el elemento. La sensibilidad es disfrute. El ser sensible, el cuerpo, concreta esta manera de ser, que consiste en encontrar una condición en lo que, por otra parte, puede aparecer como objeto de pensamiento, como algo sencillamente constituido” (Levinas, 2016, p. 148; cursivas mías). La noción de *disfrute*<sup>19</sup> indica, pues, el contenido de la sensibilidad antes de prestarse a una intención objetivadora y constituyente;<sup>20</sup> de tal manera, su dignidad ontológica

---

constituidas corresponde a otra dimensión ontológica correlativa de procesos sintéticos intencionales (cfr. Levinas, 2016, pp. 159-161).

<sup>18</sup> “Digamos toda la verdad: el elemento no tiene cara alguna. No es posible abordarlo. La relación adecuada a su esencia lo descubre precisamente como un medio: en él bañamos, estamos sumergidos en él. Al elemento le soy siempre interior” (Levinas, 2016, p. 142).

<sup>19</sup> El *disfrute* cumple otra función en la fenomenología levinasiana además de su relación, aquí indicada, con la sensibilidad. Esta noción remite a todos los contenidos de la vida, por lo que, en un plano ontológico en el que ya se han constituido unidades de sentido, estos también se prestan al *disfrute* en cuanto contenidos de aquella; de tal manera, incluso el “útil” heideggeriano poseería un sentido más originario y fundamental como contenido de la vida y del *disfrute* que aquel que se le atribuye como herramienta solo comprendida en función de su finalidad; este segundo sentido sería, pues, secundario con relación al primero (cfr. Levinas, 2016, p. 144, nota 17).

<sup>20</sup> La influencia de Husserl en la postura levinasiana sobre la sensibilidad es patente. En *Intencionalidad y metafísica*, al hacer una exposición de la sensibilidad husserliana, Levinas apunta: “En cambio, lo sensible, el *datum* hylético es un datum absoluto. Las intenciones lo animan, ciertamente, para hacer de él una experiencia de objeto, pero lo sensible es dado de golpe antes de ser buscado. El sujeto está inmerso en ello antes de percibir objetos. Ciertamente Husserl de nuevo distingue en lo sensible entre sentir y sentido, pero lo sentido, en este nivel no es cualidad de un objeto que responde como el objeto —para cumplirla o frustrarla— a una intención vacía. [...] La coincidencia del sentir con lo sentido es una relación entre sí y sí, incluso si esta relación no remite un pensamiento a un pensamiento (Levinas, 2005, p. 201). La misma influencia se deja ver en *Intencionalidad y sensación*, donde Levinas hace un recuento del papel ontológico de la sensibilidad (cfr. Levinas, 2005, pp. 209-233). Con relación a la influencia husserliana en la obra de Levinas, resulta posible, sin duda, un rastreo de los

no depende de las síntesis intencionales que ocupan un lugar distinto en la economía de la vida consciente. Así pues, *disfrutar*<sup>21</sup> remite a una dimensión originaria en la que el encontrarse sumergido en un mar de sensibilidad es la pauta. En esta dimensión, lo sensible no debe ser comprendido como cualidad de una sustancia,<sup>22</sup> sino simplemente como un devenir de afecciones sensibles que colman la vida. De tal manera, el sentido del *disfrute* debe comprenderse en función de una vida que desde siempre se encuentra plena de sensaciones; el *gozo* o *felicidad* de tal instancia proviene de tal plenitud. Es importante recalcar que el elemento sensible que se realiza en esta dimensión no es la cualidad de una cosa ya constituida; la sensibilidad acusada aquí no es un atributo perteneciente a una unidad de sentido realizada; es sensibilidad indeterminada, sin una sustancia a la cual adherirse, sensibilidad que no depende de ninguna constitución.<sup>23</sup>

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa el *disfrute* de lo elemental en el proceso de subjetivación? Arriba, al realizar la exposición de la *hipóstasis*, se explicitó la existencia de una iteración originaria que daba lugar a una vida singular en cuanto asumía la existencia. En el marco de este apartado, habiendo señalado que la vida se encuentra sumergida en el horizonte de lo elemental, es importante indicar que el cuerpo es, precisamente, el lugar en el que se cumple tal iteración. Dicho de otra manera, la relación primera y originaria de la vida consigo misma se realiza a través de la sensibilidad corporal: “*El cuerpo, la posición, el hecho de tenerse y mantenerse —esbozos de la relación primera conmigo mismo, de mi coincidencia conmigo— no se parecen en nada a la representación idealista. Yo soy yo mismo; yo estoy aquí, en casa: habitación, inmanencia en el mundo. Mi sensibilidad está aquí. En mi posición no hay el sentimiento de la localización sino la localización de mi sensibilidad*” (Levinas, 2016, p. 150;

---

momentos en los que la obra del moravo se encuentra presente; sin embargo, he optado aquí por citar, principalmente, las obras levinasianas considerando que se trata, sin duda, de un pensamiento deudor de la fenomenología husserliana, pero, al mismo tiempo, de una originalidad notable que no cabe comprender como una simple copia calca de aquella.

<sup>21</sup> “[...] el disfrute es la última conciencia de todos los contenidos que llenan mi vida; ésta los abarca” (Levinas, 2016, p. 118).

<sup>22</sup> *Sustancia* entendida como lo que permanece con relación a los accidentes.

<sup>23</sup> “El cuerpo es una permanente impugnación del privilegio que se atribuye a la conciencia: ‘prestar sentido’ a todo (Levinas, 2016, p. 139).

cursivas mías). En ese sentido, salta a la vista el papel ontológico de la corporalidad en el advenimiento de la conciencia. No se trata tan solo de indicar la localización espacial de una vida; por el contrario, se trata de indicar, sobre todo, que las funciones sensibles efectuadas por la corporalidad<sup>24</sup> condicionan la configuración de su conciencia correlativa como flujo temporal idéntico y unitario. De tal manera, el cuerpo funge como principio de individuación no meramente por la posibilidad de ser reconocido como un objeto físico entre objetos, sino porque a partir de él —y la afectividad sensible que lo realiza— la conciencia se constituye como vida idéntica. Este momento resulta capital en el proceso de subjetivación, ya que en función de esta relación —solo sensible, no representativa— de la vida consigo misma será posible, en su momento, la constitución de unidades de sentido propiamente correlativas de un nivel ontológico en el que ya opera el rendimiento intencional y sus síntesis correspondientes. Así, es posible concretar la iteración originaria descrita en *De la existencia al existente* remitiéndola a las funciones sensibles realizadas por la corporalidad. En esa dirección, el sentido de la iteración originaria se comprende como un contenido sensible cuyo sentido aún no depende de un ejercicio de constitución; el significado de tal sensibilidad es el de una afección ambigua que, sin embargo, ejerce su influencia sobre la vida motivándola para configurarse a sí misma como unidad idéntica. Dicho de otra manera, esta iteración originaria desencadena un movimiento de repliegue en el cual los contenidos sensibles, al remitir a la vida que los “sufre” (que los vive), le dan a esta una forma unitaria configurándola como punto polo, es decir, como vida individual. Cabe añadir que, en mi interpretación, este repliegue de lo sensible no es aún la conciencia como flujo temporal;<sup>25</sup> se trata,

---

<sup>24</sup> La exposición de este artículo se centra en la función que la corporalidad realiza en el proceso de subjetivación; sin embargo, la función ontológica de la corporalidad no se agota en ello. Por mencionar un ejemplo, la constitución del espacio remite a las cinestesis (sensación de movimiento) ancladas, también en el cuerpo (cfr. Husserl, 2014, pp. 159-201; Walton, 2015, pp. 206-215). Para una exposición más detallada del modo en que Levinas recupera esta faceta husserliana, cfr. Levinas (2005, pp. 197-207).

<sup>25</sup> “Tener conciencia es precisamente tener tiempo; no desbordar el tiempo presente en el proyecto que anticipa lo porvenir, sino tener respecto del presente mismo una distancia: referirse al elemento en que se está instalado como a lo que aún no está ahí” (Levinas, 2016, pp. 183-184).

primero, del origen de esta a partir de la corporalidad; es decir, se trata del surgimiento del tiempo de la conciencia. Se trata de mostrar que los procesos de temporalización efectuados por la conciencia son posibles porque esta tuvo su origen a partir de un horizonte de afección sensible (en cuanto elemental) que es asumido (iteración originaria); tal asunción tiene como resultado un existente que asume su existencia o, dicho de otra manera, una conciencia habilitada para realizar dinámicas de temporalización.

La situación en la que una vida ha sido configurada como unitaria e individual a partir del *disfrute* es descrita por Levinas con los términos *separación, casa, morada, habitación o economía*. La metáfora permite acentuar el papel de repliegue que se cumple en tales instancias; de tal manera, el sentido de un “lugar” en el que la vida se resguarda y protege como condición de toda actividad se ve destacado. Así pues, la *morada* remite a aquel punto del proceso de subjetivación en el que la conciencia se ha configurado como unitaria. Este estadio, ya comprendido en función de su relación con la sensibilidad, es correlativo de la *hipótesis* en cuanto resultado de la asunción de la existencia. Ahora bien, siendo que sobre la base de una vida configurada unitariamente se llevarán a cabo las síntesis intencionales de la *Sinnggebung*, Levinas introduce el término *egoísmo* como un derivado del proceso anterior:

El “en alguna parte” y la casa explicitan el egoísmo, manera de ser original en la que se produce la separación. El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo, y no un sueño que transcurre en la superficie del ser y que podría uno pasar por alto, como se pasa por alto una sombra. El desgarramiento de una totalidad no puede producirse más que por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en ningún sentido a la totalidad que desgarran. El egoísmo es vida: vivir de... o disfrute. El disfrute, entregado a los elementos que lo contentan pero lo extravían en el “ninguna parte” y lo amenazan, se retira de ellos a una morada. Toda esta cantidad de movimientos opuestos (el salto a los elementos, que entreabre la interioridad; la estancia —feliz y necesitada— sobre la tierra; el tiempo y la conciencia que desatornillan el ser y aseguran el dominio del mundo) se reúnen en el ser corporal del hombre:

desnudez e indigencia expuestas a la exterioridad anónima de lo caliente y lo frío, pero recogimiento en la interioridad del “en casa”, y, a partir de ello, trabajo y posesión. La posesión puesta en obra reduce a Mismo lo que, en principio, se ofrece como otro. La existencia económica (como la existencia animal), pese a la infinita extensión de necesidades que hace posible, permanece, mora, en Mismo. Su movimiento es centrípeto (Levinas, 2016, p. 195).

La inclusión del *egoísmo* como momento del proceso de subjetivación ya remite a las dinámicas trascendentales que un ego ejecuta en la constitución de sentido. Una vez que la vida se ha replegado en sí teniendo como resultado una morada —es decir, una vez que ha surgido la conciencia—, la vida unitaria en cuestión continúa manteniendo una relación con lo elemental, es decir, continúa sumergida en el horizonte de ambigüedad sensible; sin embargo, esta relación adquiere una nueva posibilidad. El horizonte de lo elemental sensible que se relaciona con la morada posee una nueva característica, Levinas lo llama el formato mítico del *elemento* (cfr. Levinas, 2016, pp. 154-156). Arriba se indicó que lo elemental sensible se vive como la relación con una cualidad sin sustancia, es decir, como un “contenido” sensible pero que no es comprendido en función de su pertenencia a una objetividad. Ahora bien, el surgimiento de una morada —de la conciencia— abre un nuevo tipo de relación con lo elemental; en ese sentido, la sensibilidad que se vivía como ambigüedad y como un tipo de inseguridad se presta a las dinámicas que superarán, precisamente, tal condición. La ambigüedad e inseguridad bajo las cuales se experimenta lo sensible en lo elemental se prestan, gracias a la morada y habitación, a los rendimientos constitutivos de la conciencia. Dicho de otra manera, habiéndose efectuado la iteración originaria que da origen a la conciencia, la materialidad de lo sensible se prestará a la configuración de unidades de sentido:

El disfrute extático e inmediato al que —absorbido de algún modo por la sima incierta del elemento— el yo ha podido entregarse, se aplaza, se da un plazo en la casa. Pero esta suspensión no anula la relación del yo con los elementos. La morada permanece, a su modo, abierta sobre el elemento del que separa. A distancia, de por sí ambigua, a la vez lejanía y cercanía, la ventana suprime

esta ambigüedad para hacer posible una mirada que domine, una mirada de quien escapa a las miradas: la mirada que contempla. Los elementos quedan a disposición del yo: puede tomarlos, puede dejarlos. Ahora el trabajo arrancará las cosas a los elementos y descubrirá, así, el mundo. Este asir original, esta empresa dominadora del trabajo, que suscita las cosas y transforma la naturaleza en mundo, supone, igual que la contemplación de la mirada el recogerse del yo en su morada. El movimiento por el que un ser construye su casa, se abre la interioridad y se la asegura, se constituye un movimiento por el que el ser separado se recoge. El nacimiento latente del mundo se produce partiendo de la morada (Levinas, 2016, pp. 172-173).

Se trata, en este apartado, de indicar que para la constitución de unidades de sentido es necesario que la conciencia se haya configurado como vida unitaria. De tal manera, los rendimientos intencionales de tal vida terminarán por constituir el horizonte del “mundo” en cuanto que correlato de sentido de la conciencia. La descripción levinasiana refiere esta primera donación de sentido con los términos *posesión* y *trabajo*. Bajo su uso se reconoce que, una vez establecida la institución de la conciencia —en su modalidad de morada— a partir de ella es posible ejercer la actividad requerida sobre lo elemental para que surjan las objetividades correspondientes, es decir, para que se constituyan unidades significativas. El lenguaje levinasiano juega con las ideas de dominio y posesión sobre lo sensible al describir estas dinámicas, lo que posteriormente permite comprender la relación con la alteridad, precisamente como aquello que escapa a todo dominio, a toda síntesis constitutiva.

Como puede verse, el papel ontológico que la sensibilidad cumple en la fenomenología levinasiana resulta capital para el proceso de subjetivación. No obstante, lo que se ofrece aquí es un esquema general que invita a mayor profundización. En esa dirección, y antes de cerrar este apartado, cabe anotar lo siguiente: una lectura apresurada podría caer en la afirmación de que la dimensión sensible es un ámbito cuyo sentido depende de los rendimientos intencionales de la conciencia, como si la sensibilidad no fuera más que la materia prima de esta. Tal afirmación es equivocada y depende de la separación radical entre



espontaneidad y sensibilidad (o facultad sintética y caos sensible). La fenomenología levinasiana, al presentarse como una apología de la subjetividad y conceder un papel tan preponderante a la sensibilidad en el proceso de subjetivación, pretende, sobre todo, mostrar el rol ontológico que lo sensible cumple en el advenimiento de la conciencia. Es decir, el sentido primero y originario, así como la dignidad ontológica de la experiencia sensible no pueden provenir de los rendimientos sintéticos de la espontaneidad o de la intencionalidad puesto que la conciencia tiene su génesis, precisamente, en la independencia de tal afectividad sensible. Con ello en mente, debe considerarse que la sensibilidad posee un “sentido”<sup>26</sup> más profundo que aquel que depende de una correlación noético-noemática; tal “sentido” se identifica con una función ontológica primordial en la génesis de la conciencia. Una lectura atenta del fenomenólogo lituano permite comprender lo anterior, que, por su parte, invita a ulteriores análisis.

### III. Ética y subjetivación

Los desarrollos previos dan cuenta del proceso de subjetivación remitiendo, sobre todo, a un primer estadio en el que la conciencia surge o se configura a sí misma como vida unitaria en función de su relación con la afectividad de lo sensible. Dado que Levinas es conocido, principalmente, por su postura ética, cabe bien preguntar cuál es el lugar de ésta dentro del devenir del proceso de subjetivación. Para tal fin es menester una breve exposición sobre las particularidades de la ética levinasiana que permita comprender mejor su lugar dentro del desarrollo de la conciencia. Lo primero que hay que señalar es que la ética levinasiana no remite a una instancia de corte normativo; no se trata de un canon de reglas que dicte o regule el comportamiento de los individuos. La ética de Levinas se realiza desde un análisis fenomenológico, por lo que remite a un estudio de la conciencia y, en ese sentido, a una dimensión ontológica. Para comprender mejor tal dimensión sirve distinguir la ética levinasiana de una ética entendida en un sentido natural, cuya realización depende de las influencias que

---

<sup>26</sup> En el marco de este artículo, cuando la palabra *sentido* se encuentre entre comillas debe ser distinguida del resultado de operaciones intencionales y sintéticas de la conciencia. Tal es el significado que Levinas indica en varias instancias de su fenomenología como la dimensión de sensibilidad aquí desarrollada o la ética.

un contexto particular puede ejercer al momento de llevarse a cabo el encuentro intersubjetivo. Lo anterior permite señalar la primera característica perteneciente al carácter *sui generis* de la relación con el *rostro* en función de los siguientes cuestionamientos: ¿es posible que el vínculo social se realice de manera independiente del contexto que le da significado?, ¿acaso la vida consciente —en la complejidad de sus procesos— es capaz de realizar algún tipo de movimiento que le permita vincularse con la alteridad sin depender de su horizonte contextual (cultural) para ello? Al tener en mente los análisis levinasianos de lo ético, debe considerarse la posibilidad de una respuesta positiva a tales cuestionamientos. Para ilustrarlo, Levinas retoma y critica la filosofía heideggeriana en cuanto a la comprensión del término *fenómeno*. Recuérdese que parte de los análisis del filósofo alemán poseen un matiz filológico, de tal suerte que en el párrafo siete de *Ser y tiempo* puede leerse:

La expresión griega φαίνομενον, a la que remonta el término “fenómeno”, deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse; φαίνομενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente; φαίνεσθαι por su parte es una forma media de φαίνω, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. φαίνω pertenece a la raíz φα, como φῶς, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo (Heidegger, 1971, p. 39).

La metáfora de la *luz* y su visión correlativa (inteligibilidad) retomada por Levinas se encontrará en varios momentos de su obra y dibuja un esquema en el que todo aquello que se muestra (en la *luz* de lo inteligible) se presta a determinación, ya sea en un contexto heideggeriano —a partir del horizonte del ser— o husserliano —a partir del rendimiento intencional de la conciencia—. Se trata de una red de relaciones intencionales y sintéticas en la cual toda singularidad —incluido el *alter*— adquiere su sentido en virtud de su pertenencia al sistema, a la *esencia* o a la *totalidad* (cfr. Levinas, 2003, pp. 206-210). La relación intersubjetiva, en una de sus modalidades, también se prestaría a tales procesos en cuanto momento del sistema. La posición levinasiana apuesta, precisamente, por un tipo de relación ética *sui generis* que escape a los influjos de todo horizonte; tal es el espíritu con el que la obra *Totalidad e infinito* adquiere su título; se trata de explicitar un tipo

de relación con la alteridad que escape a las determinaciones de todo sistema o *totalidad* encontrando, así, el sentido de la *infinitud*:

La visión se abre sobre una perspectiva, sobre un horizonte, y describe una distancia franqueable, invita a la mano a moverse y a tocar, y asegura este movimiento y este tacto. [...] Las formas de los objetos están llamadas a la mano y a la presa. Por la mano, al fin, el objeto está com-prendido, tocado, cogido, llevado y remitido a otros objetos: reviste significación: reviste significación *respecto* a otros objetos. [...] La visión presta una significación gracias a la *relación* que ella hace posible. No abre nada que, más allá de Mismo, sea absolutamente otro, es decir, en sí. La luz condiciona las relaciones entre datos: hace posible la relación entre objetos que se hallan uno al lado de otros; pero no remite a abordarlos de cara. En este sentido muy general del término la intuición no se opone al pensamiento de las relaciones. La intuición, como es visión, es ya relación: entrevé el espacio a través del cual las cosas se trasladan unas hacia otras. [...] Ver es, pues, ver en el horizonte. La visión que capta en el horizonte, no encuentra un ser partiendo del más allá de todo ser (Levinas, 2016, p. 212).

La relación ética —o relación con el rostro— no se realiza al interior de un horizonte, lo que lleva a indicar una de sus primeras peculiaridades: la relación con el Otro supone un movimiento de la conciencia en la que esta rompe con el influjo del mundo dado. Por tal razón, el *alter* no puede ser abordado en función de una red de relaciones significativas o a partir de ningún contexto. Si así fuera, el sentido de la ética dependería del influjo de lo que Levinas llama *totalidad* o *esencia* (cfr. Levinas, 2003, pp. 46-47) y, en ese sentido, el Otro sería constituido y experimentado por mor del rendimiento intencional de la conciencia y sus síntesis.<sup>27</sup> Es

---

<sup>27</sup> Existen algunas lecturas en las que se establece una analogía entre la ética levinasiana y las síntesis pasivas que constituyen la experiencia de intersubjetividad husserliana (*Paarung* o parificación). Con ello se pretende demostrar que la ética levinasiana correspondería a uno de aquellos procesos que se realizan, en la vida consciente, dentro del ámbito de la pasividad

importante acentuar que la experiencia del rostro del Otro, en la ética

---

(cfr. Rabinovich, 2008, p. 464). Sin negar que haya elementos de pasividad involucrados en la experiencia ética levinasiana, me parece que reducir su “sentido” solo a estos resulta insuficiente para una plena comprensión de la fenomenología del lituano. Uno de tales elementos ha sido tratado en este trabajo a partir de la experiencia sensible y su papel en la configuración de una conciencia como vida unitaria; ciertamente, tales procesos suponen una dimensión de síntesis pasiva: la correspondiente al repliegue de la conciencia sobre sí. Con lo anterior en mente se señaló que la experiencia ética requiere tal separación —es decir, tal configuración de la conciencia como unitaria— para llevarse a cabo; en ese sentido, la ética *sui generis* de Levinas supone un ámbito de pasividad. Ahora bien, en lo que corresponde a la relación con la alteridad, la relación intersubjetiva descrita por Husserl a través del esquema de la síntesis pasiva de parificación no se identifica cabalmente con la experiencia descrita por Levinas. Como primer contraste, recuérdese que la fenomenología levinasiana se presenta como un estudio de las dimensiones más profundas de la vida consciente, sobre todo, aquellas que escapan a los rendimientos de las síntesis intencionales; la ética *sui generis* es una de tales instancias. Por su parte, la experiencia intersubjetiva husserliana es descrita precisamente como resultado de síntesis intencionales de carácter pasivo; lo anterior significa que la experiencia intersubjetiva husserliana se describe, a fin de cuentas, a través de la constitución de una unidad de sentido, es decir, constituyendo al alter como otra vida consciente, como otra vida trascendental. Lo anterior señala, sin duda, la existencia de un tipo de reciprocidad anclada en la corporalidad propia que, al intuir el cuerpo del alter y su comportamiento, deduce la existencia en él de una vida interior cuya temporalidad “me” será siempre ajena (cfr. Husserl, 2006, pp. 119-196; Simón Lorda, 2001, pp. 169-225). Esta relación de parificación, sin duda, posee su lugar dentro del desarrollo de la conciencia; sin embargo, recuérdese que una de las particularidades de la ética levinasiana es la asimetría, lo que señala la imposibilidad de establecer la relación ética *sui generis* como resultado de una comparación o correlación pasiva (cfr. Levinas, 2016, pp. 83-85), cosa que ocurre en la postura husserliana al deducir los procesos de una interioridad temporal inalcanzable en el Otro a partir del cuerpo propio. Se dice también que la inaccesibilidad al flujo temporal de la vida del alter explica el sentido del infinito levinasiano; a tal respecto debe reconocerse que todo flujo temporal se presenta como infinito en cuanto su fin y su inicio no ofrecen la posibilidad de ser rastreados; sin embargo, el infinito levinasiano, en la relación ética, parece tener otro sentido. Recuérdese que otra de las particularidades de esta estriba en su capacidad de romper con todo sistema o totalidad (cfr. Levinas, 2016, pp. 30-36); en tal marco, la experiencia ética rompe con el influjo de toda reciprocidad —incluida la descrita en la parificación— para abrirse a un horizonte de infinitud

levinasiana, no se constituye como unidad de sentido.<sup>28</sup>

Lo anterior lleva, necesariamente, a reconocer otra de las características con que la ética levinasiana suele ser asociada: la *asimetría* que le es inherente. Cabe contrastar este rasgo con la reciprocidad que una relación intersubjetiva cumple al interior de un sistema o totalidad al realizarse influenciada por el horizonte significativo que le da sentido.<sup>29</sup> De cara a esto, la relación con el rostro posee una forma en la que el Otro proviene de una dimensión cuya característica es, principalmente, la excedencia de sentido; de tal manera, el *alter*, en la ética levinasiana, no se presta nunca a ser configurado sintéticamente, lo que permite comprender la idea de *infinito* en clave levinasiana (cfr. Levinas, 2003, pp. 156-158 y 221-223).

Correlativa a tal *asimetría*, otra característica de la relación con la trascendencia en su modalidad de rostro es la unidireccionalidad. Se requiere una vida individual que desde su singularidad única (morada, habitación) pueda entrar en relación con el rostro del Otro. Tal movimiento posee una sola dirección, aquella que va de la vida consciente propia a la trascendencia del *alter* sin jamás depender de ninguna forma de reciprocidad, lo que supondría ya la pertenencia a un horizonte de

---

no predelineado por síntesis intencionales. En resumen, la relación con el Otro —ética levinasiana— no se vive como unidad de sentido.

<sup>28</sup> “El rostro no es ni figura ni forma. Fenomenológicamente hablando, existe evidentemente una intencionalidad que señala la ‘figura’ o la ‘imagen’ del rostro. Pero, según Levinas, esta aprehensión de la figura no es lo esencial de la relación con el Otro. Lo esencial es lo infigurable (‘ni visto, ni tocado’) para la intencionalidad que le señala (‘el rostro desarma la intencionalidad que le apunta’), consecuentemente se realiza ‘una brecha en el horizonte’ de fenómenos. Es esto infigurable lo que constituye la alteridad del Otro y lo que distingue la relación con el Otro de la experiencia que se tiene de las cosas. En la perspectiva fenomenológica, el rostro no es el rostro en sentido cotidiano, sino el nombre dado a lo infigurable, a lo que se zafa intrínsecamente a la intencionalidad que señala al Otro” (Murakami, 2002, p. 131; traducción mía).

<sup>29</sup> “En el mundo, al otro ciertamente no se lo trata como una cosa, pero no está jamás separado de las cosas. No sólo se lo aborda y está dado a través de su situación social, no es sólo que el respeto a la persona se manifieste mediante un respeto a sus derechos y prerrogativas; no es sólo que, siguiendo el ejemplo de las instalaciones que nos entregan las cosas, las instituciones nos pongan en relación con las personas, las colectividades, la historia y lo sobrenatural —el otro en el mundo es objeto ya por su mera vestimenta—” (Levinas, 2000, p. 50).

significación. Es importante recordar y acentuar que, para el proceso de subjetivación aquí estudiado, la experiencia con la alteridad supone, como una de sus condiciones de posibilidad, el hecho de que haya una vida consciente que ya se ha constituido como unitaria. Es decir, solo un ser separado que se ha replegado hacia sí en la morada —una conciencia configurada como tal— puede consagrarse a la experiencia de infinito concretada —en la fenomenología levinasiana— en el rostro del Otro: “Egoísmo, disfrute y sensibilidad, y toda la dimensión de la interioridad —articulaciones de la separación— son necesarios a la idea de Infinito —o a la relación con el Otro que se establece a partir del ser separado y finito” (Levinas, 2016, p. 163). En ese sentido, si se comprende el proceso de subjetivación como una sucesión de estadios, el primero de estos consiste en lo descrito en los apartados previos, a saber, la configuración de una conciencia en función de la afectividad sensible. Habiéndose concretado tal estadio, se abre la posibilidad de que la vida consciente unitaria se abra a una nueva forma de afectividad. En este caso se trata de la afección originaria que proviene del Otro, es decir, se trata de una experiencia ética. Esta última se apoya, pues, en los momentos previos en el desarrollo de la subjetividad.

Ahora bien, es sabido que, además de las características señaladas arriba (asimetría, unidireccionalidad, excedencia de sentido, ruptura de horizonte) con que Levinas describe el encuentro ético, se encuentra también la facultad de motivar la *Sinngebung* (donación de sentido). Dicho de otra manera, la vida consciente que se ha configurado como separada y unitaria, al verse afectada por la alteridad del Otro, inicia los procesos y dinámicas pertinentes cuyo resultado es la constitución de unidades de sentido. La vinculación de estas unidades significativas, en la complejidad de su imbricación, termina por constituir el horizonte del mundo:<sup>30</sup> “Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como los demás seres, precisamente porque ‘revela’ lo infinito. *La significación es lo infinito, o sea, el Otro*. Lo inteligible no es un concepto sino una inteligencia. *La significación precede a la Sinngebung [...] e indica el límite del idealismo, en vez de justificarlo*” (Levinas, 2016, p. 231; cursivas mías). Esto ha sido esbozado al final del apartado previo al indicar que la morada instaaura la posesión y el trabajo; estos dos ámbitos se encuentran

---

<sup>30</sup> “Mundo” aquí significa el correlato de la conciencia, es decir, el horizonte de sentido que se ha constituido en función del rendimiento intencional de la vida consciente.

relacionados con la actividad sintética e intencional de la conciencia, pues dependen de los rendimientos de esta en un nivel ontológico en el que ya existe una red de significados que le dan su sentido al útil. Así, el “mundo” se constituye como correlato significativo de la conciencia en virtud de la relación que esta establece con la alteridad: “Un mundo con sentido es un mundo en el que hay el Otro, gracias al cual el mundo de mi disfrute llega a ser tema que tiene una significación. Las cosas adquieren una significación racional, y no sólo de simple uso, porque Otro está asociado a mis relaciones con ellas” (Levinas, 2016, p. 233). Dentro del marco de este artículo es importante señalar lo anterior, pues el desarrollo del proceso de subjetivación lleva, precisamente, a la constitución del horizonte del mundo como una de sus etapas. Dicho de otra manera, el desarrollo de la vida consciente la lleva, necesariamente, a efectuar las dinámicas sintéticas que terminan por dar significado al mundo de su experiencia; tales dinámicas son disparadas por la afección originaria del Otro, es decir, por la experiencia ética.

## Conclusiones

En 1982 se publica *Ética como filosofía primera*. Se trata de una obra que ya comprende el periodo de madurez de Levinas, por lo que cabe asumir que su postura, en cuanto a la preponderancia de lo ético, ya se ha cimentado a causa de las décadas de estudio. La referencia a Aristóteles es notable desde el título y más notable aún la intención de afirmar que la ética es incluso más primordial que la ontología (cfr. Levinas, 1998); pero ¿qué significa que la *ética* sea la filosofía primera? Primeramente —ya perfilando la conclusión de este trabajo—, debe tenerse presente que la ética levinasiana, a pesar de ser tan leída y estudiada, no suele ser comprendida como parte de un desarrollo más complejo y basto como es el proceso de subjetivación (cfr. Levinas, 2016, p. 19). Es necesario considerar la relación que establecen las instancias aquí desarrolladas —*il y a* y *gozo*— para tener una visión más completa de la fenomenología levinasiana. Como se ha indicado a lo largo de este trabajo, estas permiten que la subjetividad se constituya como vida unitaria y separada en función de su relación con la trascendencia del orden de lo sensible; tal momento es condición de posibilidad de que se produzca la relación ética con el carácter *sui generis* desarrollada en el apartado previo. Ahora bien, habiendo ya indicado que, en mi lectura y conclusión, la ética levinasiana incluye tales momentos como co-implicados, cabe regresar a la pregunta: ¿por qué la ética es la filosofía primera y qué tiene que

ver con la subjetivación? La respuesta estriba en que la relación ética *sui generis* estudiada por Levinas da cuenta de un tipo de vínculo originario y fundamental que realiza el *ser* de la subjetividad misma. Dicho de otra manera, no es que la subjetividad se comprenda como una singularidad y uno de sus atributos sea la relación con la trascendencia; antes bien, la subjetividad se realiza y es ella misma apertura a la trascendencia del *infinito*. Tal es el descubrimiento de Levinas al estudiar las dimensiones más profundas de la conciencia, y la explicitación de los procesos involucrados permite intuir a cabalidad el sentido de la ética como filosofía primera.

Para comprender de mejor manera lo anterior debe considerarse a la subjetividad —una vez que se ha constituido como vida unitaria y ha entrado en relación con el Otro— en cuanto depositaria de *responsabilidad*. El sentido de la responsabilidad levinasiana remite al vínculo originario que la conciencia posee, inexorablemente, con la alteridad; se trata de indicar que la vida consciente (el *alter* o el Otro) que encara a la conciencia ejerce un tipo de afección imposible de desatender. Su influencia se encuentra siempre presente al punto de que sobre ella se constituye, como se ha señalado, el horizonte del mundo. El sentido del Otro —y la *responsabilidad* a la que interpela— no puede comprenderse en los términos del mundo constituido, ya que se trata, más bien, de una excedencia de “sentido” originaria. Con lo anterior en mente, y a manera de conclusión, es posible ilustrar el perfil ético del proceso de subjetivación que se desprende de la fenomenología levinasiana de la siguiente manera: la vida que se ha separado de lo elemental —de la afectividad sensible—, al configurarse como vida consciente unitaria, se constituye, correlativamente, como la locación en la que se lleva a cabo la experiencia de infinitud propia de la ética. El hecho de que la conciencia se constituya como la posibilidad de tal apertura se convierte en principio de identidad e individuación. Ser sujeto es, principalmente, ejercer la posibilidad de abrirse a la experiencia de una excedencia de sentido originaria que Levinas llama *ética*. Ser sujeto es, pues, ser *responsable* de la alteridad. Cabe acentuar que el sentido de la *responsabilidad* levinasiana no es el propio de un lenguaje coloquial; se trata, pues, de una *responsabilidad* que debe comprenderse en un marco fenomenológico y, por lo tanto, remitir a las estructuras y procesos efectuados en y por la vida consciente:



En el *para-otro* del amor, la subjetividad no es ya —o no es aún— ni el yo del *yo pienso* fichteano, ni el yo trascendental. Pero es posible que estos últimos deban a la responsabilidad intransferible e irrenunciable su excepcionalidad ontológica, la unicidad que equivale a su carácter de “no intercambiables” o a su “elección” de ese carácter. La ética sería anterior a la tematización de conocer emanada de tal estatuto, como si la ética fuese “la individuación” del Yo [*Je*], la consagración de su extrañeza a todo ser (Levinas, 1993, p. 226).

Ahora bien, indicar el principio de individuación de la conciencia en una instancia distinta del ego trascendental y aún anterior al ego empírico resulta relevante porque indica que —desde el punto de vista de la fenomenología levinasiana— la identidad del individuo no depende del horizonte del mundo o del influjo que los contextos culturales pudieran ejercer, sino que proviene de una dimensión más profunda de la conciencia en la que esta se configura como sujeto para, precisamente, asumir la existencia como apertura a la trascendencia de lo infinito. En relación con ello, el proceso de subjetivación levinasiano tiene como objetivo describir los modos y dinámicas en los que la realización de tal apertura llega a constituirse. Asumir la afección que la alteridad ejerce sobre la propia vida plenifica el sentido de la *responsabilidad* en clave levinasiana, pero, para que tal asunción sea posible, la propia vida debió antes constituirse como unitaria y separada. O a decir del mismo Levinas:

Es como si, en la multiplicidad humana, el otro hombre se tornase, de forma brusca y paradójica —contra la lógica del género— aquello que me concierne por excelencia; como si, siendo uno entre otros, me convirtiese —precisamente yo— en aquel que, señalado, ha escuchado el imperativo a título de destinatario exclusivo, como si tal imperativo se dirigiese solamente a mí, a mí sobre todo; como si yo, elegido y único en ese sentido, tuviese que responder de la muerte y, en consecuencia, de la vida de otro. [...] Ambigüedad extraordinaria del Yo: es al mismo tiempo el punto mismo en el que el ser y el esfuerzo con vistas a ser se crispan en un sí mismo, ipseidad vuelta hacía

sí misma, primordial y autárquica, y el punto en el que se hace posible una extraña abolición o suspensión de esta urgencia de existir, así como una abnegación en la preocupación por los “asuntos” de los demás: tales asuntos “tienen que ver conmigo” y me están confiados, como si el otro fuese ante todo un rostro (Levinas, 1993, pp. 224-225).

El desarrollo del proceso de subjetivación estudiado lleva a acentuar la preponderancia de la postura ética de Levinas. Puede afirmarse que la descripción del proceso de subjetivación se dirige al reconocimiento de la ética como sentido último de tal proceso. Es decir: en un primer momento se da una iteración originaria que culmina en el advenimiento de la conciencia como vida separada; posteriormente, en virtud de la *morada* —o conciencia unitaria— se dispara la constitución del “mundo” a causa de la afección de la alteridad (Otro); habiéndose ya constituido el horizonte del “mundo”, la subjetividad se comprende como la locación en la que se realiza la apertura al *infinito*; esta última, como es sabido, rompe con el horizonte de lo dado, de la Totalidad y, al mismo tiempo, da su sentido último a la subjetividad. De tal manera, la subjetividad se comprende como un proceso, que en un primer momento surge de su relación con la trascendencia sensible; posteriormente —habiéndose constituido el “mundo”— la subjetividad adquiere su sentido de la relación con la trascendencia del *infinito*, es decir, de su relación con la alteridad que la catapulta más allá del horizonte del “mundo” y de las síntesis que lo sostienen. Ser sujeto es realizarse a través de tal proceso.

## Bibliografía

- Feron, E. (1992). *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Levinas*. Jérôme Millon.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. J. Gaós (trad.). FCE.
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. A. Steinbock (trad.). Kluwer Academic.
- \_\_\_\_ (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. A. Serrano de Haro (trad.). Trotta.
- \_\_\_\_ (2006). *Meditaciones cartesianas*. M. A. Presas (trad.). Tecnos.

- \_\_\_\_ (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. J. Gaos y A. Ziri6n (trads.). FCE-UNAM.
- \_\_\_\_ (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n*. A. Ziri6n (trad.). FCE-UNAM.
- Levinas, E. (1971). *Totalit6 et infini. Essai sur l'ext6riorit6*. Kluwer academic.
- \_\_\_\_ (1993). *Entre nosotros Ensayos para pensar en otros*. J. L. Pardo (trad.). Pre-Textos.
- \_\_\_\_ (1998). *6tique comme philosophie premi6re*. Petite Biblioth6que.
- \_\_\_\_ (2000). *De la existencia al existente*. P. Pe6alver (trad.). Arena.
- \_\_\_\_ (2001). *De Dios que viene a la idea*. G. Gonz6lez R. Arnaiz y J. M. Ayuso Diez (trads.). Caparr6s.
- \_\_\_\_ (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. D. E. Guillot (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (2003) *De otro modo que ser o m6s all6 de la esencia*. Antonio Pintor Ramos (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (2004). *La teor6a fenomenol6gica de la intuici6n*. T. Checci (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. M. E. V6zquez (trad.). S6ntesis.
- \_\_\_\_ (2006). *Los imprevistos de la historia*. T. Checci (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (2016). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. M. Garc6a-Bar6 (trad.). Sígueme.
- Sim6n Lorda, A. (2001). *La experiencia de alteridad en la fenomenol6gia trascendental*. Caparr6s.
- Malka, S. (2006). *Emmanuel L6vinas. La vida y la huella*. A. Sucasas (trad.). Trotta.
- Rabinovich, S. (2008). Un lituano en Par6s (en torno a un recorrido transfronterizo de la fenomenol6gia). *Acta Po6tica*, 29(2), 461-479.
- San Mart6n, J. (1990). La sexta meditaci6n cartesiana de Eugen Fink. *Revista de Filosof6a*, 3(4), 247-263.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Aula de Humanidades-Universidad de San Buenaventura.
- Murakami, Y. (2002). *L6vinas Ph6nom6nologue*. J6r6me Millon.
- Ziri6n, A. y Xolocotzi, A. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenol6gia*, BUAP-Porr6a-Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo.

<http://doi.org/10.21555/top.v640.1998>

# Deleuze and the Genesis of the *Sensus Communis* in the “Critique of the Aesthetic Power of Judgment”

## Deleuze y la génesis del *sensus communis* en la “Crítica de la facultad de juzgar estética”

Pablo Nicolás Pachilla

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

[pablopachilla@gmail.com](mailto:pablopachilla@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6284-4052>

Recibido: 04 - 05 - 2020.

Aceptado: 26 - 08 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

This paper examines Gilles Deleuze's reading of Immanuel Kant's "Critique of the Aesthetic Power of Judgment". We will show a) that the author holds an interpretative thesis according to which the third Kantian *Critique* would not be a complement but rather a foundation of the previous ones, inasmuch as the determined agreements of the first two *Critiques* presuppose the possibility of an indeterminate agreement between the faculties; b) that the demand for a genesis of the *sensus communis* by Deleuze can be summed up in three requisites: discordance, contingency, and vivification; and c) in which senses Deleuze considers that the aforementioned requirements are satisfied in the Kantian text.

*Keywords:* G. Deleuze; Kant; *sensus communis*; genesis; faculties.

### Resumen

En el presente trabajo se examina la lectura realizada por Gilles Deleuze de la "Crítica de la facultad de juzgar estética" de Immanuel Kant. Mostraremos a) que el autor sostiene una tesis interpretativa según la cual la tercera *Crítica* kantiana no sería un complemento sino un fundamento de las anteriores, en la medida en que los acuerdos determinados de las dos primeras *Críticas* suponen la posibilidad de un acuerdo indeterminado entre las facultades; b) que la exigencia de una génesis del *sensus communis* por parte de Deleuze puede resumirse en tres requisitos: discordancia, contingencia y vivificación; y c) en qué sentidos Deleuze considera que dichas exigencias se encuentran satisfechas en el texto kantiano.

*Palabras clave:* G. Deleuze; Kant; *sensus communis*; génesis; facultades.

*El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie: ella quiere discordia.*<sup>1</sup>

Immanuel Kant

El presente trabajo se propone examinar la interpretación realizada por Gilles Deleuze de la “Crítica de la facultad de juzgar estética” de Immanuel Kant.<sup>2</sup> Para ello, se analizará el capítulo dedicado a la tercera *Crítica* presente en *La philosophie critique de Kant* (1963), así como la conferencia del mismo año “La idea de génesis en la estética de Kant”, y ello con un triple objetivo. En primer lugar, mostrar la originalidad de la lectura deleuziana del proyecto crítico kantiano, según la cual el *sensus communis aestheticus* que Kant introduce en la *Kritik der Urteilkraft* (en adelante *KU*) es el fundamento oculto de las dos primeras *Críticas* y, en el mismo sentido, que la facultad de juzgar reflexionante es el fundamento de la facultad de juzgar determinante. En segundo lugar, que, de acuerdo con la interpretación deleuziana, Kant respondía por anticipado a las

---

<sup>1</sup> La cita completa, de la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, es: “¡Démos, pues, gracias a la naturaleza por la incompatibilidad [*Unvertragsamkeit*], por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de tener o incluso de dominar! Sin ello todas las disposiciones naturales más excelsas dormirían eternamente dentro del seno de la naturaleza sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia [*Eintracht*], pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie: ella quiere discordia [*Zwietracht*]” (AA VIII, 21: 26-31). Las obras de Kant en alemán se citan siguiendo la edición académica y de acuerdo con las siglas estipuladas por la Kant-Gesellschaft. Indicamos AA por *Akademieausgabe*, seguido del volumen en números romanos, el número de página en números arábigos, y los números de líneas precedidos por dos puntos. Para las traducciones al castellano de la *Kritik der reinen Vernunft*, se utilizará la traducción de Mario Caimi. Para las traducciones al castellano de la *Kritik der Urteilkraft*, se indicará la paginación de las traducciones de Pablo Oyarzún y Manuel García Morente, si bien no nos ceñimos por completo a ninguna de ellas. En todos los otros casos, salvo que se indique lo contrario, las traducciones son de nuestra autoría.

<sup>2</sup> El presente artículo es un desarrollo de la primera parte del cuarto capítulo de mi tesis doctoral “La teoría de la sensibilidad en la estética de Gilles Deleuze y su articulación con la filosofía trascendental”.

exigencias genéticas de los poskantianos, por quienes se debe entender en este contexto a Maimon y Fichte. Por último, que ello se debe a que Deleuze encuentra en la primera parte de la *KU* tres características necesarias para fundar el acuerdo a partir del desacuerdo, a saber: discordancia, contingencia y vivificación. En aras de demostrar dichas hipótesis, será necesario recorrer en detalle los textos mencionados.<sup>3</sup> La elección de este *corpus* implica desde luego un recorte, puesto que la interpretación deleuziana de Kant ha recorrido un largo camino: Kant nunca dejó de estar presente en el pensamiento deleuziano. Sin embargo, la presente delimitación tiene una doble justificación: por un lado, desarrollar adecuadamente las nociones que aparecen más tardíamente en la obra de Deleuze referidas a la filosofía crítica implicaría un trabajo de otro aliento; por el otro, los textos elegidos nos permiten demostrar suficientemente las hipótesis propuestas.<sup>4</sup>

En su libro monográfico sobre Kant, Deleuze lee retrospectivamente las dos primeras *Críticas* a partir de la tercera, y consiguientemente esta

---

<sup>3</sup> La bibliografía sobre la lectura deleuziana de la tercera *Crítica* kantiana se ha focalizado mayoritariamente en el problema de la dualidad entre “las dos estéticas” (estética trascendental y teoría del gusto), que Deleuze pretende unificar (cfr. Smith, 2012, pp. 89-105; Flaxman, 2005). El autor que más se acerca a nuestro punto de vista, en cuanto trabaja la cuestión del estatuto metacrítico señalado por Deleuze en la *KU*, es Christian Kerslake. A diferencia de dicho intérprete, nuestro análisis se focaliza más en los textos originales que en las discusiones originadas a partir de ellos. Para un excelente debate sobre las distintas posiciones canónicas (como las de Lewis White Beck, Peter Strawson y Dieter Henrich) y su cercanía o divergencia con la interpretación deleuziana, cfr. Kerslake (2009, pp. 68-80).

<sup>4</sup> Para un análisis del uso deleuziano de Kant, especialmente en *Diferencia y repetición*, cfr. Pachilla (2018, 2019a, 2019d y 2020). En cuanto al diagrama de la filosofía kantiana presentado en *¿Qué es la filosofía?* (cfr. Deleuze y Guattari, 1991, p. 58) —realizado a todas luces por Deleuze—, este corresponde al Kant de la primera *Crítica*. Resultaría interesante pensar cómo se vería modificado dicho esquema a partir de la tercera *Crítica*. En vista de lo que desarrollaremos a continuación, creemos que habría que realizar un nuevo diagrama en forma de edificio, cuya estructura se vea compuesta por una planta baja (la primera *Crítica*), un primer piso (la segunda *Crítica*) y un subsuelo (la tercera *Crítica*). En dicho subsuelo, tal vez, debería haber un torbellino de la imaginación que irradiara líneas hasta la rueda móvil de los esquemas presente en el diagrama de 1991. Quisiera agradecer al evaluador anónimo que me sugirió pensar dicha relación.

última ocupa un lugar central en su interpretación del proyecto crítico kantiano. Se produce allí, con respecto a las dos primeras *Críticas*, un cambio en la naturaleza de la relación entre las facultades. Resulta de gran utilidad un pasaje de “La idea de génesis en la estética de Kant”, la conferencia pronunciada por Deleuze el año de la publicación del libro:

Las facultades no podrían mantener relaciones determinadas o dominadas por una de ellas, de entrada, no fueran capaces por sí solas o espontáneamente de alcanzar una concordancia indeterminada, una armonía libre y sin proporciones fijas. [...] La facultad que se torna legisladora en virtud de un interés dado, ¿cómo podría forzar a las demás facultades a desempeñar las indispensables tareas complementarias si todas las facultades no fueran, en su conjunto, capaces de alcanzar una concordancia espontánea, sin legislación, interés ni predominio? (Deleuze, [1963] 2002, p. 82).

En otras palabras, para que haya concordancias sujetas entre las facultades, es necesario que pueda haber concordancias libres. Esto implica sostener que la legislación, presidencia, dominio o sujeción es posterior a la existencia de la relación misma. Trasladada a un terreno político —pero ¿es necesario subrayar que es imposible no pensar la relación entre las facultades en términos políticos?—, esta afirmación es ciertamente problemática. La apuesta deleuziana va, no obstante, en este sentido. Si en Kant hay una repartición sedentaria de las facultades, para Deleuze ello requiere de una repartición nómada previa (cfr. Deleuze, 1968, pp. 53-55). Aboquémonos pues a la lectura deleuziana de esta “obra de vejez” de Kant, “detrás de la cual no dejarán de correr sus descendientes” y en la cual “todas las facultades del espíritu franquean sus límites, esos mismos límites que Kant había tan cuidadosamente fijado en sus libros de madurez” (Deleuze y Guattari, 1991, p. 8).

### **1. Relación entre las facultades en la *Crítica de la facultad de juzgar***

La tercera y última de las *Críticas* presenta de entrada una diferencia importante con las anteriores: esta vez, la forma superior de la facultad en cuestión no implica de modo directo un interés de la razón. Por el contrario, la investigación acerca de si existen representaciones que determinen *a priori* un estado del sujeto, lo que equivale a preguntar si existe una forma superior o trascendental del sentimiento de placer y



displacer (*Gefühl der Lust und Unlust*), será respondida precisamente a partir de la noción de “desinterés”.

En cuanto a los candidatos para constituir tales representaciones, Deleuze descarta en primer lugar la sensación, aunque con un argumento un tanto apresurado: “el placer o el displacer [*le plaisir et la peine*] que ella produce (sentimiento) solo puede ser conocido empíricamente” (Deleuze, [1963] 2004, p. 67). Así formulado, el argumento no sería consistente puesto que todos los sentimientos, tanto como las representaciones que los causan, solo pueden ser conocidos empíricamente. Sin embargo, hay que determinar previamente cuál es la otra posibilidad —esto es, cómo ese sentimiento no sería empírico— para ganar claridad respecto de en qué sentido y en contraposición a qué la sensación es empírica.

El segundo candidato descartado es la ley moral en cuanto representación de una pura forma. Si bien el respeto provocado por esta podría pensarse como la forma superior del displacer, mientras que el contento intelectual negativo podría pensarse como la forma superior del placer, este último no constituye para Kant propiamente un sentimiento, sino un “análogo” de sentimiento. En cuanto al respeto, es solo un sentimiento negativo que se confunde con la relación de determinación por la ley moral. En esta reconstrucción, Deleuze no sigue a rajatabla el texto kantiano, donde el argumento principal para descartar la ley moral es que ella está basada en conceptos.

Un sentimiento de placer superior debe ser tal que no esté ligado “a ningún encanto [*attrait*, con lo cual traduce *Reiz*] sensible” (Deleuze, [1963] 2004, p. 68), lo cual equivale a decir: que no haya ningún interés empírico por la existencia del objeto de una representación. En segundo lugar, tampoco debe estar ligado a ninguna inclinación (*Neigung*) intelectual, es decir, a ningún interés práctico por la existencia de un objeto de la voluntad. La voluntad es, en efecto, la facultad de la causalidad a través de representaciones, con lo cual el interés es constitutivo en ella. “La facultad de sentir”, entonces, “solo puede ser superior siendo *desinteresada* en su principio” (Deleuze, [1963] 2004, p. 68). Un placer superior solo puede ser la expresión de un juicio puro, donde la existencia del objeto le es indiferente al sujeto, y lo único que cuenta es el efecto que la representación tiene sobre él.

El juicio que Kant encuentra ante todo como esencialmente desinteresado es el juicio “esto es bello”. ¿Pero ante qué tipo de representaciones producimos estos juicios? “Puesto que la existencia material del objeto permanece indiferente, se trata nuevamente de

la representación de una pura forma. Pero esta vez es una forma de objeto" (Deleuze, [1963] 2004, p. 68). El sentido del término "forma de objeto" es problemático en este contexto, puesto que no se trata ni de la forma del objeto en cuanto producto del entendimiento ni de la forma de la intuición (espacio y tiempo): en cambio, significa ahora "reflejo de un objeto singular en la imaginación", es decir, "lo que la imaginación refleja [*réflechit*] de un objeto, por oposición al elemento material de las sensaciones que este objeto provoca en cuanto existe y actúa sobre nosotros" (Deleuze, [1963] 2004, p. 68). En principio, esta forma será del tipo εἶδος (dibujo, composición, etc.), no abarcando las cualidades secundarias ligadas al material, como el color o el sonido, por estar demasiado arraigadas a nuestros sentidos "como para poder reflejarse libremente en la imaginación" (Deleuze, [1963] 2002, p. 84). En este sentido, hay que distinguir entre la forma *intuitiva* de la sensibilidad y la forma *reflexiva* de la imaginación.<sup>5</sup>

Mencionamos ya una diferencia importante de esta *Crítica* con respecto a las anteriores: la forma superior de una facultad no define ahora ningún interés de la razón. Una segunda gran diferencia es que "la facultad de sentir bajo su forma superior no es legisladora" (Deleuze, [1963] 2004, p. 69). En efecto, una legislación implica que haya objetos sometidos a ella; pero el juicio estético no somete objetos. En primer lugar, puesto que estos son siempre particulares y solo se puede legislar sobre lo general; y en segundo lugar, porque aún con respecto a estos objetos el juicio es indiferente en lo que hace a su existencia. "La facultad de sentir no tiene *dominio* (ni fenómenos ni cosas en sí); no expresa condiciones a las cuales un género de objetos debe estar sometido, sino únicamente condiciones subjetivas para el ejercicio de las facultades" (Deleuze, [1963] 2004, p. 70). Como dice Deleuze en "La idea de génesis...", no podría ser de otra manera, puesto que solo hay "dos clases de objetos, los fenómenos y las cosas en sí, y los primeros remiten a la legislación del entendimiento según el interés especulativo", mientras que los segundos remiten "a la legislación de la razón según el interés

---

<sup>5</sup> Es preciso notar aquí el contraste con la *Crítica de la razón pura*, donde no hay algo así como una reflexión de la imaginación. En relación con la noción de "reflexión" en la *KrV* (relativa a los conceptos de la reflexión trascendental), cfr. el apéndice "De la anfibología de la reflexión por la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental" y la "Nota a la anfibología de los conceptos de la reflexión" (Kant, 2006, pp. 353-378; AA III, *KrV*, 214-233).

práctico” (Deleuze, [1963] 2002, p. 82). La tercera *Crítica* no tiene, por tanto, dominio propio, y la facultad de juzgar “no es ni legislativa ni autónoma, sino sólo heautónoma (solamente legisla sobre sí misma)” (Deleuze, [1963] 2002, pp. 82-83).

## 2. *Sensus communis aestheticus*

En las dos primeras *Críticas*, había una facultad legisladora que sometía objetos bajo su universalidad, creando de ese modo un *sensus communis* en cuanto forma de ejercicio colaborativo y legislado entre las facultades: el entendimiento y la razón, respectivamente.<sup>6</sup> Ahora, en cambio, no hay ya facultad legisladora y, sin embargo, hay un nuevo tipo de sentido común, dado por la concordancia libre e indeterminada entre imaginación y entendimiento en el juicio de lo bello.

La *Crítica de la razón pura* invoca un sentido común lógico, “*sensus communis logicus*”, sin el cual el conocimiento no sería comunicable de derecho. Asimismo, la *Crítica de la razón práctica* invoca frecuentemente un sentido común estrictamente moral, que expresa el acuerdo [*accord*] de las facultades bajo la legislación de la razón. Pero la libre armonía empuja a Kant a reconocer un tercer sentido común, “*sensus communis aestheticus*”, que plantea *de derecho* la comunicabilidad del sentimiento o la universalidad del placer estético (Deleuze, [1963] 2002, p. 84).

“El juicio de gusto ‘esto es bello’ expresa, en el espectador, un acuerdo, una armonía de dos facultades; la imaginación y el entendimiento”,

---

<sup>6</sup> Cabe aclarar que es recién en la *Crítica de la facultad de juzgar* — más precisamente en la nota al pie del § 40— que Kant se refiere a un *sensus communis* referido a la primera *Crítica*: “Se podría designar al gusto a través del *sensus communis aestheticus*, [y] al entendimiento común humano [*den gemeinen Menschenverstand*] a través del *sensus communis logicus*” (AA V, KU, 295) Este hecho apoya nuestro punto con respecto a la lectura retrospectiva por parte de Deleuze. Para un estudio del concepto de *sensus communis* en la obra kantiana en su relación con el *common sense* escocés, cfr. Nehring (2010); para una reconstrucción de la genealogía de la KU con un fuerte hincapié en dicho concepto, cfr. Sánchez Rodríguez (2010); para un intento de aplicar retrospectivamente el concepto a la trilogía crítica (proyecto similar al de Deleuze), cfr. Zhouhuang (2016).

dice Deleuze al comienzo de su conferencia sobre la estética kantiana (Deleuze, [1963] 2002, p. 79). El problema de la relación entre imaginación y entendimiento en el juicio estético se presenta en la *KU* a la hora de determinar si, en juicios de este tipo, es el sentimiento de placer el que precede al juicio del objeto o viceversa. Pero este problema de fondo, que Kant intenta resolver en § 9, viene en realidad arrastrándose de § 6, donde se postula en el juicio de lo bello la paradójica propiedad de portar una pretensión de *validez universal*, es decir, de *unanimidad*, al mismo tiempo que el juicio de gusto no refiere al objeto —esto es, no es un juicio de conocimiento—, sino únicamente al sujeto —más específicamente, a su sentimiento de placer o displacer—. <sup>7</sup> Como bien dice Deleuze, es allí donde empieza el verdadero problema de la *KU*: “El juicio estético aspira a una universalidad y a una necesidad *de derecho*, representadas en un sentido común” (Deleuze, [1963] 2002, pp. 84-85). A este respecto, Zhengmi Zhouhuang ha señalado cómo la expresión *sensus communis* reúne estos dos aspectos en tensión: “la universalidad [del *communis*] y el sentimiento sensible [del *sensus*]”; de este modo, Kant combina “los dos niveles tradicionales del *sensus communis*, el externo y el interno, el intersubjetivo y el intrasubjetivo” (Zhouhuang, 2016, p. 77). ¿Pero cómo debe ser un sentido común tal para permitir *a la vez* que sea un juicio subjetivo y que pretenda la universalidad?

Dado que la satisfacción en el objeto bello se da sin interés, no se funda en una inclinación del sujeto o resorte empírico: esto es lo que distingue la belleza del mero agrado. En la concepción estética kantiana, tengo motivos para pensar la satisfacción que obtengo en una representación bella como no refiriéndose únicamente a mí; puedo suponer, por el contrario, que todo otro sujeto racional va a obtener dicha satisfacción en la misma representación. <sup>8</sup> Desde este punto de vista, la pretensión de

---

<sup>7</sup> El juicio de gusto es por ello un juicio reflexionante o reflexivo, es decir, que vuelve a o que se refiere al sujeto, e inclusive a sí mismo en cuanto juicio.

<sup>8</sup> Esta concepción se encuentra desarrollada en el segundo momento del juicio de gusto —a saber, según la cantidad—, que se encuentra en los §§ 6-9 de la *KU*. Kant sostiene allí que lo bello es representado, sin concepto, como objeto de una satisfacción universal, es decir que, a diferencia de lo que sucede con lo agradable, no puede haber placer estético a menos que me represente el objeto como provocando el mismo placer en cualquier otro sujeto dado. Más aún, como sostiene en § 9 —y este es el núcleo de dicha concepción—, el placer se obtiene a partir de esta universalidad. Sin embargo —y he aquí el punto problemático que

validez universal en el juicio estético puro es subjetivamente necesaria: más aún, *el placer en lo bello se deriva de esta pretensión misma*. Ahora bien, dado que el juicio no se refiere al objeto, sino que enlaza la representación dada con el sentimiento del sujeto, esta pretensión es objetivamente infundada y, por ende, el juicio estético incluye *a priori*, tácitamente, una cláusula *als ob*: al realizar un juicio de gusto no puedo sino pensar lo bello *como si* fuera una propiedad real del objeto.

El papel de la imaginación en el juicio estético consiste, entonces, no ya en reunir lo múltiple dado en la intuición como en un juicio determinante, sino en reflejar la forma del objeto sensible —entendiendo “forma”, como vimos, en un sentido distinto al de la primera *Crítica*—. <sup>9</sup> Sería difícil sobreestimar su rol: dado que la materia de una intuición empírica, la sensación, no puede suponerse unánime (*einstimmig*) en cada sujeto, la forma es lo único de esas representaciones “que puede con certeza ser comunicado universalmente” (AA V, 224: 16-17; Kant, 1991, p. 140; Kant, 2007, p. 152). El entendimiento, por su parte, aporta la universalidad del concepto, aunque no se trata de ningún concepto en particular, sino más bien de un concepto vacío o de la mera forma indeterminada de la conceptualidad en general.

Sin embargo, la unidad de ambas facultades en cuestión en el juicio estético es aún mayor: la comunicabilidad universal de una representación solo puede ser tal a partir de una relación de dicha representación con el *conocimiento* en general, lo cual no puede ser realizado más que por el entendimiento. <sup>10</sup> Dado que el juicio estético no se basa en conceptos, con lo cual la representación no se refiere al objeto, dicha comunicabilidad

Kant se esfuerza tan logradamente en explicar —, puesto que, como ya se dijo, no hay conceptos, dicha universalidad no puede provenir de los mismos y no puede ser más, por ende, que una pretensión subjetiva.

<sup>9</sup> “Y aquí no hay que entender, por ‘forma’, la forma de la intuición (la sensibilidad), porque las formas de la intuición remiten aún a objetos existentes que constituyen su materia sensible y ellas mismas forman parte del conocimiento de los objetos. La forma estética, por el contrario, se confunde con la reflexión del objeto en la imaginación [...]” (Deleuze, [1963] 2002, pp. 83-84).

<sup>10</sup> “Pero nada puede ser universalmente comunicado más que el conocimiento y la representación, en cuanto pertenece al conocimiento. Porque solo en la medida en que este es objetivo y tiene con ello un punto de relación universal [*allgemeinen Beziehungspunkt*] que la facultad de representación de todos está obligada a concordar [*zusammenzustimmen genöthigt wird*]” (AA V, KU, 217: 12-15).

universal es *subjetiva*. Ahora bien, el fundamento de esta propiedad solo puede ser, entonces, el estado de espíritu (*Gemütszustand*) en el libre juego de imaginación y entendimiento en su concordancia recíproca. Dado que esa relación subjetiva es propia de todo conocimiento en general y, por ende, válida para cada sujeto, queda así garantizada la universal comunicabilidad subjetiva.

Al contrario de lo que ocurre con el juicio lógico, donde el entendimiento establece las reglas bajo las cuales se subsume la imaginación, y en el ámbito de la filosofía práctica, donde la ley moral da su veredicto desde el tribunal de la razón sin lugar a interposiciones de otras facultades, en el juicio estético hay entonces un libre juego entre imaginación y entendimiento. De este modo es posible una armonía o concordancia entre ambas facultades que da lugar a un sentimiento de placer. Este placer no es empírico en cuanto tiene una pretensión legítima de universalidad, algo a lo que ningún placer de la sensación puede aspirar. Por su parte, dado que tampoco hay conceptos que establezcan reglas a seguir, “el entendimiento no es avasallado por la imaginación ni ésta es constreñida por aquél, sino que ambas facultades operan en libre armonía” (Kogan, 1965, pp. 60-61).

Si tanto la imaginación (en la reflexión de la forma) como el entendimiento (dando la forma de la universalidad) no estuvieran presentes en el juicio estético, este no podría ostentar la propiedad de ser universalmente comunicable. En otras palabras, se perdería la pretensión de validez universal subjetiva. Así, los esfuerzos teóricos que debe realizar el filósofo de Königsberg para justificar esta propiedad tienen su razón de ser: sin ella, no habría especificidad del juicio de gusto, puesto que o bien sería un fenómeno meramente psicológico como en el empirismo, o bien quedaría relegada a ser una gnoseología inferior como en el racionalismo de Baumgarten.

Como dice Deleuze, “la imaginación en su libertad pura concuerda con [*s'accorde avec*] el entendimiento en su legalidad no especificada”, y este “*acuerdo en sí mismo libre e indeterminado* entre facultades” define “un sentido común propiamente estético (el gusto)” (Deleuze, [1963] 2004, p. 71). Si bien Kant sostiene en el § 35 que la imaginación en lo bello “esquematiza sin concepto”, en rigor —subraya Deleuze— tampoco puede hablarse de un esquematismo, puesto que esta operación ya supone que el entendimiento tome las riendas. “En verdad la imaginación hace otra cosa que esquematizar: manifiesta su libertad más profunda reflejando la forma del objeto” (Deleuze, [1963] 2004, p. 71).

Deleuze enfatiza el hecho de que este tercer sentido común no completa a los dos anteriores: la relación es más bien de *fundamentación*.<sup>11</sup> El error sería creer que mientras que en el sentido común lógico el entendimiento legisla y determina la función de las otras facultades, y en el sentido común moral la razón hace lo propio, lo mismo sucede ahora con la imaginación. Pero ese no puede ser el caso:

La facultad de sentir no legisla sobre objetos; no hay entonces *en ella* una facultad [...] que sea legisladora. El sentido común estético no representa un acuerdo objetivo de las facultades (es decir, una sumisión de objetos a una facultad dominante, que determinaría al mismo tiempo el rol de las otras facultades en relación con esos objetos), sino una pura armonía subjetiva, donde la imaginación y el entendimiento se ejercen espontáneamente, cada uno por su cuenta. Desde entonces, el sentido común estético no completa los otros dos; *los funda o los hace posibles*. Jamás una facultad tomaría un rol legislador y determinante, si todas las facultades conjuntamente no fuesen de antemano capaces de esta armonía libre subjetiva (Deleuze, [1963] 2004, p. 72).

La *armonía subjetiva* del sentido común estético se distingue entonces del *acuerdo objetivo* del sentido común lógico. Ahora bien, el problema que plantea Deleuze en este punto se retrotrae a la cuestión por excelencia del poskantismo: la pregunta por la génesis.

Explicamos la universalidad del placer estético o la comunicabilidad del sentimiento superior por el libre acuerdo de las facultades. Pero ese libre acuerdo, ¿basta con presumirlo, con suponerlo *a priori*? Es decir: el sentido común estético ¿no debe constituir el objeto de una *génesis*, génesis propiamente trascendental? (Deleuze, [1963] 2004, p. 72).

---

<sup>11</sup> “De modo que la *Crítica del Juicio*, en su parte estética, no viene simplemente a completar las otras dos sino que, en realidad, ella las funda. Descubre un acuerdo libre de las facultades como un *fondo* que las otras dos Críticas presuponen” (Deleuze, [1963] 2005, p. 80; Deleuze, [1963] 2002, p. 82).

Deleuze señala que este problema domina la primera parte de esta tercera *Crítica* —la “Crítica de la facultad de juzgar estética”—. La respuesta que encuentra en Kant a esta pregunta consistirá en cuatro pasos —el primero de los cuales ya repasamos—: 1) la exposición de la Analítica de lo bello, 2) la exposición y deducción de la Analítica de lo sublime, 3) la deducción de la Analítica de lo bello, y 4) la teoría del genio. En lo que sigue, no obstante, abordaremos la cuestión genética despegándonos ligeramente de la letra deleuziana. Así, analizaremos tres aspectos que consideramos sintetizan con mayor claridad conceptual lo que Deleuze busca en una explicación genética (*génétiq*ue).

### 3. Los tres requisitos de la exigencia genética

Esta exigencia de una génesis por parte de Deleuze no es en absoluto menor. En efecto, siempre que sigamos su lectura retrospectiva del proyecto crítico, el sentido común libre es el fondo y fundamento de los sentidos comunes presididos o sujetos.<sup>12</sup> Por tanto, sin él no podría haber ni conocimiento ni moral. Ahora bien, *afirmar* categóricamente su existencia implicaría recurrir a conceptos determinados del entendimiento, y por ende nos devolvería al sentido común lógico. Por su parte, *postularlo* implicaría que se trata de un conocimiento que se puede determinar prácticamente. Ninguno de los dos puede entonces ser el caso.

Parece, pues, que el sentido común puramente estético no podemos más que *conjeturarlo* o *presuponerlo*. Pero es fácil notar la insuficiencia de esta solución. El acuerdo libre e indeterminado de las facultades es el fondo, la condición de cualquier otro acuerdo, así como el sentido común estético es el fondo y la condición de cualquier otro sentido común. ¿Cómo podría bastarnos con presuponerlo, confiriéndole una existencia meramente hipotética, cuando debe servir de fundamento a toda relación determinada entre nuestras facultades? ¿Cómo podríamos escapar a la pregunta: *de dónde viene* el acuerdo libre e indeterminado de nuestras facultades entre sí? ¿Cómo explicar que nuestras facultades, que

---

<sup>12</sup> Para un desarrollo de la noción de sentido común en Deleuze, cfr. Pachilla (2019b y 2019c).



difieren por su naturaleza, entren espontáneamente en una relación armónica? No podemos contentarnos con presumir ese acuerdo, tenemos que engendrarlo en el alma. Esa es la única salida: construir la génesis del sentido común estético, mostrar cómo el acuerdo libre de las facultades es necesariamente engendrado (Deleuze, [1963] 2002, p. 85).

La Analítica de lo bello, según Deleuze, no es capaz de responder a esta pregunta. El resto de la “Crítica de la facultad de juzgar estética” será precisamente el camino para dar cuenta de la génesis del sentido común estético. Sostendremos que para Deleuze hay tres características que debe tener una explicación genética: 1) engendrar la concordancia a partir de la *discordancia*, 2) dar cuenta de la *contingencia* de dicha concordancia, y 3) ofrecer un principio de animación o *vivificación* de esta. Deleuze va a encontrar estas tres condiciones en tres momentos subsiguientes de la “Crítica de la facultad de juzgar estética”: 1) la Analítica de lo sublime, 2) la Deducción de los juicios estéticos puros, y 3) la teoría del simbolismo y del genio, respectivamente.

Es preciso señalar, sin embargo, que, si bien esta operación de lectura deleuziana es original, tiene ciertamente una inspiración poskantiana. En la breve “Bibliografía sumaria” que se encuentra al final del libro, una de las secciones es “Los problemas kantianos en el poskantismo”, de los cuales la exigencia genética sea acaso el principal.<sup>13</sup> El propio Deleuze lo dice con gran claridad en “La idea de génesis...”:

Los poskantianos, especialmente Maimon y Fichte, dirigieron a Kant una objeción fundamental: Kant habría ignorado las exigencias de un método genético. Esta objeción tiene dos sentidos, objetivo y subjetivo: Kant se apoya en los hechos, y busca únicamente sus condiciones; al mismo tiempo, invoca unas facultades ya hechas, y determina la relación o proporción entre ellas, suponiéndolas capaces de cualquier armonización. Si consideramos que la *Filosofía trascendental* de Maimon es de 1790, hay que reconocer que Kant, en parte, prevenía

---

<sup>13</sup> Dan buena cuenta de ello dos de los libros indicados allí por Deleuze: *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* de Jules Vuillemin y *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* de Martial Gueroult.

la objeción de sus discípulos.<sup>14</sup> Las dos primeras *Críticas* invocaban hechos, buscaban condiciones de posibilidad para esos hechos, [y] las hallaban en facultades ya formadas. De este modo, remitían a una génesis que ellas mismas eran incapaces de asegurar. Pero, en la *Crítica del Juicio estético*, Kant plantea el problema de una génesis de las facultades en su libre acuerdo primero. Así, descubre el fundamento último, que aún faltaba en las otras *Críticas*. La *Crítica* en general deja de ser, entonces, un simple *condicionamiento*, y se convierte en una Formación trascendental, una Cultura trascendental, una Génesis trascendental (Deleuze, [1963] 2002, p. 86).

La ruptura entre Kant y el poskantismo, en efecto, se ubica en el desplazamiento del punto de vista del condicionamiento hacia el punto de vista de la génesis. Frente a ello, Deleuze defiende a Kant con respecto a la tercera *Crítica*, viendo allí en cierto modo cumplidas las exigencias de Fichte y Maimon.<sup>15</sup> Veamos, entonces, cómo se da según él dicha Génesis trascendental en la “Crítica de la facultad de juzgar estética”.

---

<sup>14</sup> A nuestro juicio, la excelente traducción de José Luis Pardo contiene en este pasaje una elección conducente a una interpretación diferente de lo que Deleuze tiene en mente, puesto que traduce *prévenir* como *merecer* (cfr. Deleuze, [1963] 2005, p. 83). La idea parece ser, por el contrario, que en la “Crítica de la facultad de juzgar estética”, Kant efectivamente da una respuesta por anticipado a las exigencias de sus sucesores. Cabe destacar, por otra parte, que, como ha señalado Manuel Sánchez Rodríguez (2010), la *KU* da respuestas a una problemática que Kant se venía planteando desde la *Dissertatio* de 1770, es decir, veinte años antes.

<sup>15</sup> Si Maimon resulta más importante que Fichte para Deleuze, es sin dudas debido al hecho de que su método genético es *diferencial*. A este respecto, cabe citar *in extenso* un acertado pasaje de Daniel Smith: “Contra Kant, Maimon argumenta que uno no puede simplemente suponer los ‘hechos’ del conocimiento o la moralidad, sino que debe mostrar cómo son engendrados de forma *inmanente* desde la mera razón como los modos necesarios de su manifestación. En suma, Maimon sostiene, un tal método genético requeriría la postulación de un principio de diferencia para poder funcionar: mientras que la identidad es la condición de posibilidad del pensamiento en general, argumenta [Maimon], es la diferencia la que constituye la condición genética del pensamiento real. Estas dos exigencias planteadas por Maimon —la búsqueda de los elementos genéticos

### 3.1. Discordancia

Lo sublime va a ser, junto con la paradoja del sentido interno y las anticipaciones de la percepción, uno de los momentos más importantes de la filosofía crítica de Kant para Deleuze, que volverá a ellos una y otra vez a lo largo de su obra. No sería exagerado decir inclusive que le va a permitir a Deleuze pensar un modo de romper con la Imagen del pensamiento o, lo que viene a ser lo mismo en Deleuze, con la *doxa*, constituyendo de este modo un antecedente de conceptos como el de “línea de fuga”.<sup>16</sup> En su reconstrucción y crítica de la imagen del pensamiento en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición* señala que es el único momento en el que Kant se libera del sentido común (cfr. Deleuze, 1968, p. 187) y, si vemos las singularidades constitutivas de este concepto, se comprueba que es de hecho el modelo para pensar una fisura en la representación, lo cual en Deleuze equivale a decir: para pensar.

El juicio “esto es sublime” expresa “un acuerdo entre la imaginación y la razón”, pero “esta armonía de lo sublime es harto paradójica” (Deleuze, [1963] 2002, p. 87). “Imaginación y razón sólo concuerdan [*s'accordent*] en el seno de una tensión, de una contradicción, de una desgarradura [*déchirement*] dolorosa. Hay acuerdo, pero acuerdo discordante, armonía en el displacer. Y es sólo el displacer el que hace posible un placer” (Deleuze, [1963] 2002, p. 87). La imaginación “sufre una violencia”, por la cual “ya no puede reflexionar la forma del objeto” y se ve confrontada a su límite; de este modo, sin embargo, “accede a su

---

del pensamiento real (y no meramente de las condiciones del pensamiento posible), y la postulación de un principio de diferencia como el cumplimiento de esta condición— reaparecen como un *leitmotif* en casi todos los libros de Deleuze hasta 1969, aunque el nombre de Maimon no esté explícitamente mencionado. (De hecho, se podría decir que estas dos exigencias son los componentes primarios del ‘empirismo trascendental’ de Deleuze)” (Smith, 2006, p. 49; el último subrayado es mío).

<sup>16</sup> Ello puede verse muy particularmente en las clases que Deleuze dedicó a Kant en 1978, dos años antes de la publicación de *Mil mesetas*. En la clase del 21 de marzo de ese año, Deleuze sostiene que, con lo sublime, Kant deviene sensible a la catástrofe, al caos y al vértigo: “Entonces toda nuestra tierra, toda la tierra de nuestro conocimiento que habíamos comenzado a construir a golpes de síntesis y de esquemas, comienza a vacilar” (Deleuze, 2008, p. 81).

propia Pasión” (Deleuze, [1963] 2002, p. 87). Sufrir una violencia, verse confrontada con el límite que la concierne exclusivamente y, por esa vía, acceder a su propia Pasión, serán las características del encuentro de la sensibilidad con la intensidad en *Diferencia y repetición*, al igual que descubrir un fuera de campo absoluto que comunica los distintos flujos, pero sin legislación, presidencia o sujeción. Así como en su propia teoría de las facultades, dice Deleuze respecto de lo sublime kantiano que “un acuerdo [*accord*] nace en el seno de ese desacuerdo [*désaccord*]” (Deleuze, [1963] 2002, p. 88). Tomando por objeto su propio límite, en lo sublime la imaginación “se eleva a un ejercicio trascendente” (Deleuze, [1963] 2002, p. 88). En Kant, “la imaginación despierta a la razón como la facultad capaz de pensar un substrato suprasensible para la infinitud de este mundo sensible” (Deleuze, [1963] 2002, p. 88); en Deleuze, la sensibilidad despertará del mismo modo al pensamiento, pasando por la memoria y haciendo nacer el pensamiento—que no es nunca para Deleuze otra cosa que el pensamiento de la discordancia, de la diferencia o del desgarramiento, y de la línea tortuosa que lo recorre, engendrando en su seno una concordancia paradójica—.

Así como en lo bello se descubría un placer superior en la concordancia libre e indeterminada entre imaginación y entendimiento, en lo sublime se descubre un displacer superior “experimentado ante lo informe o lo deforme (inmensidad o potencia)” (Deleuze, [1963] 2004, p. 73). Deleuze alude con ello a los dos tipos de sublime caracterizados por Kant: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Todo sucede, dice Deleuze, “como si la imaginación fuese confrontada con su propio límite, forzada a alcanzar su máximo, sufriendo una violencia que la lleva a la extremidad de su poder” (Deleuze, [1963] 2004, p. 73). Se retoman aquí conceptos de la Deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la llamada “Deducción A”: la imaginación es ilimitada en cuanto a su capacidad de *aprehender*, pero no así de *reproducir* las partes precedentes a medida que llega a las siguientes. De este modo, la experiencia nos presenta ciertos fenómenos como irreproducibles, en el sentido de que ponen de manifiesto la finitud de nuestra capacidad para la síntesis reproductiva. Ante ellos, la imaginación busca ampliar sus límites, pero al chocar inevitablemente con su propia finitud, el espíritu se percata de que lo que empuja a la imaginación a expandirse de ese modo no está afuera, en la naturaleza, sino en sí mismo: es la razón, que, con su afán totalizante, “nos fuerza a reunir en un todo la inmensidad del mundo sensible” (Deleuze, [1963] 2004, p. 74). El espíritu siente, así,

que no sólo es la finitud de su imaginación y su entendimiento, sino sobre todo la infinitud —aunque sea potencial— de la razón y de sus Ideas. La imaginación “se ve forzada a confesar que toda su potencia no es nada en relación con una Idea racional” (Deleuze, [1963] 2002, p. 88).

Lo Sublime nos pone entonces en presencia de una relación subjetiva directa entre la imaginación y la razón. Pero más que un acuerdo [*accord*], esta relación es en primer lugar un desacuerdo [*désaccord*], una contradicción vivida entre la exigencia de la razón y la potencia de la imaginación (Deleuze, [1963] 2004, p. 74).

Ello genera el sentimiento de displacer (*Unlust*), que sin embargo va acompañado de un placer (*Lust*), puesto que en el fondo de la discordancia aparece la concordancia. “Cuando la imaginación es puesta en presencia de su límite por algo que la sobrepasa por todas partes, ella misma sobrepasa su propio límite” (Deleuze, [1963] 2004, p. 74). Este traspaso es ciertamente negativo, en el sentido de que la imaginación no puede de ninguna manera representarse la Idea racional; sin embargo, sí puede representarse su inaccesibilidad, y de este modo hacer presente su ausencia en la naturaleza sensible. Deleuze cita a Kant:

La imaginación, que fuera de lo sensible no encuentra nada de dónde agarrarse, se siente sin embargo ilimitada [*unbegränzt*] gracias a la desaparición de sus limitaciones [*bornes*, que traduce *Schranken*]; y esta abstracción es una presentación de lo infinito que, por esta razón, sólo puede ser negativo, pero que, no obstante, amplía el alma (AA V, 274: 15-20, citado en Deleuze, [1963] 2004, p. 74).

Paradójicamente, entonces, la confrontación de la imaginación con su propio límite genera al mismo tiempo una desaparición de estos mismos límites, elevando a la imaginación a un ejercicio trascendente. Tal es la *concordancia discordante* entre la razón y la imaginación, que revela que también la imaginación tiene una destinación (*Bestimmung*) suprasensible. En esta concordancia, dice Deleuze, “el alma es sentida como la unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades” (Deleuze, [1963] 2004, p. 75). Este acuerdo encontrado en el fondo del desacuerdo, entonces, da cuenta de la génesis de la concordancia misma, puesto que esta ya no es presupuesta, sino *engendada en la discordancia*.

Sin embargo, Deleuze afirma que en esta génesis de la concordancia a partir de la discordancia “aprendemos lo esencial en lo que concierne a nuestro destino”, puesto que, si las Ideas de la razón son especulativamente indeterminadas pero prácticamente determinadas, entonces lo sublime dinámico —al poner en juego la razón desde el punto de vista de la facultad de desear, y no, como lo sublime matemático, desde el punto de vista de la facultad de conocer— nos revela la destinación suprasensible de nuestras facultades “como *la pre-destinación de un ser moral*. El sentido de lo sublime es engendrado en nosotros de tal manera que prepara una finalidad más alta, y nos prepara a nosotros mismos para el advenimiento de la ley moral” (Deleuze, [1963] 2004, p. 75).

### 3.2. Contingencia

Vimos que en lo sublime se engendraba la concordancia entre la imaginación y la razón a partir de su discordancia. Esto constituía ya un primer paso en la respuesta a la exigencia genética, pero aún no daba cuenta de esta suficientemente. La explicación de Deleuze para esta insuficiencia es que lo bello “reclama un principio cuyo alcance sea objetivo”, mientras que en lo sublime “todo es subjetivo” (Deleuze, [1963] 2004, pp. 75-76). Por eso requiere de una deducción trascendental, que es para Deleuze el segundo paso en esta argumentación que da cuenta del punto de vista de la génesis. ¿Pero en qué sentido en lo sublime “todo es subjetivo” y por ende no hay necesidad de una deducción, mientras que lo bello reclama un principio objetivo? Deleuze no da cuenta de ello en *La filosofía crítica de Kant*, pero sí en “La idea de génesis...”: mientras que en lo sublime proyectamos nuestro propio estado de ánimo en lo informe o deforme de la naturaleza, “el placer de lo bello resulta de la forma del objeto” (Deleuze, [1963] 2002, p. 90). Lo bello requiere de una deducción trascendental puesto que, por indiferente que nos sea la existencia del objeto, “no deja de haber un objeto *con respecto* al cual, *con ocasión* del cual experimentamos la libre armonía de nuestro entendimiento y nuestra imaginación” (Deleuze, [1963] 2002, p. 90).

Antes de ir a eso, podemos ya sacar una conclusión a partir del análisis de lo sublime, y es que, si para Deleuze dar cuenta de la génesis es dar cuenta de la concordancia a partir de la discordancia, ello supone a su vez que la concordancia no es primera, sino que necesariamente la precede una discordancia. “La concordancia de la imaginación y de la razón se encuentra efectivamente engendada en la discordancia” (Deleuze, [1963] 2002, p. 88). El texto kantiano ciertamente se deja leer

de esta manera, pero el énfasis aquí está puesto por Deleuze, siguiendo sus aprendizajes de la filosofía poskantiana. En este punto —que, por otra parte, es el punto principal del libro—, Deleuze intenta responder desde Kant a las exigencias poskantianas.

El problema de la deducción de los juicios puros de gusto es presentado por Deleuze del siguiente modo: el placer estético en lo bello es en sí mismo desinteresado, pero puede estar unido sintéticamente a un interés de la razón. Según él, “el interés al cual está unido puede servir de principio para una génesis de la ‘comunicabilidad’ o de la universalidad de ese placer”. De este modo, “lo bello no deja de ser desinteresado, pero el interés al cual está unido sintéticamente puede servir de regla para una génesis del sentido de lo bello como sentido común” (Deleuze, [1963] 2004, p. 76).

Ahora bien, ¿cómo podría un interés de la razón unido sintéticamente al placer desinteresado de lo bello servir de principio de la génesis de la universalidad del juicio de belleza? ¿Y en qué se interesa este interés? Este interés se interesa, no en lo bello mismo —de otro modo se perdería el desinterés característico del juicio de belleza—, sino en la aptitud de la naturaleza para producir formas bellas, es decir, formas capaces de ser reflejadas en la imaginación. Este interés *unido* a lo bello no se relaciona entonces con la *forma* misma reflejada en la imaginación, sino con la *materia* utilizada por la naturaleza para producir esas formas bellas. Si bien Kant había excluido de la forma bella cualidades como el color y el sonido precisamente por estar demasiado ligadas a lo material, añade en un segundo momento que estas son objeto de este interés unido a lo bello; más aún, hay una “materia fluida” —es decir, ya no una cualidad secundaria, sino una cualidad primaria— que viene a ser el material con el cual la naturaleza crea formas bellas, y que por ende nos interesa en cuanto da cuenta del proceso de producción de lo bello en la naturaleza, nos deja entrever el taller en el cual lo bello natural es creado. En este sentido, y retomando la pregunta por la génesis, dice Deleuze que “el interés de lo bello no es parte integrante de lo bello ni del sentido de lo bello, pero concierne a una producción de lo bello en la naturaleza, y puede como tal servir de principio en nosotros para una génesis del sentido de lo bello mismo” (Deleuze, [1963] 2004, p. 77).

Habíamos visto que los intereses de la razón correspondían a la forma superior de una facultad, lo cual implicaba que esta legislaba sobre ciertos objetos que quedaban así sometidos a esta legislación. Sin embargo, en el caso de la facultad de sentir, ella no legisla sobre ningún

tipo de objeto, sino que su forma superior consiste en “la armonía subjetiva y espontánea de nuestras facultades activas, sin que una de esas facultades legisle sobre objetos” (Deleuze, [1963] 2004, p. 78). Esta ausencia de legislación es la condición de posibilidad de un acuerdo contingente:

Cuando consideramos la aptitud material de la naturaleza para producir formas bellas, no podemos concluir de allí la sumisión necesaria de esta naturaleza a una de nuestras facultades, sino sólo a su *acuerdo contingente* con todas nuestras facultades juntas (Deleuze, [1963] 2004, p. 78).

Podemos concluir de estas palabras una segunda condición que para Deleuze debe tener una explicación genética: en primer lugar, como veíamos respecto de lo sublime, debe tomar la *discordancia* como punto de partida, mientras que, en segundo lugar, la concordancia debe ser *contingente*. Como se ve en la cita previa, la contingencia aquí se opone al *factum* del acuerdo; en otras palabras, la concordancia (tanto en nuestras facultades entre sí como entre la naturaleza y nuestras facultades) no puede ser supuesta como necesaria. La discordancia y la contingencia, entonces, son supuestas por Deleuze en su argumentación como condiciones necesarias de una génesis. Como sostiene en “La idea de génesis...”, “la *Crítica del Juicio* nos introduce ya en un elemento nuevo que es una suerte de elemento de fondo; acuerdo contingente de los objetos con todas nuestras facultades a la vez, en lugar de sumisión necesaria a una de ellas por parte de las demás” (Deleuze, [1963] 2002, p. 83).

Lo que prueba la deducción trascendental de los juicios estéticos puros es que “el acuerdo interno de nuestras facultades implica un acuerdo externo entre la naturaleza y esas mismas facultades” (Deleuze, [1963] 2002, p. 90). Así, este tercer interés de la razón, luego del especulativo y el moral, se define “no por una sumisión necesaria, sino por un acuerdo contingente de la Naturaleza con nuestras facultades” (Deleuze, [1963] 2004, p. 78). El placer del ejercicio armonioso de nuestras facultades en lo bello es en sí mismo desinteresado, pero “*experimentamos un interés racional por el acuerdo contingente de las producciones de la naturaleza con nuestro placer desinteresado*” (Deleuze, [1963] 2004, p. 78). Puesto que en principio el funcionamiento de la materia en la producción de lo bello puede explicarse de modo puramente mecánico —en contraposición



a teleológico—, es una bella coincidencia que la naturaleza termine produciendo formas que se ajustan perfectamente a nuestras facultades. Es esto lo que nos interesa: que esta coincidencia parece mostrar una inexplicable *adecuación* entre nosotros y la naturaleza. Más aún, del modo en que lo piensa Kant, pareciera como si la naturaleza produjera, mediante sus propios mecanismos, formas bellas *para nosotros*. Si esto fuese así, significaría que tenemos un lugar en el cosmos y que hay un Creador que hizo la naturaleza en vistas del rol que el hombre debe cumplir en ella.

### 3.3. Vivificación

El siguiente paso en esta argumentación es el simbolismo. Cuando vemos, por ejemplo, una flor de lis blanca, no la relacionamos solamente a través del entendimiento con los conceptos de “flor” y de “color”, sino también con la idea de “inocencia” o de “pureza”, ideas que en sí mismas son incapaces de presentarse empíricamente en cuanto tales. Si bien no pueden tener una presentación directa en la naturaleza, pueden, sin embargo, a través del procedimiento simbólico, tener una *presentación indirecta*.<sup>17</sup> El objeto de la idea de “inocencia” no se da jamás, pero “es un análogo reflexivo del blanco de la flor de lis” (Deleuze, [1963] 2002, p. 93). Otro ejemplo kantiano es el molino como presentación sensible analógica de la idea de Estado despótico: entre el molino y dicha idea no

---

<sup>17</sup> Cfr. AA V, § 59. “Toda hipotiposis (presentación [*Darstellung*], *subiectio sub adspectum*) como sensibilización es doble: o bien esquemática, cuando a un concepto que el entendimiento comprende le es dada *a priori* una correspondiente intuición; o bien simbólica, cuando a un concepto que sólo la razón piensa y a la cual ninguna intuición sensible puede ser adecuada, una tal intuición es atribuida, con la cual el proceder de la facultad de juzgar que se observa en el esquematizar es meramente análogo, esto es, que concuerda [*übereinkommt*] con él sólo en la regla de ese proceder, no en la intuición misma, por ende según la forma de la reflexión y no según el contenido” (AA V, 351: 23-31). “Todas las intuiciones a las que se atribuyen *a priori* conceptos son o bien esquemas o bien símbolos, conteniendo los primeros presentaciones [*Darstellungen*] directas de conceptos, los segundos indirectas. Los primeros hacen esto demostrativamente, los segundos por medio de una analogía (para la cual se utilizan también intuiciones empíricas), en la cual la facultad de juzgar realiza una doble tarea. Primeramente, aplicar el concepto del objeto de una intuición sensible, y luego, en segundo lugar, la mera regla de la reflexión sobre esa intuición, a un objeto completamente distinto, del cual el primero es sólo el símbolo” (AA V, 352: 8-16)

hay un parecido (*Ähnlichkeit*), “pero sí entre la regla del reflexionar sobre ambos y su causalidad” (AA V, 352: 21-22).

Cabe destacar asimismo que las “libres materias de la naturaleza” — estos flujos de colores, sonidos, etc. — “dan a pensar’ mucho más de lo que está contenido en el concepto” (Deleuze, [1963] 2004, p. 78). Por ello la intervención del entendimiento en lo bello es extraña: busca un concepto que se adecúe a ese sensible, pero sin nunca encontrarlo, y de allí que se dé una vivificación mutua entre lo que la imaginación le presenta al entendimiento, que siempre lo sobrepasa, y el entendimiento que realiza todos sus esfuerzos para estar a la altura de la circunstancia. Este juego es una especie de entrenamiento, o, mejor, de *afinación mutua* entre ambas facultades. Como el concepto de “color” no llega ni con mucho a dar cuenta de toda la riqueza del blanco de una flor, buscamos otro concepto —ya no del entendimiento, que se aplicaría directamente a la intuición— *impresentable* en cuanto tal, pero relacionable analógicamente con la intuición: así, el blanco y la idea de “pureza”.

Para Deleuze, dos consecuencias se siguen de esta presentación indirecta de Ideas en las materias libres de la naturaleza: por una parte, “el entendimiento ve sus conceptos ampliados de manera ilimitada”; por otra, “la imaginación se encuentra liberada de la constricción del entendimiento que sufría aún en el esquematismo” y “deviene capaz de reflejar la forma libremente” (Deleuze, [1963] 2004, p. 79). De lo cual se sigue otro elemento de respuesta a la exigencia genética: “La concordancia de la imaginación como libre y el entendimiento como indeterminado no es ya entonces simplemente presunta: es de alguna manera animada, vivificada, engendada por el interés de lo bello” (Deleuze, [1963] 2004, p. 79). De esta frase podemos extraer el tercer requisito deleuziano para una génesis: la vivificación. Es preciso que haya una fuerza vital que transmita un movimiento.

“Las libres materias de la naturaleza sensible simbolizan las Ideas de la razón; así, permiten al entendimiento ampliarse, a la imaginación liberarse” (Deleuze, [1963] 2004, p. 79). Es como si el espíritu se despezara, permitiendo y animando la libre circulación de sus flujos. Esta vivificación, a su vez, pone de relieve la unidad que liga las distintas facultades subjetivas, es decir, la unidad espiritual: “El interés de lo bello atestigua una *unidad suprasensible* de todas nuestras facultades, como de un ‘punto de concentración en lo suprasensible’, de donde se desprende su libre acuerdo formal o su armonía subjetiva” (Deleuze, [1963] 2004, p. 79). “La unidad suprasensible indeterminada

de todas las facultades, y el libre acuerdo que de allí se deriva”, dice Deleuze, “son lo más profundo del alma” (Deleuze, [1963] 2004, p. 80).

En efecto, cuando el acuerdo de las facultades se encuentra determinado por una de ellas (el entendimiento en el interés especulativo, la razón en el interés práctico), suponemos que las facultades son *de antemano* capaces de una armonía libre (según el interés de lo bello), sin la cual ninguna de esas determinaciones sería posible (Deleuze, [1963] 2004, p. 80).

Hasta ahí, la armonía libre e indeterminada en lo bello como fundamento de la armonía legisladora, súbdita y determinada en lo verdadero y en lo bueno. Sin embargo, para Deleuze hay aún más allá, dado que, “por otra parte, el acuerdo libre de las facultades debe *ya* hacer aparecer a la razón como llamada a jugar el rol determinante en el interés práctico o en el dominio moral” (Deleuze, [1963] 2004, p. 80). En efecto, tanto en lo sublime como en el simbolismo vemos que la imaginación apela a la razón.

Es en este sentido que la destinación suprasensible de todas nuestras facultades es la pre-destinación de un ser moral; o que la idea de lo suprasensible como unidad indeterminada de las facultades prepara la idea de lo suprasensible tal como es prácticamente determinada por la razón (como principio de los fines de la libertad); o que el interés de lo bello implica una disposición a ser moral (Deleuze, [1963] 2004, p. 80).

Recalquemos que no es este el caso, empero, de la exposición de lo bello, y de allí que dicha exposición, para Deleuze, *suponga* lo sublime y el símbolo. Mientras que lo sublime y el símbolo —o mejor: lo bello como símbolo del bien moral (cfr. AA V, 353: 13)— afinan el espíritu para la moral —interés práctico de la razón—, lo bello lo afina para el conocimiento —interés especulativo de la razón—; es solo el interés *unido* a lo bello lo que predispone para la moralidad. Deleuze señala que, para Kant, no hay ninguna relación *analítica* entre lo bello y lo bueno, sino una relación *sintética* dada en el símbolo a través del interés unido a lo bello: es esta relación sintética la que hace que también lo bello, mediatamente, involucre nuestro destino suprasensible, que solo puede ser moral.

A través de este rodeo por el símbolo, “la unidad indeterminada y el libre acuerdo de las facultades no sólo constituyen lo *más profundo* del alma”, esto es, aquello que funda la posibilidad de los acuerdos en las dos primeras *Críticas*, “sino también lo *más alto*, es decir, la supremacía de la facultad de desear, y hace posible el paso de la facultad de conocer a la facultad de desear” (Deleuze, [1963] 2004, p. 80). Cabe señalar que las loas deleuzianas al símbolo deben tomarse con cautela. El símbolo puede ser la presentación sensible indirecta de una Idea, pero su procedimiento no deja de ser *analógico*. En este sentido, no existe nada más alejado en términos estéticos de la univocidad ontológica deleuziana: veo una rosa, pero *en realidad* significa amor, es decir, mi facultad de juzgar reflexiona sobre la rosa y la convierte, analogía de por medio, en el objeto de la idea de “amor”. Un cuerpo animado *representa* un Estado regido por leyes populares (cfr. AA V, 352: 16-17). Todos los mecanismos de la trascendencia, del estrato de la significación y del yugo de la representación están en el máximo esplendor de su funcionamiento en el símbolo (cfr. Deleuze, 1968, p. 180; Deleuze y Guattari, 1980, p. 197).

#### 4. Creación

Según Kant, existen casos de simbolismo no solo en la naturaleza sino también en el arte. ¿Pero cómo es tal cosa posible, si el punto era precisamente que nos producía interés la capacidad *de la naturaleza* para producir formas bellas? La célebre respuesta kantiana es que la naturaleza también obra a través de determinados individuos para producir símbolos adecuados a las Ideas: los genios. “El Genio es precisamente esta disposición innata por la cual la naturaleza da al arte una regla sintética y una materia rica. Kant define el genio como la facultad de las *Ideas estéticas*” (Deleuze, [1963] 2004, p. 81). La Idea estética, “en vez de presentar indirectamente la Idea en la naturaleza”, como lo hace el símbolo, “la expresa secundariamente, en la creación imaginativa de otra naturaleza” (Deleuze, [1963] 2004, p. 82). Si bien podría parecer que existe solamente una relación de contraposición entre las Ideas racionales y las Ideas estéticas, siendo las primeras conceptos a los cuales ninguna intuición les es adecuada (conceptos sin intuición), y las últimas, intuiciones a las cuales ningún concepto les es adecuado (intuiciones sin concepto), Deleuze sostiene que existe no solo una complementariedad, sino incluso una identidad entre ambas:

La Idea de la razón sobrepasa la experiencia, sea porque no tiene objeto que le corresponda en la naturaleza (por ejemplo, seres invisibles); sea porque hace de un simple fenómeno de la naturaleza un acontecimiento [*événement*] del espíritu (la muerte, el amor...). La Idea de la razón contiene entonces algo inexpresable. Pero la Idea estética sobrepasa todo concepto, porque crea la intuición de otra naturaleza que la que nos es dada: otra naturaleza cuyos fenómenos serían verdaderos acontecimientos espirituales, y los acontecimientos del espíritu, determinaciones naturales inmediatas. Ella “da a pensar”, fuerza a pensar. La Idea estética es lo mismo que la Idea racional: ella expresa lo que hay de inexpresable en esta (Deleuze, [1963] 2004, pp. 81-82).

Esta cita condensa una serie de nociones que reaparecerán en la obra de Deleuze: el concepto de “expresión”, pero muy especialmente el de “inexpresable” en *Lógica del sentido*; la Idea en *Diferencia y repetición*, metamorfoseada en una constelación de acontecimientos ideales; cierta noción de “encarnación” como modo de ser del arte (*¿Qué es la filosofía?*), esto es, el arte como aquello que da cuerpo a lo posible y encarna acontecimientos incorpóreos.<sup>18</sup> Mediante la presentación de Ideas estéticas, en efecto, “toman cuerpo los seres invisibles, el reino de los bienaventurados o el infierno; y así también la muerte o el amor alcanzan una dimensión que los hace adecuados a su sentido espiritual” (Deleuze, [1963] 2002, p. 95). Cabe aclarar que no es el objetivo del presente artículo desarrollar estas conexiones con la obra tardía de Deleuze, lo cual podría ser el tema de otro trabajo de mayor extensión; a este respecto, aquí se pretende solamente señalar dichas conexiones como posible punto de partida de ulteriores investigaciones.

La relación entre genio y gusto es de complementariedad. Por un lado, la presencia del genio en el gusto es su elemento vivificador: “El genio no es el gusto, pero anima el gusto en el arte dándole un alma o una materia. Hay obras que son perfectas desde el punto de vista del gusto, pero que son sin alma, es decir sin genio” (Deleuze, [1963] 2004, p. 82). El gusto es “el acuerdo formal de una imaginación libre y

---

<sup>18</sup> Cfr. Deleuze (1969, pp. 22-35; 1968, pp. 247-251) y Deleuze y Guattari (1991, pp. 163-200).

de un entendimiento ampliado”, pero “permanece lúgubre y muerto, y solamente presunto, si no reenvía a una instancia más alta, como a una materia precisamente capaz de ampliar el entendimiento y de liberar la imaginación” (Deleuze, [1963] 2004, p. 82). “El acuerdo de la imaginación y el entendimiento, en las artes, solo es vivificado por el genio, y sin él permanecería incomunicable” (Deleuze, [1963] 2004, p. 82). Sin embargo, por otro lado, el gusto es la línea de puntos ordinarios que es necesario recorrer hasta la aparición de una nueva singularidad: “El genio es una apelación [*appel*] lanzada a otro genio; pero entre los dos el gusto deviene una suerte de medio; y permite esperar, cuando el otro genio todavía no ha nacido” (Deleuze, [1963] 2004, p. 83). Esta espera parece un tanto tortuosa y yerma, ya que “hay que atravesar desiertos enteros antes de que un genio pueda responder a otro” (Deleuze, [1963] 2002, p. 96); este desierto, no obstante, está poblado por “los hombres de gusto, los discípulos y los admiradores” (Deleuze, [1963] 2002, p. 97). Esta dualidad entre excepcionalidad y norma en el genio es explicada por Deleuze del siguiente modo:

Por una parte, crea, es decir, produce la *materia* de su obra, da a su imaginación una función libre y creadora mediante la invención de una segunda naturaleza adecuada a las Ideas; pero, por otra parte, el artista *forma*: ajusta su imaginación liberada a su entendimiento indeterminado, de modo que confiere a su obra la forma de un objeto de gusto [...] (Deleuze, [1963] 2002, p. 96).

Lo inimitable del genio es el primer aspecto, la deformidad genial; en cuanto al segundo, puede ser imitado y dar lugar a una escuela de seguidores. El genio expresa entonces la unidad suprasensible de todas las facultades en tanto que unidad viviente, y provee “la regla bajo la cual las conclusiones de lo bello en la naturaleza pueden ser extendidas a lo bello en el arte” (Deleuze, [1963] 2004, p. 83). Asimismo, da cuenta de la identidad entre las Ideas estéticas y las Ideas racionales: “en el genio, la intuición creadora como intuición de otra naturaleza y los conceptos de la razón como Ideas racionales se unen de un modo adecuado” (Deleuze, [1963] 2002, p. 95). Es de este modo que puede haber también lo bello como símbolo del bien en el arte y no solo en la naturaleza.

El genio no es, empero, la última palabra del principio de vivificación, sino que más bien da cuenta de él: el principio de vivificación mismo es “lo que Kant llama el Alma, es decir, la unidad suprasensible de todas

nuestras facultades, ‘el punto de concentración’ [...] a partir del cual cada facultad es ‘animada’, engendrada en su libre ejercicio y en su libre concordancia con las demás” (Deleuze, [1963] 2002, p. 98). El resultado de esta génesis a partir del principio vivificador es una liberación de las facultades:

Una imaginación libre original, que no se conforma con esquematizar bajo la coacción del entendimiento; un entendimiento ilimitado original, que ya no se pliega al peso especulativo de sus conceptos determinados y que no está sometido tampoco a los fines de la razón práctica; una razón original que aún no ha contraído el gusto de gobernar, que se libera a sí misma liberando a las otras facultades [...] (Deleuze, [1963] 2002, pp. 98-99).

Hay, para concluir, cuatro modos de presentación de las Ideas de la razón en la naturaleza sensible: 1) una *presentación directa* pero *negativa* en lo sublime, realizada por proyección; 2) una *presentación positiva* pero *indirecta* en el simbolismo natural, realizada por reflexión; 3) una *presentación positiva* pero *secundaria* en el simbolismo artístico (genio), hecha por creación de otra naturaleza; por último, 4) una *presentación positiva, primaria y directa* a través de la teleología (cfr. Deleuze, [1963] 2002, pp. 93-94). Con respecto a la cuarta, se trata de la naturaleza concebida como sistema de fines, pero esto concierne a la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”.

## 5. La facultad de juzgar

Antes de pasar a la teleología, sin embargo, Deleuze introduce un apartado —hay que decir que su ubicación es sorprendente, puesto que se trata de un tema de la introducción de la *KU*— sobre el concepto de “facultad de juzgar” (*judgement*, que traduce *Urteilkraft*). El autor repasa allí la distinción kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexionantes, subrayando que hay arte e invención en ambos casos: en los primeros, el concepto está dado y se procede a aplicarlo, mientras que en el segundo se tiene el particular y se debe buscar el concepto.

En el juicio determinante, el arte está como “escondido”: el concepto está dado, sea concepto del entendimiento, sea ley de la razón; hay entonces una facultad

legisladora, que dirige o determina el aporte original de las otras facultades, de modo que este aporte es difícil de apreciar. Pero en el juicio reflexionante, nada está dado desde el punto de vista de las facultades activas: solo una materia bruta se presenta, sin ser propiamente hablando “representada”. Todas las facultades activas se ejercen entonces libremente en relación con ella. El juicio reflexionante expresará *un acuerdo libre e indeterminado* entre todas las facultades. El arte, que permanecía escondido y como subordinado en el juicio determinante, deviene manifiesto y se ejerce libremente en el juicio reflexionante (Deleuze, [1963] 2004, p. 86).

La mención al arte escondido es una referencia implícita al pasaje de la primera *Crítica* en el que Kant escribe que el esquematismo del entendimiento “es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista” (AA III, 136: 18-21; Kant, 2006, p. 240 [A141, B181]). Pero esto que Kant atribuía a cierta actividad de la imaginación dirigida por el entendimiento lo aplicará Deleuze al funcionamiento de las facultades en general, sosteniendo que todas ellas se liberan, que ya no están subordinadas a otra facultad que ejerza el rol soberano. Sin embargo, lo más curioso de la cita es que Deleuze hable de una *presentación* de la “materia bruta” que no es *representación*. Esta tesis debe atribuirse a la interpretación deleuziana, si bien puede decirse en su apoyo que Kant habla de una *Darstellung* artística, que se distingue de las *Vorstellungen* cognitivas.

“Es lo mismo decir que el juicio determina un objeto, que el acuerdo de las facultades es determinado, que una de las facultades ejerce una función determinante o legislativa” (Deleuze, [1963] 2004, p. 85). Esa función legislativa, no obstante, vale para todos los juicios determinantes, aunque no para los reflexionantes. “El juicio reflexionante manifiesta y libera un fondo que permanecía oculto en el otro. Pero el otro, ya, no era juicio sino por ese fondo viviente” (Deleuze, [1963] 2004, p. 87). El argumento que sostiene esa afirmación es que de otro modo no se entendería el título de la *Crítica del Juicio*, que trata sin embargo no de los juicios en general, sino de los juicios reflexionantes en particular. Una vez más, se ve aquí esta tesis central deleuziana según la cual la tercera *Crítica* fundamenta las dos anteriores: en este caso, el juicio reflexionante



allí tematizado pone en juego el fondo sobre el cual puede erigirse, en un paso ontológicamente posterior, el juicio determinante: “todo acuerdo determinado de las facultades, bajo una facultad determinante y legisladora, supone la existencia y la posibilidad de una concordancia libre indeterminada” (Deleuze, [1963] 2004, p. 87).

Lo más digno de mención del apartado en cuestión, no obstante, es sin lugar a duda la ambigua noción de “facultad de juzgar” que presenta. Dice Deleuze que “el juicio es irreductible y original” y que por eso puede ser llamado “una’ facultad (don o arte específico)” (Deleuze, [1963] 2004, p. 87) y, sin embargo, acto seguido agrega:

No consiste nunca en una sola facultad, sino en su acuerdo, ora en un acuerdo ya determinado por una de ellas que juega el rol legislador, ora más profundamente en un libre acuerdo indeterminado, que constituye el objeto último de una “crítica del juicio” en general (Deleuze, [1963] 2004, p. 87).

La pregunta que se plantea entonces es: ¿en qué sentido es el Juicio o la facultad de juzgar una facultad? De acuerdo con la introducción del libro, existían dos sentidos del término. Según el primer sentido, una facultad es un tipo de relación con una representación, y en este sentido son facultades 1) la *facultad de conocer* (una representación se relaciona con un objeto desde el punto de vista de la concordancia), 2) la *facultad de desear* (establece una relación causal entre una representación y su objeto), y 3) el *sentimiento de placer y displacer* (relativo al efecto de una representación sobre el sujeto). De acuerdo con el segundo sentido, una facultad es una fuente de representaciones de un determinado tipo: 1) *sensibilidad* (intuiciones), 2) *imaginación* (esquemas), 3) *entendimiento* (conceptos), 4) *razón* (Ideas). Deleuze planteaba así una doble tríada respecto de esta segunda definición: en un primer momento, presentaba la sensibilidad, el entendimiento y la razón, pero de inmediato reemplazaba la sensibilidad por la imaginación siguiendo el criterio de la división entre pasividad y espontaneidad.

Ahora bien, aunque la facultad de juzgar mantenga una relación cercana con el sentimiento de placer y displacer, no puede decirse en rigor que le quepa ninguno de los dos sentidos. ¿Hay entonces un tercer sentido de “facultad”? Si tenemos en cuenta que Deleuze define la *Urteilkraft* por el acuerdo o la concordancia, todo parece indicar que este es el caso; más aún, parece ser el caso que Deleuze está

identificando *facultad de juzgar* con *sensus communis*: cada una de las concordancias o acuerdos que menciona, en efecto, es un tipo de sentido común (lógico, moral y estético). Una crítica de la facultad de juzgar, entendida en este sentido, es entonces una crítica del sentido común en cuanto concordancia libre e indeterminada o fondo que fundamenta toda concordancia dirigida.<sup>19</sup> Esta hipótesis se ve apoyada por un pasaje conclusivo en el que Deleuze establece una correspondencia entre los dos sentidos por él estipulados del término “facultad”:

Cuando la facultad de conocer es aprehendida bajo su forma superior, el entendimiento legisla *en* esta facultad; cuando la facultad de desear es aprehendida bajo su forma superior, la razón legisla en esta facultad. Cuando la facultad de sentir es aprehendida bajo su forma superior, es el juicio el que legisla en esta facultad (Deleuze, [1963] 2004, pp. 87-88).

Ahora bien, si hubiésemos de pensar en qué sentido el juicio sería una facultad de acuerdo con las definiciones deleuzianas, deberíamos pensar en el primer sentido, esto es, como “tipo de relación con una representación”. Sin embargo, según el propio Deleuze, es siempre una facultad en el *segundo sentido* (como “fuente de representaciones”) la que legisla en la forma superior de una facultad en el primer sentido. Además, como vimos, Deleuze identifica el juicio con el sentido común, con lo cual habría que pensar que el sentido común mismo es una facultad. Para resolver el problema, podemos forjar una tercera definición del término “facultad”, a saber, como *fuentes de flujos*, y de este modo pensar la acción del sentido común sobre la facultad de sentir en su forma superior como una organización de las facultades tendiente a producir un *flujo concordante* de representaciones. De este modo, el sentido común es tanto lo que provoca la concordancia como el flujo concordante que resulta de este proceso.

---

<sup>19</sup> Vale aclarar que se trata de una hipótesis de Deleuze que no se encuentra presente en estos términos en la obra kantiana. Para un desarrollo exhaustivo de la problemática relación entre dichos conceptos en la *KU*, cfr. Sánchez Rodríguez (2010).

## 6. Conclusiones

Es preciso señalar que la lectura que Deleuze realiza de Kant es una interpretación y apropiación propiamente filosófica, lo cual tiene dos implicaciones dignas de mención. En primer lugar, no pretende ser un estudio histórico-filológico, sino que, en este sentido, su abordaje de la obra kantiana se acerca más al de filósofos como Heidegger o Arendt que al de un especialista.<sup>20</sup> Con ello no queremos restar, valga la aclaración, ningún mérito al especialista, sino subrayar que se trata de dos tipos de abordaje muy distintos. En segundo lugar, esta obra pertenece al llamado “período monográfico” de Deleuze, cada una de cuyas piezas servirá para construir el engranaje de su propia ontología en *Diferencia y repetición* (1968).<sup>21</sup> Así, en dicho libro Deleuze retomará la exigencia genética poskantiana que no acepta partir de hechos, sino que reclama principios constitutivos del campo trascendental.

Deleuze cambiará de parecer con respecto al hecho de que Kant hubiese satisfecho dicha exigencia en su tercera *Crítica*, y utilizará elementos de su lectura de Kant como materia prima para la elaboración de conceptos, a su entender, superadores. La imaginación trascendental del esquematismo kantiano se convertirá en un “método de dramatización” al entrar en contacto con Nietzsche y liberarse del yugo impuesto por el entendimiento. Las Ideas kantianas dejarán de ser meramente regulativas para devenir estructuras diferenciales constitutivas, una vez metamorfoseadas bajo el influjo leibniziano de Maimon. La sensibilidad, confrontada con aquello que la excede, dejará de apelar a la Razón, descubriendo la unidad del alma y su superioridad frente al mundo natural; sin embargo, se mantendrán los rasgos esenciales de la dinámica de lo sublime en aquello que Deleuze nombrará “encuentro”: un shock sensible que desencadenará un movimiento en las distintas facultades, despertando a cada una de su “uso empírico” a un “uso trascendental”

---

<sup>20</sup> Con este comentario solo pretendemos marcar el contraste entre una interpretación fuerte que se relaciona primariamente con la construcción de una filosofía propia, por un lado, y un género discursivo que se sostiene ante todo en la discusión con otros especialistas, por el otro. Las afinidades y diferencias entre las interpretaciones de los autores mencionados podrían constituir el tema de un interesante libro.

<sup>21</sup> Al respecto, cfr. Dosse (2009, pp. 143-167) y García (1999, pp. 7-11).

correspondiente al “empirismo trascendental” que el autor pretende forjar, y descubriendo una “síntesis disyuntiva” entre los objetos de las distintas facultades que Deleuze no dejará de describir como un *acuerdo discordante* (cfr. Deleuze, 1968, pp. 190 y 250); con ello, el *sensus communis* pasará a ser un “para-sentido” (cfr. Deleuze, 1968, pp. 190, 250-251 y 276) que determina la comunicación entre facultades heterogéneas.

Como vimos, la lectura deleuziana partía del supuesto de que los acuerdos determinados entre facultades eran ontológicamente derivados; en *Diferencia y repetición* intentará, precisamente, delinear la figura de ese momento previo en el cual las facultades se ejercen independientemente de un sentido común. Paradójicamente, será mediante la experimentación —y no a través de la reflexión— que se dará con dicha instancia, y de ahí el *empirismo* propiamente trascendental. Sin embargo, en este trabajo no hemos pretendido trazar en detalle las líneas de continuidad y ruptura entre las herramientas conceptuales que Deleuze toma de Kant y los conceptos que Deleuze forjará en su filosofía “en nombre propio” (cfr. Deleuze, 1990, p. 16). Más bien hemos procurado mostrar las peculiaridades de la lectura deleuziana de la “Crítica de la facultad de juzgar estética”, subrayando su importancia en lo que concierne a la introducción del problema genético en la filosofía trascendental, esto es, a la transición desde un principio de condicionamiento a un principio genético, o, en otras palabras, desde las condiciones de la experiencia posible a las condiciones de la experiencia real. Asimismo, hemos mostrado en qué sentidos la *Crítica de la facultad de juzgar* no venía, según Deleuze, meramente a completar la trilogía crítica, sino a *fundamentarla* mediante la exposición de acuerdos “libres” entre las facultades ontológicamente previos a los acuerdos sujetos del conocimiento y la moral.

## Bibliografía

- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. PUF.
- \_\_\_\_ (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_ (1990). *Pourparlers*. Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_ ([1963] 2002). L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant. En *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*. (pp. 79-101). Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_ ([1963] 2004). *La Philosophie critique de Kant*. PUF.

- ([1963] 2005). La idea de génesis en la estética de Kant. En *La isla desierta. Textos y entrevistas (1953-1974)*. (pp. 77-98). J. L. Pardo (trad.). Pre-textos.
- ([1978] 2008). *Kant y el tiempo*. Editorial Cactus (trads.). Editorial Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*. Éditions de Minuit.
- (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. S. Garzonio (trad.). FCE.
- Flaxman, G. (2005). Transcendental Aesthetics: Deleuze's Philosophy of Space. En I. Buchanan y G. Lambert (eds.), *Deleuze and Space*. (pp. 176-188). Edinburgh University Press.
- García, R. (1999). *La anarquía coronada: la filosofía de Gilles Deleuze*. Colihue.
- Kant, I. (1913). Kritik der Urteilkraft. En *Gesammelte Schriften. Band V*. (pp. 167-515). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1923). *Gesammelte Schriften. Band VIII*. 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.
- (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila.
- (2006). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Colihue.
- (2007). *Crítica del juicio*. M. García Morente (trad.). Espasa Calpe.
- Kerslake, C. (2009). *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh University Press.
- Kogan, J. (1965). *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*. Eudeba.
- Nehring, R. (2010). *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilkraft und Gemeinsinn – der Sensus communis bei Kant*. Duncker & Humblot.
- Pachilla, P. (2018). Deleuze y la inversión del kantismo. *ARETÉ. Revista de Filosofía*, 30(1), 147-162. DOI: <http://dx.doi.org/10.18800/arete.201801.007>.

- (2019a). Rectitud y desviación del pensamiento en la lectura deleuziana de Kant. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(3), 705-723. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.6106>.
- (2019b). Sentido común y buen sentido en Deleuze. *Revista Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, 23(1), 139-174.
- (2019c). Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze. *CONTRASTES. Revista Internacional de Filosofía*, 24(1), 41-58. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v24i1.6702>.
- (2019d). Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52(1), 95-115. DOI: <https://doi.org/10.5209/asem.65855>.
- (2020). Resonances of the Voice of Being. Analogy and Univocity in Deleuze and Kant. En D. Olkowski y J. Ferreyra (eds.), *Deleuze at the End of the World: South American Perspectives*. (pp. 103-114). Rowman & Littlefield.
- Sánchez Rodríguez, M. (2010). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*. Georg Olms.
- Smith, D. (2006). Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas. In C. Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy*. (pp. 43-61). Edinburgh University Press.
- (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh University Press.
- Zhouhuang, Z. (2016). *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. De Gruyter.



<http://doi.org/10.21555/top.v640.2005>

From Socratic Harmony to Diogenic Homophony.  
On the Emergence of Cynicism in Michel  
Foucault's *The Courage of Truth*

De la armonía socrática a la homofonía diogénica.  
Sobre el surgimiento del cinismo en *El coraje de la  
verdad* de Michel Foucault

Juan Horacio de Freitas  
Universidad Complutense de Madrid  
España  
[dfreitas.jh@gmail.com](mailto:dfreitas.jh@gmail.com) / [jdefreit@ucm.es](mailto:jdefreit@ucm.es)  
<https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>

Recibido: 04 - 06 - 2020.  
Aceptado: 13 - 10 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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



### Abstract

In the second section of Foucault's last course at the Collège de France, taught around four months before his death, emerges, apparently in an abrupt manner, an analysis exclusively devoted to Cynicism. Because of the time proximity between such analysis and his death, Foucault's late interest in Cynic philosophy has been interpreted as a kind of philosophical will. Rather than drawing attention to biographical aspects, the present article will intend both to explain the theoretical framework in which the Foucauldian concern for Cynicism is revealed and to show evidence of a continuity between Foucault's study of this phenomenon and what he had been exploring, not only in *The Courage of Truth*, but also throughout his intellectual work during the eighties.

*Keywords:* Cynicism; Foucault; *The Courage of Truth*; harmony; homophony; Socrates.

### Resumen

En la segunda mitad del último de los cursos impartidos por Foucault en el Collège de France, culminado unos cuatro meses antes de su fallecimiento, surge de forma aparentemente repentina un análisis dedicado con exclusividad al tema del cinismo. Justo por la proximidad temporal entre dicho análisis y la muerte del autor, hay quien ha interpretado su interés tardío por la filosofía cínica como una especie de testamento filosófico. En vez de concentrarnos en aspectos de carácter biográfico, en el presente artículo procuraremos explicar el marco conceptual en el que aparece la inquietud foucaultiana por el cinismo, así como dejar en evidencia la continuidad entre el estudio de dicho fenómeno y lo que el filósofo francés había estado desarrollando no solo en *El coraje de la verdad*, sino también a lo largo de su itinerario intelectual de los años ochenta.

*Palabras clave:* cinismo; Foucault; *Coraje de la verdad*; armonía; homofonía; Sócrates.

*Ya hay en Sócrates todos los rostros del cínico.*

Jacques Lacan. *Seminario 8: La transferencia*

*Lo que Sócrates afirma de sí mismo, que, creyendo rendir culto al dios y examinar completamente el oráculo que le había sido dado, abrazó una vida refutativa, de la misma manera Diógenes, sabiendo que su filosofía se debía al oráculo pítico, creyó que debía probar todo con hechos y no prestar fe a las opiniones de los demás.*

Juliano. *Contra los cínicos incultos*

*... los cínicos ya habían hecho del humor un arma filosófica contra la ironía socrática.*

Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*

## 1. ¿Por qué el *Laques*?<sup>1</sup>

Después de abordar en *El coraje de la verdad* lo que él llamó “el ciclo de la muerte de Sócrates” (2010a, p. 88), a saber, los diálogos *Apología*, *Critón* y *Fedón*, y justo antes de adentrarse en su primer análisis exclusivamente dedicado al cinismo, Foucault decide iniciar, a modo de introducción a este tema —o, más bien, de “transición” (2010a, p. 131) a

---

<sup>1</sup> Este trabajo está basado en un segmento de mi tesis doctoral, intitulada “El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gesticulaciones”, defendida en octubre del 2019 en la Universidad Complutense de Madrid.

él—, una interpretación sobre el lugar de la parresía (franqueza) en otro texto platónico: el *Laques* (o *Sobre el valor*). En *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault (2011, pp. 271-326) ya analiza el lugar de la parresía socrática en los textos *Apología*, *Fedro* y *Gorgias*; no obstante, en el *Laques* parece encontrar un momento paradigmático de la expresión parresiástica específicamente filosófica de la cual el cinismo sería su más llamativo heredero. Si con el análisis de aquellos tres diálogos se pretendía explicar la contraposición entre retórica y parresía, así como el desplazamiento histórico de esta, la cual pasó de ser un asunto eminentemente político-institucional a ser más bien un fenómeno ético-filosófico (cfr. Foucault, 2011, p. 265), con la lectura del *Laques*, en cambio, Foucault procuró evidenciar el vínculo de la parresía con una cuestión que ya venía asomando desde *El gobierno de los vivos* (2012b, pp. 8-9): la de las “formas aletúrgicas”, es decir, las diferentes configuraciones que toma una vida para ser reconocida no solo como poseedora de la verdad, sino también como capacitada para enunciarla (2010a, p. 19), noción que, además, se encuentra estrechamente vinculada a la de “modos de veridicción” en cuanto que estos no son sino las condiciones que permiten que un discurso entre en un determinado juego de verdad.<sup>2</sup> En efecto, la primera de las cuatro razones que da el filósofo francés para explicar la importancia de este diálogo en lo referente al decir parresiástico es que en él se muestran con claridad las peculiaridades que distinguen el modo de veridicción del filósofo-parresiasta de los otros modos paradigmáticos de la Antigüedad, que serían el profético, el de la sabiduría y el técnico (cfr. 2010a, p. 39).

Además de la aparición clara y explícita de los elementos más propios de la aleturgia parresiástica de Sócrates, Foucault ofrece tres razones más por las que le parece tan importante la lectura del *Laques* dentro de su investigación. En primer lugar, su relación directa y dramática con la política, ya que los interlocutores de Sócrates, en dicho texto, son sujetos que, precisamente, ejercen cargos políticos muy importantes durante la época misma en la que se produce el diálogo. Tenemos, por un lado, a Nicias, uno de los protagonistas de la guerra del Peloponeso, y quizás el personaje político más relevante de Atenas después de Pericles; por otro lado, está Laques, destacado y reconocido jefe militar que murió

---

<sup>2</sup> Cfr. Foucault (2012c, pp. 37-38).

en la batalla de Potidea.<sup>3</sup> Por lo tanto, Sócrates entrará en conversación con hombres de Estado eminentes en el momento mismo en que estos ejercen sus cargos, pero, al dirigirse a ellos sin ninguna mediación político-institucional, les hará participar de un tipo de discursividad que no es la de la escena política tradicional. La siguiente razón por la que Foucault aborda este diálogo, a modo de *transición* para luego adentrarse en la problemática de los cínicos, es la relación que este tiene con el coraje, el valor, la valentía. Además de que este es precisamente el tema que se aborda en el diálogo, es también aquello que caracteriza a los interlocutores, y no solo en cuanto hombres que han mostrado valor en el campo de batalla, sino en cuanto dialogantes: por una parte, la valentía de Laques y Nicias, prestigiosos políticos y militares, que se enfrentarán con honestidad a las preguntas de Sócrates; por otra, el mismo Sócrates que dirigirá comprometedores cuestionamientos a estos hombres tan influyentes. Será en este examen que realiza Foucault del “coraje de la dialéctica” en el *Laques* donde aparecerá por primera vez la expresión que dará título al último de sus seminarios en el Collège:

En consecuencia, lo que está presente en el corazón del diálogo es el entrelazamiento del tema del coraje con el tema de la verdad: problema del *coraje de la verdad*, planteado por hombres verdaderamente valerosos, que tienen el coraje de enfrentarse a la cuestión de la verdad, y de la verdad del coraje (2010a, p. 138; las cursivas son mías).

Para el propio Foucault, este punto constituye un momento crucial de su investigación, ya que en él se hace referencia explícita a un elemento de la ética de la verdad en el que no suelen detenerse las investigaciones tradicionales. Usualmente se hace énfasis en la cuestión de la purificación del sujeto para que este pueda tener acceso al conocimiento, lo que Foucault denomina “catártica de la verdad” (2010a, p. 139). En cuanto al *Laques*, se pone en evidencia otro aspecto no menos importante de esta ética, que sería, justamente, el *coraje de la verdad*. Este apuntaría no a la pureza ni a la renuncia de los placeres o al retiro del mundo tan propio de la catártica, sino a la voluntad, al combate o a la resistencia que debemos ser capaces de ejercer para poder dar con la verdad.

---

<sup>3</sup> Cfr. Foucault (2010a, p. 137).

La última razón se expone a partir de la comparación del *Laques* con otro diálogo platónico que Foucault ya había abordado, también como herramienta comparativa en *La hermenéutica del sujeto*;<sup>4</sup> nos referimos al *Alcibiades*. La primera vez que aparece este texto en el itinerario intelectual de Foucault es en el marco de la diferenciación entre el *gnothi seauton* (conocimiento de sí) socrático-platónico y la *epiméleia heautou* (cuidado de sí) de las corrientes filosóficas helenísticas. Si en el *Alcibiades* se observaba “cómo el ejercicio parrhésico socrático se desarrolla en él como conocimiento de sí y, subsecuentemente, como conocimiento del alma-sujeto a la cual hay que atender” (Lópiz Cantó, 2011, p. 346), las corrientes helenísticas se concentran en otras formas de entrenamiento ético donde el sujeto da cuenta de sí mismo y del mundo, no a partir de un trabajo epistemológico y metafísico respecto al alma, sino de una ascética que toma en consideración una gran variedad de actividades que van desde la gimnasia y la ejercitación general del cuerpo, pasando por el conocimiento del funcionamiento del cosmos, hasta la *parresía* en cuanto forma de construirse a partir del riesgo que supone lo que uno podría decir en alguna circunstancia comprometedora.

Podríamos distinguir aquí, entonces, dos formas distintas, mas no ajenas entre sí, en que la filosofía avanzó en Occidente: por un lado, como *metafísica del alma*, trabajo epistemológico sobre lo inmutable, conocimiento de los conceptos puros, etc.; por otro lado, como *estética de la existencia*, referida a los diferentes ejercicios ascéticos que hace el sujeto sobre sí mismo, sobre su cuerpo, sobre su inteligencia, y también respecto a los otros sujetos, para hacer de su propia vida una obra bella y libre (cfr. Foucault, 2010a, pp. 87-110). Sin embargo, si bien Foucault pone como ejemplo paradigmático de esta línea de las *estéticas de la existencia* a las corrientes filosóficas del período helenístico e imperial entre los siglos II a. C. y II d. C. (considerada la “época de oro del cuidado de sí” en *La hermenéutica del sujeto*),<sup>5</sup> en contraposición a las *metafísicas del alma* de presunta herencia platónica, la verdad es que esta bifurcación ya se encontraría en el seno mismo del corpus socrático-platónico. Comenta Frédéric Gros al respecto:

[...] el platonismo sería el lugar de una ramificación fundamental para la filosofía occidental, ilustrada por

---

<sup>4</sup> Cfr. Foucault (2005, p. 46).

<sup>5</sup> Cfr. Foucault (2010a, pp. 42-43).

la oposición entre el *Laques* y el *Alcibiades*. El *Alcibiades* sería el diálogo en el que el sí mismo que hace de objeto del cuidado se determinaría como alma, mientras que la forma del cuidado vendría a ser la del conocimiento. Desde entonces, la filosofía se realizaría como metafísica, ontología del alma, contemplación. La segunda gran línea de desarrollo está ilustrada por el *Laques*. En él, el cuidado de sí no consiste en el conocimiento del alma como parte divina de sí mismo, sino que el objeto del cuidado es el *bíos*, la vida, la existencia, y cuidarse de sí significará dar forma a la propia existencia, someter la propia vida a las reglas, a una técnica, ponerla a prueba según ciertos procedimientos: es la filosofía como arte de la vida, técnica de existencia, estética de sí (2010, p. 136).

Empero, la importancia que se le da a las nociones de *bíos* y *epiméleia heautou* no es, por sí sola, la última razón por la que es imprescindible el análisis de este diálogo dentro de la empresa investigativa de Foucault, sino la forma en la que estas se vinculan directamente con la parresía.<sup>6</sup> Si bien es fundamental destacar ese desplazamiento de la cuestión principal del *Alcibiades*, a saber, “¿qué es el sí mismo que hay que cuidar?” (en donde resaltará la paradoja epistemológica y subjetivista de Sócrates, que es señalado como el que se conoce a sí mismo por tener consciencia de su propia ignorancia), a la pregunta “¿de qué modo se vive y cómo se ha vivido?” del *Laques* (en el que todo girará en torno a la vida materialmente manifiesta del filósofo, al tipo de existencia ejemplar que ha construido y cuidado);<sup>7</sup> lo realmente importante será el modo en que se entrelaza este cuidado de la vida con la franqueza filosófica. Como veremos, será el término “armonía”<sup>8</sup> el que pondrá en relación

---

<sup>6</sup> Cfr. Adorno (2010, p. 52).

<sup>7</sup> Cfr. Lópiz Cantó (2011, p. 346).

<sup>8</sup> Cabe sugerir la relación entre la indagación que hace Foucault, siguiendo a Dumézil, de la raíz etimológica del vocablo *epimeleia*, que probablemente provenga del indoeuropeo *mel*, de donde surge la expresión *melos*, que hace referencia a la melodía, al canto ritmado y a la música (cfr. Foucault, 2010a, p. 132), y la presente cuestión de la parresía entendida como “armonía” u “homofonía” entre las palabras y los actos.

el cuidado de sí mismo, la vida y el coraje de la verdad: la armonía entendida como adecuación, como coincidencia, como correspondencia entre *logos* y *ergon*.

## 2. Coraje de la verdad y vida corajosa

Vayamos directamente al texto. Como es costumbre en los análisis foucaultianos de los diálogos platónicos, la atención se dirige, no tanto al contenido argumentativo del diálogo en sí, sino a su puesta en escena y a las dinámicas dramáticas. Por ello, Foucault se detiene sobre todo en el comienzo del texto, en donde se arma la obra, para luego hacer un breve comentario respecto al final de este. En el inicio aparecen dos hombres adultos, Lísímaco y Melesias, ambos preocupados por el tipo de cuidado (*epimeleia*) que deben ejercer sobre sus hijos, ya que, aunque uno y otro tuvieron padres prestigiosos y reconocidos, ellos mismos no han logrado realizar nada muy destacado en sus vidas. Lisímaco y Melesias, pues, han hecho uso de la parresía para admitir estas flaquezas propias públicamente.<sup>9</sup> Han comprobado con su propia existencia que no basta nacer dentro de una familia noble e influyente para poder convertirse en alguien relevante en la ciudad. Se dan cuenta de que es necesario contar, además, con una buena educación. No obstante, como ellos mismos no han sido bien educados por sus notables padres, que se han ocupado ante todo de las cosas de la ciudad, no pueden saber qué tipo de educación entregar a sus hijos, y deben, por esa razón, procurar un maestro para ellos. Pero, ¿cómo distinguir a los buenos maestros de los malos? Para poder resolver este asunto, Lisímaco y Melesias invitan a Nicias y Laques —reconocidos, como hemos dicho, por su virtud y valor— a ser observadores de la exhibición de un maestro de armas llamado Estesilao. Este último, a pesar de mostrar mucho talento en las artes marciales cuando hace demostraciones públicas, no usa estas habilidades para actuar en el campo de batalla, sino solo para ganar dinero con dichas exhibiciones y enseñando a los jóvenes. Nos encontramos, de este modo, con “una especie de sofista de las artes marciales” (Foucault, 2012a, p. 129).

---

<sup>9</sup> “[...] pensamos que con vosotros debemos *hablar con toda franqueza*” (Laques, 178a; cursivas mías). Y más adelante: “Como ya os dije al comenzar mi charla, seremos del todo *francos* con vosotros” (179c-d; cursivas mías).

Dado que Lisímaco y Melesias no se sienten competentes para juzgar sobre lo conveniente que podría ser Estesilao para ocuparse de la educación de sus hijos, acuden a la opinión de Nicias y Laques. Sin embargo, estos se encuentran en desacuerdo en lo referente al maestro de armas: Nicias cree que las habilidades de Estesilao son evidentes y que, por lo tanto, podría dar una buena educación a los jóvenes; Laques, por su parte, infravalora el quehacer de Estesilao, argumentando que este en verdad no es un soldado y que nunca ha logrado una victoria real en el campo de batalla (cfr. *Laques*, 181e-184c). De esta manera, no solo los ciudadanos corrientes no son competentes para saber quién sería un buen maestro, sino que ni siquiera los hombres de Estado, reconocidos y prestigiosos, son capaces de ponerse de acuerdo al respecto. Acto seguido, Nicias y Laques, a pesar de toda su fama, de su importante papel en los asuntos atenienses y de su edad madura, creen que Sócrates, que ha estado allí escuchando la conversación todo este tiempo, debería participar en la discusión y dar su opinión sobre el asunto. Justo en las razones que exponen Nicias y Laques de por qué dan lugar a la participación de Sócrates es donde Foucault desea detenerse. Attendamos a las palabras de Nicias:

[...] si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no



resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en colokuar con Sócrates tal como él lo prefiera (*Laques*, 187e-188c).

Para Foucault, la relevancia de este pasaje radica en que en él se realiza un retrato de Sócrates en cuanto parresiasta desde el punto de vista de quien es “puesto a prueba” (2012a, p. 131). Vemos, en primer lugar, que la parresía socrática se realiza en el trato personal y directo con el interlocutor, se sostiene sobre una cierta intimidad dialógica que le es completamente ajena al decir veraz político que se ejecuta en la asamblea para persuadir al *demos*. En segundo lugar, Sócrates es ilustrado como un guía, o, más bien, como un secuestrador que “arrastra” al interlocutor con sus preguntas y no lo deja ir hasta que este dé una explicación de sí mismo, mas no de su alma, como en el caso del *Alcibiades*, sino de su modo de vida, del propio *bíos*, del *tropos* de su existencia. Es importante resaltar que el dar cuenta de sí mismo socrático no responde aquí a una lógica confesional donde el interlocutor expone las cosas que ha hecho en su vida, sino a una en la que se debe “probar si es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el *logos* [...], y el modo en que se vive” (2012a, p. 132). Sócrates no pide una narración autobiográfica, sino más bien un relato racional de la propia vida en la cual se debe la forma en que ese discurso ha modulado la existencia de quien lo pronuncia, y si hay entre ambos, *logos* y *bíos*, una relación armoniosa. Tenemos, pues, el vínculo entre vida y discurso. En tercer lugar, del mismo modo que en *Apología* (33c), diálogo en el que Sócrates se reconoce como el que tiene la misión de examinar la verdad del oráculo y la verdad de los otros hombres, y también como en *Gorgias* (486d), en donde el ateniense se compara metafóricamente con un *basános*, una piedra de toque que verifica la autenticidad de las almas, Sócrates es presentado como aquel que pone a prueba. En el discurso de Nicias, la autenticidad que pretende descubrir a través de esta prueba es la de la relación entre vida y discurso. En cuarto lugar, el juego parresiástico que impone Sócrates alienta al cuidado de la vida en toda su duración. Tal como explica Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, el asunto de la edad apropiada para cuidar de sí mismo era uno de los puntos en los que radicaba la diferencia entre el tipo de *epimeleia* que se encontraba

en el *Alcibiades* y el que aparecía en la filosofía helenística. Mientras en el diálogo de presunta autoría platónica se presentaba como urgente el cuidado de sí mismo en la juventud, dado que luego ya sería demasiado tarde, en las doctrinas del período alejandrino e imperial la *epimeleia* es un trabajo continuo que abarca la vida completa del sujeto. Foucault muestra con esta lectura del *Laques* que no hay que esperar hasta el siglo II a. C. para encontrar esta idea tan habitual en los helenísticos.

Inmediatamente después del discurso de Nicias tenemos el de Laques, quien, más que explicitar en qué consiste el juego parresiástico socrático y mostrar cuáles son las ventajas de someterse a este, dirá la razón ético-existencial por la que cree que la parresía de Sócrates es digna de ser escuchada y por qué vale la pena entrar en su dinámica discursiva. Dice Laques:

Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras. Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, le doy mi consentimiento, y de muy buen agrado me dejaré

examinar por él, y no me pesará aprender [...]. No me importa que el enseñante sea más joven, o poco famoso todavía, o con algún otro reparo semejante. Conque a ti, Sócrates, te invito a enseñarme y a examinarme en lo que quieras, y a enterarte de lo que yo a mi vez sé. Mereces mi afecto desde aquel día en que desafiaste el peligro a mi lado y ofreciste una prueba de tu valor como debe darlas quien quiere darlas justamente. Di, pues, lo que te parezca, sin ponerle ningún reparo a mi edad (*Laques*, 188c-189b).

Según Foucault (2010a, p. 162), suele decirse que Laques acepta discutir con Sócrates sobre aquello que da título al diálogo, el coraje, porque este ha mostrado valentía en la batalla de Delio. No obstante, cuando se enuncia este discurso aún no se está hablando del coraje, sino del cuidado que se debería dar a los jóvenes. Además, no se hace referencia exactamente a la valentía del filósofo: no se usa el término que refiere al coraje (*andreia*), que sí será usado luego.<sup>10</sup> Se habla en términos más generales de la virtud, de la *areté* de Sócrates, y aunque la valentía es una característica de la virtud, Laques se está refiriendo a este rasgo en general (cfr. Foucault, 2010a, p. 162). Entonces, si no se ha querido decir que la valentía que ha mostrado Sócrates en el campo de batalla es lo que lo legitima a hablar del coraje, ¿cuál será la razón por la que Laques está dispuesto a escuchar a Sócrates? ¿Qué es lo que ha querido decir en realidad el general ateniense? Ante todo, Laques no parece mostrar mucho interés por los discursos en sí, sino por la armonía que hay o no entre lo que dice el orador y lo que él mismo es: si él encuentra una relación *armoniosa* entre los discursos sobre la virtud de un sujeto y la vida que este lleva, entonces él se declara un *philólogos* ('amigo de los discursos'); si, en cambio, no encuentra que la vida de un determinado orador guarde sintonía con su discurso, entonces Laques se encontrará enemistado con este, y más disgustado mientras mejor sea el discurso, ya que su disonancia respecto a la vida de quien lo enuncia será más perturbadora.

Sócrates, por su parte, ha demostrado una armonía entre sus palabras y sus actos; su parresía, en cuanto libertad de decir lo que

---

<sup>10</sup> “Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el *valor* [...]” (190c; cursivas mías).

quiera, está marcada, autenticada, por el sonido de su propia vida (cfr. Foucault, 2010a, p. 163). Y esta armonía, según dice el mismo Laques, es, además, una armonía dórica. No se trata, por tanto, de una armonía lidia o jónica, que desagradaban tanto a Platón por ser quejumbrosa aquélla y languidecedora esta;<sup>11</sup> tampoco de una armonía frigia, caracterizada por producir entusiasmo y encender las pasiones;<sup>12</sup> sino que se trataría de una armonía doria, la propiamente griega, que se distingue por su gravedad, templanza y expresión del coraje.<sup>13</sup>

Después de estos dos discursos, el de Nicias y el de Laques, se inicia una indagación en torno al ser del coraje, que, como ya hemos dicho, es lo que caracteriza a cada uno de los interlocutores. Esto quiere decir que lo que en realidad se pretende es que los dialogantes den cuenta racional de aquello que los caracteriza, que logren dar con el *logos* de su valiente *bíos*. Empero, todos fracasan en su búsqueda, ninguno logra ofrecer un discurso acorde al ser de la valentía. Por ello, tanto Nicias como Laques recomiendan a Lisímaco y Melesias que pongan a sus hijos bajo el cuidado de aquel que los ha guiado a la consciencia de su propia ignorancia, Sócrates (cfr. *Laques*, 200c-d). Pero el filósofo admite su propio fracaso y confiesa su incapacidad para ocuparse de los otros, ya que ha quedado en evidencia por medio del diálogo que él no se ha ocupado lo suficiente de sí mismo, en cuanto que no ha podido dar cuenta racional del coraje (cfr. *Laques*, 200e). De cualquier manera, Lisímaco parece ignorar las reservas de Sócrates e insiste en que sea este el que se haga cargo de su hijo y de él mismo (cfr. *Laques*, 201b-c). Cabe la pregunta de por qué los dialogantes creen unánimemente que Sócrates debe hacerse cargo de los jóvenes si este, al igual que sus prominentes interlocutores, no ha sabido dar una respuesta satisfactoria en torno a lo dialogado. La respuesta podría hallarse en la misión que, dice Sócrates

---

<sup>11</sup> “—¿Y cuáles son esas armonías quejumbrosas? Dímelos, ya que eres músico. —La lidia mixta, la lidia tensa y otras similares. —Entonces, esas deben ser suprimidas [...]. —De acuerdo. —[...] ¿[Y] cuáles armonías son muelles y aptas para canciones de bebedores? —Algunas armonías jonias y lidias son consideradas relajantes. —¿Y podría empleárselas ante varones que van a la guerra? —De ningún modo [...]” (*República*, 398d-399a).

<sup>12</sup> “[...] el modo frigio ejerce exactamente la misma influencia que la flauta: uno y otro son orgiásticos y pasionales” (Aristóteles, *Política*, 1342b5-10).

<sup>13</sup> “Respecto al modo dorio, todos reconocen que es el modo más grave y es el que mejor expresa un carácter viril” (Aristóteles, *Política*, 1342b10-15).

en la *Apología*, le ha encargado el dios, a saber, hacer que los hombres se ocupen de sí mismos. Sócrates no es aquel que da respuestas o discursos sobre el ser de las cosas; su parresía, que se sostiene sobre la irónica ignorancia que le es propia, busca otra cosa: inquietar a los hombres, agitarlos, mantenerlos despiertos, conservarlos en una búsqueda continua que los obligue a tomar decisiones respecto a su forma de vivir. Y, efectivamente, es su forma de vivir, su continua búsqueda, su reconocimiento de la propia ignorancia y su ocupación de sí mismo lo que lo legitima, desde esta lógica de la armonía entre los discursos y la vida, para ejercer la función del cuidado de los otros.

De este modo, con el *Laques* se evidencia un tipo de manifestación parresiástica que se distingue de su modo de expresión tradicional, que podemos encontrar, por ejemplo, en los textos trágicos. Si en la parresía euripídica, tal como la entiende Foucault en su lectura del *Ion*, se establece una relación entre discurso, verdad y *genos* (nacimiento), dado que es la ascendencia divina de Ion lo que lo legitima para poder ejercer la función parresiástica, y también una relación entre discurso, verdad y *nómos* (ley), ya que la parresía que quería ejercer el protagonista de la tragedia era respecto a los asuntos de la ciudad; en el caso de la parresía socrática, será más bien una relación entre *logos*, *alethés* y *bíos* en un territorio de intimidad y trato directo con el interlocutor (cfr. Foucault, 2012a, pp. 137-138). Es dentro de este amplio marco que hemos presentado hasta ahora que emerge el análisis que dedica Foucault al cinismo, a partir de la clase que imparte en el Collège a partir del 29 de febrero de 1984 y hasta la culminación de dicho curso. Luego de haber mostrado con su lectura del *Laques* que el principal objetivo de la parresía filosófica es hacer vincular la verdad con la vida, con el modo de vivir, con la estética de la existencia, se le hizo urgente, entonces, un estudio en torno al cinismo. Y es que la filosofía cínica, de entre todos los movimientos filosóficos de la Antigüedad, es la que articula con mayor rigor y ahínco la parresía en cuanto decir veraz desvergonzado, insolente, ilimitado y corajoso, con una forma de vida radicalmente ascética e inmediatamente reconocible (una vida de tosco vagabundeo y de pobreza, de manto mugriento, alforja y barba hirsuta) (cfr. Gros, 2010, p. 137).

### 3. La franqueza perruna

Si en el *Laques* veíamos cómo los interlocutores aceptaban entrar en la dinámica dialógica por reconocer de antemano el valor de cada uno de ellos sin que estos hubieran hecho aún una indagación teórica

en torno a lo que es el valor, y veíamos también cómo se llegaba a la decisión unánime de que Sócrates debía hacerse cargo de la educación de los jóvenes aunque él mismo no llegó tampoco a conclusión alguna, en los cínicos vemos la adopción de esta actitud —si bien radicalizada— al abandonar toda indagación teórica de la verdad y apostando por la vivencia de esta sin ningún tipo de mediación doctrinal. De este modo, no se tratará tanto de conocer o decir la verdad como de vivirla; o, mejor dicho, se tratará de la vivencia de la verdad como única forma de conocerla y decirla.

De esta manera, los cínicos se presentan como ejemplo paradigmático e ilustración límite de las dos cuestiones a las que Foucault le da más importancia en su empresa investigativa durante los años ochenta. Por un lado, el cinismo vendría a ser la forma extrema de una de las dos modalidades,<sup>14</sup> ambas hallables en Sócrates y Platón, en las que se desarrolló la historia de la filosofía en Occidente. Como ya hemos dicho, una de esas modalidades es la que hemos identificado bajo el nombre de *metafísicas del alma* —fácilmente reconocible en toda la herencia neoplatónica y la ontología moderna—, en donde se acentúa la importancia de las *mathemata*, la *catártica* de la verdad y el conocimiento de sí según la forma de la contemplación y los conceptos puros. La otra, que Foucault considera pertinente destacar por haber sido más o menos dejada de lado por las canónicas historias del pensamiento filosófico a pesar de su indiscutible importancia, y que los cínicos llevan a su límite, es la modalidad de las *estéticas de la existencia*, distinguida por cierta

---

<sup>14</sup> Aunque al final del manuscrito que usa Foucault para impartir su curso de 1984 este distingue dichas “modalidades extremas”, llamando a una “platónica” y a la otra “cínica”, a lo largo del texto insiste en que ambas formas de hacer filosofía, la que se preocupa por el alma y la que se preocupa por el *bíos*, ya se encuentran en el corpus platónico. Por nuestra parte, para hacer referencia a las dos modalidades hemos decidido usar aquí otra división conceptual de cuño foucaultiano: “metafísica del alma” y “estética de la existencia” (aunque la relación entre sí de ambas modalidades no deja de ser flexible). Con ambos conceptos se logra hacer la diferenciación a la que quiere hacer referencia Foucault y, al no remitir a ningún filósofo en particular, permite, por un lado, que Platón no sea visto como la modalidad extrema de una (que no lo es, como sí podría serlo el neoplatonismo), y, por el otro, que se pueda hablar del cinismo como la forma radical de una de las nociones del marco conceptual foucaultiano, lo que facilita explicar la pertinencia de su aparición en el itinerario del filósofo francés.

frugalidad teórica, por sostener el conocimiento de sí sobre la exposición y puesta a prueba del cuerpo, y por una preocupación en torno a la vida, al *bíos*.<sup>15</sup> Por otro lado, el cinismo vendría a ser el exponente filosófico más radical, o por lo menos más escandaloso, del fenómeno al que Foucault presta mayor atención en sus últimos años de vida, la parresía. Además del perfil estético del cínico (su atuendo, su desaliño, la barba hirsuta, su excesiva frugalidad), en los retratos que se hacen de este, sean peyorativos o elogiosos, casi nunca falta la alusión a la franqueza; y es que el cinismo, al encarnar y llevar al límite la vida parresiástica sin ningún tipo de edulcoración, pone a la vista su carácter ambiguo: una vida que si bien es franca, corajosa e íntegra, es también una vida de insolencia, escándalo y desvergüenza.

Más allá del célebre pasaje en el que se le pregunta a Diógenes de Sinope qué es lo más hermoso de entre las cosas humanas y este responde que la parresía<sup>16</sup> —vinculando así la cuestión de la vida bella, la estética existencial y la franqueza—, Foucault hace referencia a dos descripciones del cínico, de entre el siglo I y el II d. C., en las cuales se le muestra como el filósofo parresiasta por excelencia, o en las que, por lo menos, la franqueza se presenta como un fenómeno inherente al cinismo. La primera sería la descripción que hace Epicteto del cínico comparándolo con un *katáskopos* (cfr. Foucault, 2010a, p. 179), término que tiene un sentido específicamente militar y que hace alusión a esa persona que es enviada en solitario al lugar en donde se encuentra el enemigo para que, con el mayor sigilo, pueda espiarlo con cuidado. La misión del *katáskopos* estaría cumplida en el momento mismo en que este regresa al lugar en el que se aposenta el ejército del que forma parte e informa sobre las características del enemigo. El cínico, por su parte, sería ese que tiene como misión ir solitariamente al frente, a la vanguardia de la humanidad, para luego volver y advertirle a esta

---

<sup>15</sup> Cfr. Dávila (2011, p. 304).

<sup>16</sup> “Interrogado [Diógenes] sobre qué era lo más hermoso de los hombres, dijo: ‘La franqueza’” (Diógenes Laercio, VI 69, citado en Martín García, 2008, p. 292). García Gual traduce *parresía* usando el vocablo “sinceridad” (cfr. Diógenes Laercio, 2008, p. 310). Luis-Andrés Bredlow usa la expresión “libertad de palabra” (cfr. Diógenes Laercio, 2010, p. 228). Por su parte, María Isabel Flisfisch, traductora del segmento dedicado al cínico sinopense en el libro VI del texto de Diógenes Laercio al interior de Oyarzún (1996, p. 196), así como Oyarzún mismo, usan el término que también usa Ángel Gabilondo (2012): “franquía”.

sobre los peligros que la asechan. Esto supone, entonces, que el filósofo perruno está destinado a una vida de vagabundeo, sin refugio, sin hogar y sin patria; pero, además, está en su misión el regresar y anunciar la verdad a los hombres sin dejarse detener por el miedo, razón por la que su objetivo solo se cumplirá en plenitud en la ejecución parresiástica.<sup>17</sup>

La segunda descripción es la que ofrece Luciano de Samosata de su amigo cínico Demonacte de Chipre (cfr. Foucault, 2010a, pp. 180-181), en la cual lo retrata, ya desde el comienzo de su texto, como un hombre totalmente entregado a la vida parresiástica,<sup>18</sup> lo que tuvo como consecuencia el ganarse el odio y el enjuiciamiento de la multitud, tal como le sucedió al mismísimo Sócrates según lo expuesto en *Apología*.<sup>19</sup> La razón específica del juicio al filósofo Demonacte también se puntualiza en el problema parresiástico, ya que la acusación radicó en que el chipriota se negó a iniciarse en los misterios de Eleusis, a lo cual objetó que no lo hizo porque no podría ocultarle estos misterios a los atenienses, fuera porque eran perjudiciales y entonces buscaría disuadirlos de que se iniciaran, o porque eran beneficiosos y por ello no podría evitar compartirlo con los demás para hacerles un bien.<sup>20</sup> Su misión como filósofo parresiasta le prohíbe, por encima de toda prohibición, incluso religiosa, el mantener oculto cualquier misterio una vez conocido.

No obstante, como ya hemos comentado, esta figuración positiva del cínico como el filósofo de la parresía no se limita en lo más mínimo a la descripción que hace Epicteto o Luciano, pues la podemos encontrar

---

<sup>17</sup> “Diógenes, enviado como espía antes que tú, otras cosas nos ha anunciado” (Arriano, *Diatribas de Epicteto*, I 24, 6-9, en Martín García, 2008, pp. 317-318). “Y tras hacer una rigurosa investigación, debe ir a anunciar la verdad sin dejarse bloquear por el miedo” (Arriano, *Diatribas de Epicteto*, III 22, 23-25, en Martín García, 2008, p. 226).

<sup>18</sup> “[...] completamente entregado a la libertad y a la franqueza de expresión, mantuvo un modo de vivir recto, sano e irreprochable” (Luciano, *Vida de Demonacte*, 3, en Martín García, 2008, p. 940).

<sup>19</sup> “[...] a causa de su independencia y franqueza se granjeó el odio de la multitud no menos que su antecesor [Sócrates]” (Luciano, *Vida de Demonacte*, 11, en Martín García, 2008, p. 942).

<sup>20</sup> “El motivo de no haber participado en sus ceremonias de iniciación era porque si los misterios eran viles no se los hubiera ocultado a los iniciados [...]. Y si eran buenos los hubiera revelado a todos por filantropía” (Luciano, *Vida de Demonacte*, 11, en Martín García, 2008, p. 942).



también en Plutarco,<sup>21</sup> Estobeo,<sup>22</sup> Marco Aurelio,<sup>23</sup> Amonio,<sup>24</sup> Juliano,<sup>25</sup> Musonio Rufo,<sup>26</sup> Dión de Prusa<sup>27</sup> y, claro está, en el retrato que hace Diógenes Laercio de cada uno de los cínicos que aborda en su célebre anecdotario.<sup>28</sup> En las representaciones críticas del cínico, donde se le vislumbra de forma negativa, tampoco falta nunca la alusión a la parresía, pero esta vez entendida como insolencia, desvergüenza en el hablar, imprudencia o vanidosa sed de fama a través de la herramienta del vituperio. Foucault asoma el ejemplo del perfil bastante difamador que realiza Luciano del cínico cristiano Peregrino Proteo<sup>29</sup> y las múltiples

---

<sup>21</sup> “Acaso no poseía *franqueza de expresión* Diógenes, que se introdujo en el campamento de Filipo” (Plutarco, *Sobre el exilio*, 16, 606b-c, en Martín García, 2008, pp. 224-225; cursivas mías). Vuelve aquí a aparecer el cínico como el *katáskopos*, pero en un escenario mucho menos metafórico.

<sup>22</sup> “[...] no soportaban su *franqueza* [la de Diógenes] cuando su tono era tenso y hablaba seriamente” (Estobeo, III 13, 37, en Martín García, 2008, p. 291; cursivas mías).

<sup>23</sup> “Después de la tragedia se introdujo la comedia antigua, que contenía una *libertad de expresión* didáctica y por medio de esa misma *franqueza* no sin utilidad traía a la mente la carencia de *humus*. Con una intención similar Diógenes adoptó también este recurso de ella” (Marco Aurelio, XI 6, 4, en Martín García, 2008, p. 108; cursivas mías).

<sup>24</sup> “[...] los filósofos cínicos, que eran llamados *perros* por su modo de *expresión franco* y refutativo [...]” (Amonio, *A las categorías de Aristóteles*, 1, 13-2, 8, en Martín García, 2008, pp. 139-140; cursivas mías).

<sup>25</sup> “¿Qué has hecho digno del bastón de Diógenes o, ¡por Zeus!, de su *franqueza de expresión*?” (Juliano, *Discursos*, VII 18, 223c, en Martín García, 2008, p. 352; cursivas mías).

<sup>26</sup> “¿Hubo acaso otro hombre, ateniense o corinto, que mostrara mayor *libertad de expresión* que Diógenes?” (Musonio Rufo, 9, 49, 3-9, en Martín García, 2008, p. 252; cursivas mías).

<sup>27</sup> “Muchos son los que cuentan o escriben este hecho, admirados por la *franqueza* de Diógenes y con no menos admiración y elogio de Alejandro” (Dión de Prusa, *Discurso IV. Sobre la realeza*, 1-7, en Martín García, 2008, p. 827; cursivas mías).

<sup>28</sup> Cfr. Diógenes Laercio (2008).

<sup>29</sup> “[...] en cuanto desembarcó, se dedicó a *insultar* a todos y, especialmente, al emperador, consciente de que era muy amable y pacífico, de manera que podía ser *osado sin arriesgarse*. [...] [H]asta que, justamente, el prefecto de la ciudad, un hombre sabio, lo despidió [...]. Pero incluso eso le dio también fama, puesto que así resultaba ser el filósofo exiliado por su *franqueza de expresión y exagerada*

caricaturizaciones que hace de los cínicos en general,<sup>30</sup> lo cual muestra la relación ambigua que tiene el samosatense con el cinismo. Pero Luciano no es el único en hacer descripciones peyorativas del cínico poniendo el acento en su “mala parresía”. Tenemos, por ejemplo, el caso de Ateneo, quien, además de criticar “la enojosa franqueza” de un cínico llamado Sótades de Maronea,<sup>31</sup> también habla de aquellos que, en general, han optado por el “modo de vida perruno”, destacando que no han tomado los rasgos nobles de este animal, sino los peores, tal como la voracidad y, sobre todo, la insolencia.<sup>32</sup> Por otro lado, Plutarco, al narrarnos las características de un cínico y senador romano de nombre Favonio, nos dice que, aunque este no es un mal tipo, su adhesión al cinismo no solo le hace caer en la insolencia,<sup>33</sup> sino que, además, la gravedad que le

---

*libertad*” (Luciano, *La muerte de Peregrino*, 17-18, en Martín García, 2008, p. 909; cursivas mías). El comentario que realiza José Martín García a este pasaje es muy pertinente respecto a las herramientas que usa Luciano para criticar a Peregrino: “Parte de la gracia de Luciano se basa en que le achaca junto a virtudes cínicas exageradas, como la desvergüenza, libertad de expresión o *parresía*, también los propios vicios censurados por los cínicos combinados con los tradicionales de la moral griega. Así, su *libertad de expresión* era excesiva (contra el délfico *meden agan* y el concepto de la superfluidad cínica). Éste es uno de los elementos principales de su crítica a Peregrino” (Martín García, 2008, pp. 909-910; cursivas mías).

<sup>30</sup> En la obra lucianesca *Subasta de vidas*, Diógenes vendría a describirse caricaturescamente de la siguiente forma: “Soy el liberador de los hombres y médico de las pasiones. Pretendo ser, en suma, un *profeta de la verdad* y de la *franca expresión*”. Luego de decirle a su interlocutor todas las penas por las que deberá pasar para convertirse en cínico, agrega: “Emularás aquel dicho euripideo, pero modificándolo un poco: ‘La cabeza te dolerá, pero la lengua quedará sin dolerte’. Y debes agregar a eso muy especialmente lo siguiente: tienes que ser impúdico y osado e insultar a todos por igual”. Finalmente, el dios Hermes termina descalificando al cínico llamándolo ‘voceras y perturbador, que insulta y habla mal de todos en general’ (Luciano, *Subastas de vidas*, 6-11, en Martín García, 2008, pp. 251-252).

<sup>31</sup> “[...] es posible advertir la *enojosa franqueza* de Sótades” (Ateneo, XIV, 620e, en Martín García, 2008, p. 617; cursivas mías).

<sup>32</sup> “Ahora bien, su otro doble aspecto [...] animal *insolente* y voraz” (Ateneo, XIII, 611b, en Martín García, 2008, p. 347; cursivas mías).

<sup>33</sup> “Un tal Favonio [...] creía en muchas ocasiones que imitaba la *franqueza de expresión* de Catón con su *osadía* e *insolencia* [...]” (Plutarco, *Pompeyo* 60, 6, en Martín García, 2008, p. 692; cursivas mías).

brindaría el cargo de senador a su práctica parresiástica se pierde por el hecho de ser cínico, dejando de ser tomado en serio por ello.<sup>34</sup> Para dar un último ejemplo, podemos mencionar el discurso que realiza el emperador Juliano contra un cínico contemporáneo a él, de nombre Heraclio, donde le señala a este último que su franqueza se encuentra mezclada con su antípoda natural, la adulación; no es, digámoslo así, una *parresía pura*, como la que sí tenía, según él, Diógenes de Sinope. Se pregunta el emperador:

¿Qué ciudad o qué ciudadano particular ha apreciado vuestra *franqueza de expresión*? ¿Acaso no ha sido desde el principio una insensata pretensión presentaros ante el emperador, que no tenía ningún deseo de veros en absoluto? Y cuando habéis llegado aquí, ¿no habéis hecho el uso más insensato, inculto y alocado de esa *franqueza*, simultaneando la *adulación* y los *ladridos* [...]? (Juliano, *Contra el cínico Heraclio o cómo practicar el cinismo*, VII 18, 223d-225a, en Martín García, 2008, p. 1098; cursivas mías).

Salta a la vista, pues, cómo en los discursos que se hacen en torno al cinismo se da siempre una asociación directa y también muy particular entre la parresía y cierto modo de vida, sin importar que se haga de forma elogiosa, descalificativa o simplemente descriptiva. Esta relación cínica entre parresía y forma de vida parece ajustarse bastante bien al marco general de la relación armónica entre franqueza y forma de vivir, la cual ya analizamos en el *Laques*, diálogo en el que Sócrates estaba autorizado para hacer uso de su franqueza filosófica porque había dado muestras durante toda su vida de ser un hombre digno de ejercerla.

#### 4. La vida homofónica

No obstante, para Foucault, la relación entre parresía y modo de vida en los cínicos es “mucho más complicada y precisa” (2010a, p. 182). Podemos decir que, si en Sócrates encontramos la urgencia ética de una armonía entre discursos y actos, en el cinismo lo que se procura es una

---

<sup>34</sup> “Puesto que, precisamente, no tenía en ninguna consideración el hecho de ser un senador romano y por ser cínico perdía a menudo la *asperidad* su *franqueza de expresión*” (Plutarco, *Bruto*, 34, en Martín García, 2008, p. 698; cursivas mías).

homofonía entre ambos.<sup>35</sup> No se trata simplemente de que un cierto tipo de vida que manifiesta ciertos valores permita o legitime al sujeto a hablar con franqueza —tal como es el caso del *Laques*—, más bien la forma de vida cínica, su expresión estética, esos modos sumamente precisos y codificados de comportamiento que la caracterizan son ya la voz misma de la parresía, son ya la franqueza de expresión. No hay en el cínico dos sonidos distintos que armonizan, no hay un acto que hace juego con un decir, sino que toda la dramaturgia existencial cínica es parresiástica, *logos* y *ergón* suenan a la vez y de forma tan idéntica que es difícil pensar que no son, de hecho, lo mismo. Por esto, la indumentaria del cínico “no es un mero ornamento” (Foucault, 2010a, p. 183) y, al contrario de lo que piensa Michel Onfray,<sup>36</sup> es fundamental. Para decirlo en palabras de Luis Gil, “en el caso del filósofo cínico el hábito sí hace al monje” (1980, p. 52), pero no solo, como argumenta éste, porque el hábito tenga un valor simbólico e incluso religioso, sino porque cumple funciones muy precisas respecto a su decir veraz. Ya Agamben advierte que, por lo menos en el contexto de la vida monástica, el término *habitus*, aunque cada vez más a menudo hacía alusión al “modo de vestir” o “el modo de arreglarse”, designaba originalmente un “modo de ser o de actuar” (2014, p. 31), y en Cicerón se torna sinónimo de virtud: “*habitus appellamus*

---

<sup>35</sup> Aunque Foucault usa indistintamente los términos “armonía” y “homofonía” en su seminario, nosotros, para hacer la distinción entre Sócrates y el cinismo en lo que respecta a la relación entre parresía y modo de vida, diremos que la relación en Sócrates es armónica y en los cínicos es homofónica. Esta decisión no es arbitraria, como se verá en el desarrollo del artículo, pues la armonía hace alusión a una concordancia de sonidos diferentes, de instancias distintas entre sí. En la homofonía, en cambio, se trata siempre del mismo sonido; el sonido que se manifiesta es el mismo en una simultaneidad sin distancia.

<sup>36</sup> “Resulta sorprendente que la doxografía no haya conservado testimonios sobre algún cínico que se paseara completamente desnudo por la plaza pública. Tal actitud habría correspondido al orden cínico de las cosas: confianza en la naturaleza, repudio de la civilización, gusto por la provocación y la anécdota pedagógica inquietante” (Onfray, 2004, p. 47). Lo que ignora Onfray es que la indumentaria cínica no solo es un mero utensilio con la única función de “proteger del frío, del sol, de la intemperie o de las agresiones naturales” (2004, p. 46), sino que apela a un contenido simbólico tradicional muy reconocible e incluso celebrado dentro del mundo helénico, y no solo hablamos de la continua referencia al dios Heracles, sino a toda una tradición que relaciona al sabio con una cierta vestimenta frugal.

animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem [por manera de ser entendemos una cualidad moral o física permanente y definitiva en algún aspecto determinado]” (*La invención retórica*, I 25, 36). Así, junto a la parresía —que, tal como ya hemos dicho, es parte esencial de las retrataciones del filósofo cínico—, aparece también toda una caracterización que incluye el atuendo y los accesorios materiales. Es verdad, sin embargo, que la relación entre indumentaria y forma de filosofar no se limita a la filosofía cínica, como bien muestra Máximo de Tiro en un interesante pasaje que deja en evidencia la importancia de la relación entre *estética de la existencia*, filosofía y formas del decir veraz desde la Antigüedad:

Piensa ahora también en las palabras de los filósofos, que lo bello no es lo completamente diverso ni disonante, sino lo uno mismo semejante a sí mismo. Y sus propios campeones eran enviados al escenario de la vida vestidos por el azar, uno con una figura y el otro con otra. Así Pitágoras iba vestido de púrpura, Sócrates con el manto desgastado, Jenofonte con coraza y escudo y el campeón de Sinope con bastón y zurrón, conforme a aquel Télefo. Y sus propias figuras contribuían con la representación dramática. Y por ello Pitágoras causaba estupor, Sócrates refutaba, Jenofonte persuadía y Diógenes reprendía (*Discursos filosóficos* I 9-10, en Martín García, 2008, pp. 351-352).

Máximo, en muy pocas líneas, pone en juego diversos elementos que son fundamentales en la investigación foucaultiana de la filosofía en la Antigüedad. Notamos cómo aparece desde el principio de la cita la cuestión de la armonía que analizamos más arriba en nuestra lectura del *Laques*, así como el tema de la filosofía cínica como expresión homofónica y el rechazo de lo divergente y *disonante* en pro de una búsqueda de la semejanza, de la concordancia, de la armonía consigo mismo. ¿Pero a qué alude Máximo inmediatamente después de hacer un vínculo entre belleza, armonía y filosofía? A la indumentaria, a la estética en su sentido más corriente, cada filósofo con la suya propia y “vestidos por el azar”. No se trata, por tanto, de una elección voluntaria del filósofo, ya que en realidad han sido adornados por la *Tyche*, la diosa Fortuna que ha intervenido sobre sus ropajes: a Pitágoras lo ha vestido con finas telas purpúreas, a Sócrates con un sobrio manto viejo, a Jenofonte como un

guerrero listo para la batalla y, finalmente, a Diógenes como un héroe trágico, como Télefo. El símil que realiza Máximo entre el cínico y el rey de Misia es perspicaz y nada habitual: este, además de rey, es un gran guerrero y, sobre todo, hijo de aquel que será considerado el patrono de los cínicos, Heracles,<sup>37</sup> y la referencia a su atuendo remite a aquel acontecimiento en el que Télefo toma los ropajes de un mendigo para adentrarse en el campamento enemigo sin ser notado y así pedirle a Aquiles que sane la herida que él mismo le ocasionó.<sup>38</sup> De este modo, se presenta aquí una imagen que será muy recurrente en el imaginario cínico: la figura del rey mendicante, el rey sin trono.

Volvamos a la cita de Máximo. Tenemos, entonces, la búsqueda de la armonía con uno mismo por parte de los filósofos, la cual vimos que está enlazada al atuendo que, además, es dado por el azar. Pero eso no es todo: este ropaje que brinda el azar solo entra en el plano de lo armónico, de la concordancia consigo mismo, si el filósofo que lo viste toma el papel que le corresponde, si representa dramáticamente lo que supone su indumentaria. Hay aquí toda una *dramaturgia de la verdad* en la que entran en juego la búsqueda de la armonía (que es bella) y el papel que nos da el azar por medio de la vestimenta que pone a nuestra disposición. Por último, esta dramaturgia estará relacionada con una forma de dirigirse a los otros, con un *tropos* discursivo: el llamativo y lujoso púrpura de Pitágoras se vincula con un decir veraz que asombra; la sencillez del manto socrático se corresponde, no con la enunciación de verdades pasmosas, como sería el caso de Pitágoras, sino con la humilde refutación desde el no saber; Jenofonte, que ha sido vestido para la batalla, pretenderá persuadir a su adversario y no conformarse con la mera refutación o sorprender con rimbombantes certezas; y “el campeón de Sinope”, que lleva consigo el paradójico traje del rey/suplicante, estará en la disposición soberana de enjuiciar y señalar los males con toda la mordacidad que requiera el caso.

Podemos ver así que la cuestión del nexo entre decir veraz y estética de la existencia, entendida incluso en el plano dramático de lo que lleva puesto el filósofo, no se limita al pensamiento cínico. No obstante, Foucault se percata de que esta relación en los cínicos es particularmente

---

<sup>37</sup> Sobre la figura de Heracles en la filosofía cínica, cfr. Flores Quiroz (2012).

<sup>38</sup> “Así que fue a visitar a Agamenón en Micenas vestido con harapos como un suplicante” (Graves, 2015, p. 422).

estrecha y compleja, ya que en los filósofos perrunos esta cumple al menos tres funciones muy singulares: una instrumental, una de reducción y una de prueba. El modo de vida cínico, con su bastón, su zurrón, la pobreza, el vagabundeo, la mendicidad, etcétera, tiene una función instrumental respecto al decir veraz, no solo porque ayuda a facilitarlo, sino porque es la condición misma de posibilidad de este decir (cfr. Foucault, 2010a, p. 183). Para ejemplificar, Foucault vuelve a remitirnos al retrato del cínico que hace Epicteto, donde se compara al filósofo perruno con un *katáskopos* (espía). Efectivamente, si el cínico tiene la misión divina de ir al frente de la humanidad y luego volver para decirle con valentía y franqueza la verdad de lo que le aguarda y, así, proteger su patria, que es el universo, es necesario que él no se encuentre apegado a nada en lo absoluto. Dice el estoico:

¿No es preciso que esté el cínico libre de distracciones, todo él al servicio de la divinidad, capaz de frecuentar el trato de los hombres, no atado a deberes particulares ni implicado en relaciones que, al transgredirlas, ya no pueda preservar su papel de bueno y honrado y, por el contrario, manteniéndolas, eche a perder al *mensajero y espía* y heraldo de los dioses (Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, 22, 69-70)?

De esta manera, Epicteto muestra cómo esa forma de vivir del cínico —una vida de renuncia, sin patria, sin ciudadanía, sin familia y sin posesiones materiales— es necesaria para que este pueda cumplir su divina misión *katascópica* y *angélica*, para que pueda ser ese espía que va al frente de la humanidad, y para que sea posible llevar a los hombres el mensaje de lo que ha descubierto en su exploración. Epicteto, para explicar por qué un hombre con una vida normal no puede realizar la misión cínica de ser un heraldo de los dioses, pone el ejemplo del padre de familia. Este, dice el estoico, debe atender los asuntos con su suegro, con los familiares de su esposa y con su esposa misma; además, debe cuidar a su hijo, facilitarle todas las herramientas para su salud e higiene, así como conseguir todas aquellas cosas para el cuidado de la esposa que acaba de parir, llenándose progresivamente de más y más “cacharros” para atender todos estos asuntos (cfr. *Disertaciones por Arriano*, III, 22, 70-74). El cínico, en cambio, que es un errante que tiene como misión ocuparse de la humanidad entera, no puede cargar con estos lastres; debe andar ligero, sin otra familia que todos los hombres y mujeres,

y sin otra patria que el cosmos. Así, el modo de vida cínico, vida de parquedad y vagabundeo, sería la condición de posibilidad misma para que este pueda ejercer su misión de mensajero, de ángel, de parresiasta.

La segunda función del modo de vida cínico respecto a la parresía sería la de “reducción” (cfr. Foucault, 2010a, p. 184). Según explica Foucault, el cínico reduce al mínimo todas aquellas obligaciones que la mayoría suele admitir y aceptar, pero que no tienen ningún fundamento en la naturaleza ni en la razón.<sup>39</sup> Así, al desprenderse de todas las convenciones vacuas y de la *doxa* en general, logra hacer surgir una verdad depurada y parresiástica. Para ilustrar esto, Foucault mezcla dos anécdotas que expone Diógenes Laercio de su homónimo de Sinope, ambas relacionadas con la exposición pública de actos que, se supone, son propios de la esfera privada:

Solía hacerlo todo en público, tanto lo de Deméter como lo de Afrodita. Y lo justificaba con razonamientos de este tipo: “Si no es nada extraño almorzar, tampoco es extraño hacerlo en la plaza. Almorzar no es extraño, luego tampoco es hacerlo en la plaza”. Frecuentemente se la meneaba en público y decía entonces: “¡Ojalá también fuera posible quitarse el hambre frotándose el vientre!” (Diógenes Laercio, VI 69, en Martín García, 2008, p. 344).

Foucault ve en estas dos anécdotas una continuidad lógica: si con la masturbación se satisface una necesidad que es tan natural como lo es la alimentación —ya que Diógenes apela al deseo de saciar su hambre con tanta autosuficiencia y facilidad como con las que sacia su deseo sexual—, y dado que el comer no tiene nada de extraño ni en privado

---

<sup>39</sup> Foucault también hace una muy breve alusión a la “reducción cínica” en *El uso de los placeres* cuando habla del lugar de la ascesis en el cinismo: “La doctrina y la práctica de los cínicos dan también una gran importancia a la *askesis*, hasta el punto de que la vida cínica puede parecer por entero como una especie de ejercicio permanente. [...] El ejercicio es en conjunto *reducción a la naturaleza*, victoria sobre sí y economía natural de una vida de verdaderas satisfacciones” (2009, pp. 81-82). El pasaje es singularmente sugerente porque en él se expresa que la ascesis cínica no es apenas un medio para conseguir una finalidad particular, sino que la totalidad de la vida del filósofo cínico consiste en una ininterrumpida práctica ascética.



ni en público, entonces masturbarse —que es una forma inmediata de satisfacer un deseo del mismo orden que el de la comida— tampoco tiene nada de extraño independientemente de si se hace a solas o frente a otros (cfr. Foucault, 2010a, p. 184). Entonces, dado que las actividades pertenecientes a Deméter y a Afrodita no son antinaturales, y no es nada extraño, ni malo, ni vergonzoso practicarlas en privado, tampoco debería ser antinatural, ni escandaloso, ni vicioso, hacerlas en público. La función reductora del modo de vida cínico con respecto a la expresión parresiástica —en este ejemplo del comer y masturbarse en público que Foucault refiere— se sirve de una estrategia *adiafórica*, de indiferenciación de los espacios y los modos de comportamiento que suponen. En lo referente a esta anécdota diogénica, Foucault señala en *El uso de los placeres*:

Como muchas de las provocaciones cínicas, ésta tiene un doble sentido. La provocación, en efecto, remite al carácter público de la cosa —lo cual en Grecia iba en contra de todos los usos—; se aceptaba de buen grado, como razón de no practicar el amor más que de noche, la necesidad de ocultarse de las miradas, y en la precaución de no dejarse ver en este género de relaciones se veía el signo de que la práctica de las *aphrodisia* no era algo que honrara lo que había de más noble en el hombre. Es pues contra esa regla de la no publicidad contra la que Diógenes dirige su crítica “gestual” (2009, p. 58).

Nos hallamos, en este orden de ideas, con el primer elemento de la masturbación pública del sinopense: la crítica pantomímica, *gestual*, a la ocultación pudorosa socialmente generalizada de los actos relacionados al placer sexual, pudor que develaría, desde la perspectiva cínica, un desprecio hacia estos. Pero, inmediatamente después, Foucault muestra un segundo sentido de la anécdota:

Pero con esta comparación con la comida, el gesto de Diógenes adquiere también otro significado: la práctica de las *aphrodisia*, que no puede ser vergonzosa pues es natural, no es ni más ni menos que la satisfacción de una necesidad, y así como el cínico busca la comida que con mayor sencillez pueda satisfacer a su estómago

(incluso intentará comer carne cruda),<sup>40</sup> así encuentra en

---

<sup>40</sup> “[Diógenes] incluso trató de comer carne cruda, pero no la pudo digerir” (Diógenes Laercio, VI 34 y Pseudo-Eudocia, *Violar*, 332, 242, 4-5, en Martín García, 2008, p. 256). Sería la indigestión que produjo el comer carne cruda lo que, según cierta tradición, causó la muerte de Diógenes: “Diógenes el Cínico, por el contrario, murió de un cólico por la crudeza de su alimento” (Censorino, *Sobre el día del nacimiento*, 15, 2, en Martín García, 2008, p. 256). La mayoría de las fuentes especifican que lo que habría causado el fallecimiento del sinopense fue la ingesta de un molusco crudo: “Diógenes el Perro murió por una fuerte indisposición de vientre, al tragarse un pulpo crudo” (Ateneo, VIII, 341e en Martín García, 2008, p. 257). Luciano de Samosata, en su postura ambigua respecto al cinismo, usa la anécdota para ridiculizar al filósofo sinopense (cfr. *Subasta de vidas*, 7, en Martín García, 2008, pp. 256-257), y Plutarco la refiere para ironizar con mordacidad: “Diógenes tuvo el arrojo de comer un pulpo crudo para eliminar la práctica de cocinar la carne. Y, ante la presencia de numerosas personas a su alrededor, dice: ‘por vuestro bien me arriesgo y expongo al peligro’. Bonito peligro, por Zeus. Desde luego [...]: el filósofo se expone al peligro en combate contra un pulpo crudo para que nuestra vida se aproxime a la de los animales salvajes” (Plutarco, 2002, pp. 385-386). Los propios cínicos de la era imperial se burlaban de una presunta vanidad de Diógenes al intentar hacer algo tan insensato como comerse un pulpo crudo, y es el emperador Juliano el que aprovecha esta crítica de los que él llama “cínicos ignorantes” para defender a Diógenes y, a su vez, arremeter contra aquéllos. Juliano, después de criticar aquella teoría que sostiene Plutarco sobre la ingesta cínica de carne cruda como prueba y sacrificio para examinar si es apropiado para los hombres comerla o no (teoría que no atribuye a Plutarco, sino que considera una opinión general), agrega: “[...] todos los hombres que viven cerca de mar, e incluso algunos que están alejados de él, se tragan, sin calentarlos siquiera, erizos de mar, ostras y, en una palabra, todos los animales del mismo tipo; y mientras tú los consideras envidiables, juzgas a Diógenes desgraciado y repugnante [...]. De cualquier forma, el pulpo no tiene sangre, igual que aquellos [...]. Pues no es comer carne cruda lo que os repugna a vosotros, que hacéis lo mismo no solo con los animales que no tienen sangre, sino incluso con los que la tienen. Y en esto quizá os diferenciáis de aquél, porque Diógenes creía que había que comer estos alimentos sencillamente y de forma natural, mientras que vosotros los condimentáis con sal y otras mil especias por placer, para forzar la naturaleza” (Juliano, 1982., p. 133). El texto de Juliano es especialmente interesante porque, más allá de mostrar el común enfrentamiento de opiniones en lo referente a la conducta cínica —oscilando entre lo ideal y lo inaceptable—, usa una maniobra argumentativa que caracteriza al cinismo que describirá Foucault en *El coraje de la verdad*: ni siquiera en ese acto, aparentemente grotesco y extravagante de

la masturbación el medio más directo de apaciguar su apetito; incluso lamenta que no hubiera una posibilidad tan sencilla de dar satisfacción al hambre y la sed (2009, pp. 58-59).

Sócrates, en la *Apología* (17c-d) comenzaba su discurso advirtiendo que no usaría el lenguaje propio del escenario jurídico, sino que hablaría como habla cotidianamente en todas partes y con todos los hombres. De este modo, el filósofo ateniense convierte la *parresía* filosófica en un discurso sin determinaciones espaciales, atópico, sin lugar o, mejor dicho, de cualquier lugar en el que hable el filósofo. Ahora bien, tal cual señala Foucault en el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad* (2009, p. 59), Antístenes, discípulo de Sócrates al que se le atribuye el título de “primer cínico”,<sup>41</sup> con clara influencia de su maestro, ya exponía su noción de “autosuficiencia atópica” aplicada a lo afrodisíaco en el *Banquete* de Jenofonte: “si alguna vez mi cuerpo me pide amor, hasta tal punto me basta lo que tengo a mano, que las mujeres a las que me acerco me colman de caricias porque ningún otro querría acercarse a ellas” (Jenofonte, *Banquete*, 38). Diógenes sería el extrapolador pantomímico de esta conducta socrática y antisténica; usando lo que realmente tiene a la mano para satisfacerse —las manos mismas—, diluye las fronteras que separan lo público y lo privado a través de ese disolvente discursivo que sería *lo natural*, la *physis* (“no puede ser vergonzosa pues es natural”), que le acompaña como una sombra en cada uno de sus actos. No nos topamos, por tanto, con una negación de lo nómico, de las leyes y convenciones, sino con una reducción y, en palabras de Oyarzún, con una “reversión” del *nómos* que hace manifiesta la *physis*.<sup>42</sup> La pública exposición de lo privado reduce lo nómico a su idea pura —

---

comer un molusco crudo, el cínico estaría haciendo algo extraño. Como dice Juliano, cualquier hombre común se alimenta de carne de animales crudos, y nadie se escandaliza por ello. Solo el hecho de que el cínico lo haga sin usar aditivos es lo que lo diferencia de los demás: el hacerlo de forma sencilla y directa para satisfacer la necesidad alimenticia natural que se le presenta. Por lo tanto, el cínico estaría haciendo lo que hacen todos, pero por la forma de realizarlo, hace que sea inaceptable para los demás. Esta será la fórmula clave con la que Foucault describirá la filosofía cínica en su último curso en el Collège.

<sup>41</sup> Cfr. Diógenes Laercio (VI, 13).

<sup>42</sup> “La desvergüenza cínica tiene la índole de la *in-diferencia* (*adiaphoría*). Esta, que por cierto ha de ser asociada a la *parresía*, es aquí, ante todo, indiferencia

aunque no por medio de las ideas, sino del cuerpo —, le quita los matices de la aplicación espacial a un determinado comportamiento moral, y, haciendo esto, devela su principio, su *naturaleza*.

Para terminar, la tercera función del modo de vida cínico respecto a la expresión parresiástica sería la de prueba (cfr. Foucault, 2010a, p. 184). El filósofo cínico usa su cuerpo vivo como herramienta para saber qué es lo realmente indispensable para la existencia del sujeto; procura, a través de la mayor independencia posible, a través de la renuncia más radical, descubrir lo que es la vida en su estado irreductible y fundamental, y a partir de allí saber lo que esta debe ser. En vez de realizar una reducción fenomenológica teórica para alcanzar un mínimo antropológico esencial que lo pueda definir, lleva a cabo un despojo de carácter —para decirlo sloterdijkianamente— “materialista-pantomímico”.<sup>43</sup> Para ejemplificar esto, volvamos a Epicteto, quien pone en boca de Diógenes el sinopense lo siguiente:

Para que veáis, hombres, que buscáis la felicidad y la imperturbabilidad no donde están, sino donde no están; he aquí que yo os he sido enviado por la divinidad como ejemplo no ya sin hacienda ni casa ni mujer ni hijos, sino incluso sin lecho ni ropa ni ajuar. Y ved qué sano estoy. Ponedme a *prueba*, y si me veis imperturbable, oíd los remedios gracias a los cuales sané (Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, IV, 8, 30-31; cursivas mías).

Percibimos, de este modo, que esta tercera función que Foucault ha llamado “de prueba” también es una función de reducción, pero no ya de los elementos externos al sujeto, del marco convencional en el que vive, sino más bien de su propia existencia: es una “reducción de la vida a sí misma” (Foucault, 2010a, p. 185), a lo que esta es en realidad, reducción que se emprende a través de la exposición y puesta a prueba del cuerpo que vive ese despojo de todo lo considerado accidental. Por ello, la vida cínica, al encontrarse ininterrumpidamente en esta prueba que implica la exposición incesante del cuerpo en su desnudez

---

entre lo privado y lo público. En la indiferencia, como sabemos, el *nómos* es revertido de forma que hace manifiesta la *physis*” (Oyarzún, 1996, p. 337).

<sup>43</sup> “El quimismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico” (Sloterdijk, 2003, p. 178).

irreductible (en cuanto que se desprende de todo aquello que podría ocultarlo de algún modo),<sup>44</sup> es el gesto mismo de la verdad que hace brotar a través de la prueba. Vida de prueba y vida verdadera se tornan aquí un solo elemento.

## 5. Conclusión

Salta a la vista la forma en la que el cinismo no busca tan solo una armonía que haga corresponder un tipo de discurso con una forma de vida, sino que los enlaza de un modo más directo —que hemos llamado *homofónico*—, y también de una forma más precisa a través de las tres funciones que hemos enumerado. En primer lugar, convierte la forma de vida en la condición de posibilidad del decir parresiástico. En segundo lugar, hace de la existencia la práctica reductora que permite develar la verdad. Y, en tercer lugar, convierte al cuerpo viviente —con su gestualidad, sus prácticas y su vestimenta— en el escenario en el que se muestra lo verdadero a través de la prueba. Desde esta perspectiva, el cinismo consistiría, fundamentalmente, en convertir la vida entera, cada elemento del *bíos*, en una *aleturgia*, en una manifestación de la verdad continua y desnuda.

Nos encontramos, pues, en el umbral del análisis que Foucault dedica plenamente al cinismo en su último seminario en el Collège. Pero para llegar a este punto hemos tenido que comprender la forma en la que Platón, a través de la figura de Sócrates, vincula estilo de vida y decir veraz, así como explicitar la importancia de la parresía en el cinismo, y, sobre todo, dejar claro el modo en que la propia puesta en escena del filósofo cínico logra ser su propio quehacer parresiástico, lo que explica que no se trate ya de una actividad en procura de la armonía, sino de la homofonía entre *bíos*, *alethés* y *logos* —que aquí es también *ergón* (práctica)—. Con esto aclarado, ya está armado el escenario conceptual que usa Foucault para adentrarse de lleno en la filosofía cínica, solo explicable a través de una comparación muy matizada entre esta y el que fue su principal inspirador filosófico, Sócrates.

---

<sup>44</sup> Se podrá objetar que, a fin de cuentas, el cínico usa unos ropajes que ocultan su cuerpo. Al respecto conviene recordar las palabras de Levinas: “La pobreza no es un vicio, pero es vergonzosa porque, así como los harapos del mendigo, muestra la desnudez [*nakedness*] de una existencia incapaz de esconderse a sí misma” (Levinas, 2003, p. 64; traducción personal).

Ahora podemos comprender que el surgimiento de la inquietud por el cinismo en *El coraje de la verdad* no se debe a un mero capricho estético del autor o a la urgencia de manifestar, a modo de testamento, su identificación personal con dicho movimiento filosófico:<sup>45</sup> más allá de que el cinismo sea un asunto que Foucault viene abordando habitualmente desde 1978 con diferentes objetivos, que van desde la relación del intelectual con el poder<sup>46</sup> hasta la forma en que el sabio antiguo se plantea la cuestión sexual,<sup>47</sup> en el caso de su último curso impartido en el Collège, el cinismo aparece como un momento fundamental no solo en la evolución de uno de los conceptos más trabajados en el itinerario intelectual de Foucault durante los ochenta, el de parresía, sino incluso al interior de ese proyecto foucaultiano, bastante más antiguo y general, de trazar una historia de la obligación de decir la verdad.<sup>48</sup> Respecto a la parresía, la importancia del cinismo se debe, sobre todo, a su radicalización de la franqueza filosófica inaugurada por Sócrates, pero, en lo referente a la historia del deber del decir veraz, la crucial relevancia de la parresía cínica radica en que con ella se da comienzo a un modo de expresión de la verdad que persistirá a lo largo de la historia de la cultura occidental y no apenas en el territorio filosófico, sino además en las esferas religiosas, políticas y artísticas.<sup>49</sup> Este modo no es otro que el de la encarnación, la escandalosa encarnación de la verdad.

## Bibliografía

- Adorno, F. P. (2010). La tarea del intelectual: el modelo socrático. En F. Gros (ed.), *Foucault. El coraje de la verdad*. (p. 42). A. Sánchez (trad.). Arena Libros.
- Agamben, G. (2014). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. F. Costa y M. T. D'Meza (trads.). Pre-Textos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. M. García Valdés (trad.). Gredos.
- Cicerón. (1997). *La invención retórica*. S. Núñez (trad.). Gredos.

---

<sup>45</sup> Foucault muere unos cuatro meses después de la finalización de *El coraje de la verdad*, ya estando consciente de la gravedad de su condición al momento de impartir el curso.

<sup>46</sup> Cfr. Foucault (2010b, pp. 783-797).

<sup>47</sup> Cfr. Foucault (2009).

<sup>48</sup> Cfr. Foucault (2017, p. 238).

<sup>49</sup> Cfr. Foucault (2010a, pp. 202-203).

- Dávila, J. (2011). De furia y cautela. En R. Castro y J. Fortanet Fernández (eds.), *Foucault desconocido*. (pp. 281-312). EDITUM.
- Diógenes Laercio. (2008). *Vida de los filósofos ilustres*. C. García Gual (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2010). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. L.-A. Bredlow (trad.). Lucina.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano*. P. Ortiz García (trad.). Gredos.
- Flores Quiroz, F. A. (2012). *La imagen de Heracles como ejemplo de hombre feliz en la filosofía cínica*. Universidad Autónoma de México.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. H. Pons (trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2009). *Historia de la sexualidad. II. El uso de los placeres*. M. Soler (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2010a). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1984)*. H. Pons (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2010b). La filosofía analítica de la política. En *Obras esenciales*. (pp. 783-797). Á. Gabilondo (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. H. Pons (trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2012a). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. F. Fuentes Megías (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2012b). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. (1979-1980)*. Du Seuil-Gallimard.
- \_\_\_\_ (2012c). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. (1978-1979)*. Du Seuil-Gallimard.
- \_\_\_\_ (2017). La *parrésia*. 1982. (Conferencia en la Universidad de Grenoble). En *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. (p. 237-272). J. Álvarez Yagüez (ed. y trad.). Biblioteca Nueva.
- Gabilondo, Á. (2012). Introducción. En M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. (pp. 11-34). Ediciones Paidós
- Gil, L. (1980). El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos. *Revista de la Universidad Complutense*, 1, 43-78.
- Graves, R. (2015). *Los mitos griegos*. L. Echávarri (trad.). Alianza.
- Gros, F. (2010). La *parresía* en Foucault (1982-1984). En F. Gros (ed.), *Foucault. El coraje de la verdad*. (pp. 131-140). A. Sánchez (trad.). Arena Libros.
- Jaeger, W. (2006). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. J. Xirau y W. Roces (trads.). Fondo de Cultura Económica.

- Jenofonte. (1993). *Banquete*. J. Zaragoza (trad.). Gredos.
- Juliano. (1982). *Discursos. VI-XII*. J. García Blanco (trad.). Gredos.
- Levinas, E. (2003). *On escape. De l'évasion*. B. Bergo (trad.). Stanford University Press.
- López Cantó, P. (2011). Michel Foucault y la República Cínica. En R. Castro y J. Fortanet Fernández (eds.), *Foucault desconocido*. (pp. 327-376). EDITUM.
- Martín García, J. A. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Dos volúmenes. Akal.
- Onfray, M. (2004). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. A. Bixio (trad.). Paidós.
- Oyartzún, P. (1996). *El dedo de Diógenes*. Dolmen.
- Platón. (1985). *Diálogos. I*. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual (trads.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1987). *Diálogos. II*. J. Calgone Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo (trads.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1988). *Diálogos. IV. República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- Plutarco (2002). *Moralia. IX*. V. Ramón Palerm y J. Bergua Caveró (trad.). Gredos.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. M. Ángel Vega (trad.). Siruela.





<http://doi.org/10.21555/top.v640.2034>

## Preparing for a Critique: An Implicit Dialog Between Heidegger and Late Modern Linguistics

### Preparación para una crítica: un diálogo implícito entre Heidegger y la lingüística tardomoderna

Guillermo Moreno Tirado  
Universidad de La Frontera  
Chile  
[guillermo.mrntrd@gmail.com](mailto:guillermo.mrntrd@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-0818-9253>

Recibido: 14 - 07 - 2020.  
Aceptado: 08 - 10 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

This paper aims to prepare a broad discussion with general linguistics that would be articulated in the form of a critique (in the Kantian sense). The framework of this preparation will be the implicit dialogue that arguably took place between Heidegger and late modern linguistics. To carry out this preparation, I provide a brief definition of what is understood by late modern linguistics. I also present its constitutive features and what internal problems can be observed in it from Heidegger's perspective. Finally, I deal with one of its fundamental features, namely, the problem of the distinction between the linguistic and the extralinguistic, which is discussed from the perspective of an interpretation of the Heideggerian analysis of some verses by Hölderlin.

*Keywords:* Heidegger; sign; language; linguistics; dialogue.

### Resumen

Este artículo pretende preparar una discusión amplia con la lingüística general que se articule en forma de crítica (en sentido kantiano). El marco de esta preparación será el diálogo implícito que, definiendo, tuvo lugar entre Heidegger y la lingüística tardomoderna. Para llevar a cabo esta preparación, se da una definición somera de qué se entiende por lingüística tardomoderna y, por otra parte, se argumenta cuáles son sus rasgos constitutivos y qué problemas internos pueden observarse desde el pensamiento de Heidegger. Finalmente, se atiende a uno de sus rasgos fundamentales, a saber, el problema de la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico, que se discute desde una interpretación del análisis heideggeriano de unos versos de Hölderlin.

*Palabras clave:* Heidegger; signo; lenguaje; lingüística; diálogo.

## 1. Introducción: constataciones filológicas<sup>1</sup>

Este trabajo tiene como objetivo preparar una discusión, a propósito de cuestiones filosóficas, con la lingüística desarrollada a lo largo del siglo XX, que aquí llamaremos *lingüística tardomoderna* —se darán tanto las razones para llamarla así como la extensión de esa denominación—. El horizonte de este trabajo (así como de otros que ya han visto la luz y de otros que se espera poder publicar en lo sucesivo) es la preparación de una *crítica* que, en principio, pretende ser de la *lingüística general* (por tanto, de los presupuestos de esta ciencia), pero que, finalmente, tratará de abarcar un ámbito más general en el que puedan incluirse cuestiones desarrolladas por Freud (y asumidas por el psicoanálisis), por Lacan y por la psicología (y quizá por la psiquiatría) clínica o terapéutica en general. Todas esas cuestiones podrían, quizá, terminar reuniéndose bajo el rótulo de *lenguaje* y, por tanto, sería esta la cuestión de fondo en la que nos estaremos moviendo.

El marco para esta preparación es la filosofía de Heidegger, entendiendo por ello tanto el trabajo hermenéutico-fenomenológico (Rodríguez, 1997) con los textos de los autores de la historia del pensamiento, que consiste en un intento por volver a pensar nuestra situación histórica, nuestro propio tiempo, como aquel sobre el ente que en cada caso somos nosotros mismos (Martínez Marzoa, 1996; Leyte, 2005; Rodríguez, 2010). Dado que la cuestión de fondo es el lenguaje, será este el aspecto o el recurso de esa filosofía al que más se recurrirá, pero no es nuestro interés aquí confrontarnos con todo lo que Heidegger dijo sobre el lenguaje, ni tampoco asumirlo todo acríticamente. Sin embargo, sí que forma parte de este marco el planteamiento de fondo con respecto al lenguaje en Heidegger, a saber, que se trata de “la casa del ser” y de “la morada del hombre” (Heidegger, 1976, p. 313), entendiendo por ello el ámbito o el “espacio-de-juego-temporal” (cfr. Heidegger, 1989a, pp. 371-388) en el que somos en la medida en que somos el ente que en cada caso tiene que ser él mismo, el ente que consiste en *existir*, etc. Teniendo esto en cuenta, el modo en que se va a preparar la discusión es

---

<sup>1</sup> Este escrito ha sido redactado en el marco del Proyecto Fondecyt Postdoctorado (ANID) N.º 3220048, titulado *La irreductibilidad de hablar una lengua. Una crítica de la lingüística general a partir de la filosofía de Heidegger*, del que el autor es el Investigador Responsable.

preguntando: ¿qué querría decir que Heidegger discute con la lingüística que se desarrolla en paralelo a su actividad filosófica? Preguntamos, por tanto, qué discusión podemos establecer desde el discurso filosófico con la lingüística, de manera que decir qué discusión es (trazar sus puntos nucleares) comportará haberla preparado. Finalmente, se afrontará un aspecto de esa discusión *desde* Heidegger que dará razón de que hayamos asumido su filosofía como el marco para esta preparación.

Este planteamiento inicial implica que aquí se entiende que, a pesar de la escasez de referencias a la lingüística o a lingüistas, hay en la obra de Heidegger un reconocimiento, si bien la mayoría de las veces implícito, de la necesidad de atender a esta ciencia para la comprensión, en último término, de nuestro modo de estar en el mundo. Esto se traduce en una *discusión implícita* con ella.<sup>2</sup>

Esto no quiere decir que no existan esas referencias en lo absoluto; por ejemplo, en *Ser y tiempo* se citan los estudios de J. Wackernagel, y G. Herbig (cfr. Heidegger, 1967, p. 462, en nota) y hay referencias a J. Grimm tanto en *Ser y tiempo* (cfr. Heidegger, 1967, p. 73, en nota) como en el curso *De la esencia del lenguaje* (cfr. Heidegger, 1999, pp. 54 y 103-106), y en este mismo texto, en el protocolo a la décima y undécima hora, a F. Bopp (cfr. Heidegger, 1999, pp. 38 y 205-212). Por supuesto, en este y otros textos hay referencias a autores del siglo XVIII, como Herder o Hamann, que quizá no sería preciso considerar como *meramente* lingüistas, ya que resultaría, por de pronto, muy difícil catalogarlos en los límites estrictos de nuestras disciplinas (como ocurre, por ejemplo, con Goethe). Por otro lado, hay alguna referencia a Carnap (cfr. Heidegger, 1983, pp. 227-230), quien, ciertamente, no es lingüista, pero algunos de sus trabajos sí intervienen en los debates de lingüistas, especialmente hasta los años cincuenta y sesenta, concretamente en las intervenciones de L. Hjelmslev y de K. Bühler. Heidegger también cita las traducciones de Bruno Snell, quien ha escrito un texto de lingüística general (Snell, 1971) que, en sí mismo, no carece de interés, pero, ciertamente, no es de los trabajos más señalados de la lingüística desarrollada casi en paralelo

---

<sup>2</sup> En cierto modo, nos valemus de la interpretación del pensamiento de Heidegger en línea con la semiótica que ha sido desarrollada por el proyecto de investigación que lleva a cabo Adrián Bertorello (2010 y 2011). Debemos este trabajo a su investigación y pretendemos enriquecer sus aportes y apuntar a otras vías de desarrollo sin asumir explícitamente la semiótica y sus problemas.

a la actividad de Heidegger.<sup>3</sup> Como es conocido, sí hay referencias y dedicación explícita a Von Humboldt, especialmente a su introducción al estudio de la lengua kawi,<sup>4</sup> pero, dado el alcance de esa referencia, no vamos a atender a ella aquí.

Ahora bien, más allá de las referencias explícitas, la atención a esta ciencia se nota especialmente por lo que respecta a que él mismo se vale de nociones lingüísticas para argumentar parentescos genéticos entre vocablos<sup>5</sup> y para sus análisis de términos, tanto griegos como latinos o alemanes.<sup>6</sup> Este reconocimiento implícito aumenta en número si se

---

<sup>3</sup> Heidegger, sin embargo, no cita su trabajo de lingüística, sino de filología, que es mucho más amplio y mucho más relevante.

<sup>4</sup> Nos referimos, claro está, a *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, que merecería siempre una atención aparte y para el cual el texto de referencia de la interpretación heideggeriana es la colección *De camino al habla* y, principalmente, *El camino hacia el lenguaje* de 1959 (Heidegger 1985, pp. 227-257); este trabajo es, a mi parecer, mucho más crítico de lo que Cristina Lafont (1997) defiende en su obra ya clásica. Por de pronto, es mucho más crítico por lo que respecta a la asunción del “holismo lingüístico”, ya que Heidegger no asume esta tesis como “epistemológica” en sentido restringido, ni tampoco en el sentido más amplio que defiende Lafont como “panlingüismo”. Por otra parte, es bastante cuestionable la tesis que defiende la autora a propósito del “giro lingüístico”, por cuanto el trabajo de Heidegger siempre ha estado, de un modo u otro, ligado al problema de la lengua o el lenguaje (cfr. Heidegger, 1985, pp. 86-89). En cualquier caso, para la línea de interpretación que aquí se asume de los trabajos de Heidegger sobre el lenguaje véanse los trabajos, en cierto modo ya clásicos, de H. Jaeger (1971), J. Greisch (1987) y J. Powell (1992).

<sup>5</sup> Heidegger se refiere a ello, normalmente, como “etimologías”; por ejemplo, cfr., a propósito de la palabra *Wesen*, Heidegger (1977, pp. 346 y ss.; 2000a, pp. 30-32; 1976, pp. 177-202 y 1985, pp. 189-190). Si por *etimología* se entiende la mera historiografía filológicamente reconocible de las palabras, evidentemente, casi ninguna lo es, y la que lo sea solo lo es, digamos, por casualidad. Sin embargo, si por *etimología* se entiende la noción que de ella maneja la lingüística diacrónica —por ejemplo, la que teoriza E. Coseriu (1973)—, entonces, en muchos casos sí son correctos los parentescos genéticos señalados, mientras que en otros casos se trata, no de parentescos genéticos, sino de parentescos estructurales sincrónicos. Sobre estas nociones, cfr., además del estudio de Coseriu, el trabajo de L. Hjelmslev (1968).

<sup>6</sup> Como diré a continuación, Heidegger se referirá a ello, más bien, en términos de gramática y en algún caso como morfología. Véase el párrafo

considera que, cuando Heidegger está llevando a cabo su proyecto intelectual, lo que se conoce como “gramática” no solo es una parte de la actividad de la lingüística, sino, en cierto modo, sinónimo de ella, de modo que cabe considerar que allí donde hay referencias a esta, las hay a la lingüística (por ejemplo, Heidegger, 1994, pp. 70-71).<sup>7</sup> Esa

---

3 del curso *El inicio del pensar occidental*, en el apartado 2 de la *repetición* (o reiteración, *Wiederholung*), que se titula: “El ‘declinar’ [*Untergehen*] —pensado de modo griego— y la pregunta por la esencia de su palabra [*Wortwesen*]”, donde Heidegger tiene la necesidad de hablar del participio activo del verbo griego, en concreto, del verbo *dúnein*, a saber, *dûnon*, en la sentencia de Heráclito que está siendo objeto de interpretación (el fragmento 16: *tò mè dûnon pote pôs án tis láthoi*): “Sin embargo, puesto que aquí habla un pensador, entonces, ya en la primera observación, debemos empeñarnos en captar la palabra absoluta e inmediatamente en el ámbito del pensar esencial. Lo que parece una mera explicación gramatical de la palabra *τό δὺνον* puede, en este sentido, ayudarnos” (Heidegger, 1994, p. 70; cfr. también Heidegger, 1983, pp. 56-75; acerca de estas páginas, cfr. Volpi, 2007).

<sup>7</sup> Esto conlleva que también haya que rastrear el problema en relación con la lógica, por cuanto: “Finalmente, siguiendo el curso natural de la ciencia, en el instante en el que buscamos preguntar por el lenguaje, nos encontramos con el diccionario y la gramática, para entonces constatar que toda gramática se deriva de la lógica griega, la cual ya había establecido los conceptos fundamentales y las reglas del lenguaje y el decir. Nos encontramos en la extraña situación de que, por un lado, nos liberamos de la lógica y, por otro, al mismo tiempo, volvemos a entrar en sus cadenas” (Heidegger, 1998, p. 21). Unas páginas antes, en este mismo curso, se lee: “Generalmente nos encontramos los enunciados en el lenguaje [o: la lengua]. En el lenguaje, se ha dado la primera meditación sobre el enunciado. El lenguaje llega a ser la guía de la reflexión sobre el enunciado. De ahí que la doctrina sobre el lenguaje entrara en una relación peculiar con la lógica. Ambas se determinan una a la otra. Hasta nuestros días, la lógica determina a la gramática, y la gramática determina a la lógica [...]. Para distinguir la mera consideración de las formaciones de palabras [o: morfología] (gramática) de los enunciados se intenta desde el principio delimitarlas de acuerdo con su rendimiento real” (Heidegger, 1998, p. 5). Y algo más adelante: “Una lengua es tanto más segura cuanto más reposa tanto sobre un diccionario como sobre una gramática. La formación de palabras [o: morfología] del diccionario procede de su delimitación en la gramática. La gramática crea la distinción entre palabra y oración, palabra principal [sustantivo] y verbo [palabra temporal], palabra de propiedades [adjetivo y adverbio], epíteto [o: adjetivo para grupo nominal], oración principal, oración subordinada [o condicionada], oración consecutiva, etc. Toda esta división de la lengua, que nos es familiar, se ha originado a partir

referencia a la gramática no es una mera particularidad de la cuestión del lenguaje, sino que enraíza en la misma actividad fenomenológico-hermenéutica que Heidegger lleva a cabo. Pues es esta actividad la que lo lleva a considerarla, como creemos que se puede leer en el párrafo 34 de *Ser y tiempo*, uno de los lugares más explícitos en los que trasluce esta discusión. Allí mismo se explicita la importancia de considerar cómo toma el lenguaje la lingüística para preguntar fenomenológico-hermenéuticamente sobre este:

En definitiva, la investigación filosófica deberá decidirse finalmente a preguntar cuál es el modo de ser que le corresponde en general al lenguaje. ¿Es el lenguaje una cosa [*Zeug*] a la mano dentro del mundo, o tiene el modo de ser del *Dasein*, o ninguna de las dos? ¿Cuál es el modo de ser del lenguaje, para que pueda haber una “lengua muerta”? ¿Qué significa ontológicamente que una lengua pueda desarrollarse y desintegrarse? Poseemos una ciencia del lenguaje [*Sprachwissenschaft*, lingüística], pero es oscuro el ser del ente que esta tiene por tema; incluso está encubierto el horizonte para la pregunta que lo investiga. ¿Es casualidad que las significaciones sean inmediata y regularmente “mundanas”, que estén predefinidas por la significatividad del mundo, y que incluso sean a menudo predominantemente “espaciales”, o es este un “hecho” ontológico-existencial necesario y por qué? La investigación filosófica deberá renunciar a una “filosofía del lenguaje” para indagar en las “cosas mismas”, y tendrá que adoptar una posición conceptualmente clara de la problemática (Heidegger, 1967, p. 166).

En cualquier caso, dado el cierto *silencio* que, a pesar de todo, puede apreciarse en Heidegger ante la lingüística que se desarrolla en paralelo a su propio trabajo, tenemos que mantener que la discusión es implícita pero que atraviesa la problemática del *lenguaje* en toda su obra

---

de las disposiciones básicas de la lógica, ha surgido en la orientación hacia una determinada lengua (el griego) en una determinada forma de pensar, a saber, tal como se afirma primero en la existencia [*Dasein*] griega [o sea, en el mundo griego]” (Heidegger, 1998, p. 17).



(cfr. Granel, 1983 y 1995). El que la discusión sea implícita no le quita ninguna fuerza, pues la articulación de la historia del pensamiento va más allá de las declaraciones expresas de sus autores. A pesar de que este trabajo no pretende explícitamente defender que está esa discusión en Heidegger, en la medida en que estamos preparando esa discusión en general, necesariamente se mostrará que sí la hay.

A esa lingüística con la que digo que discute Heidegger la llamaré *lingüística tardomoderna* y, antes que nada, daré una definición somera de lo que se entiende aquí por tal denominación, que, aunque no pretende ser un término inamovible o definitivo, tampoco es un rótulo vacío.

## 2. Lingüística y Tardomodernidad

Se usa la noción *Tardomodernidad*<sup>8</sup> y derivados para referir a la situación histórica a la que pertenecemos *nosotros*, y se usa esta noción porque, por una parte, no nos encontramos en otra cosa que en lo que podía encontrarse Kant, Hegel, Marx o Nietzsche y, sin embargo, y precisamente por la relación de pensamiento que hay entre ellos (y entre algunos más), tampoco puede decirse inocentemente que nos encontramos en *lo mismo*. Por tanto, hay que decir que somos *modernos*, que estamos en la *Modernidad*, y al mismo tiempo que es un momento *tardío* de esa situación histórica, lo cual quiere decir que este tiempo está en descomposición, en ruina, en decadencia, etc., o, en palabras de Heidegger, en *acabamiento* (*Vollendung*).

Tal situación es consecuencia del desarrollo interno del proyecto que resumidamente llamamos *Modernidad*, que está caracterizado por lo que desde Kant podemos llamar la *forma* de la *ciencia moderna* y la *forma* del *derecho moderno*, y que tiene en su horizonte abarcar todo el globo, pues él mismo es la construcción del espacio de homologación de todo con todo por el vaciamiento progresivo de los contenidos de antemano vinculantes con las cosas. Esta expansión y vaciamiento de los contenidos de antemano vinculantes es otro modo de decir que este proyecto consiste en que se haga valer *a priori* el intercambio general de todo con todo, lo cual significa que ese intercambio sea la asunción obvia o el *presupuesto fundamental* (por tanto, atemático) de nuestro trato con las cosas. Esto no quiere decir que nosotros seamos a cada paso

---

<sup>8</sup> El término se encuentra en Felipe Martínez Marzoa (2019, pp. 95-100; para lo que sigue, cfr. también Martínez Marzoa, 2018b y 2018c).

“conscientes” de tal intercambio general en lo que Heidegger llamaría el *trato con los útiles*, con las *cosas a la mano*, sino que ese *trato con las cosas* se termina revelando como *siempre de antemano mediado* por la posibilidad de intercambio de las cosas, en principio, por otras cualesquiera, lo que llega incluso, cuando es tematizado, a asumirse como un rasgo inherente o natural de las cosas, hasta el punto de que el *onus probandi* cae sobre aquellas “cosas” que pretenden demostrar no entrar en ese intercambio.

Llamar a este proyecto *tardío*, además de pretender poner en juego la “imagen” del “llegar tarde”, a destiempo (cuando el tiempo se encuentra *out of joint*), viene justificado porque ese proyecto no está ahora mismo (pero tampoco en tiempos de Heidegger) en su apogeo, a saber, en el momento de “determinar la posición fundamental cambiante dentro de la relación con el ente, [que] es tarea de toda una época” (Heidegger, 1984, p. 49), sino cuando esa tarea, por así decir, ya se ha llevado a cabo y lo que nos llegan son las *ruinas* (en muy buen estado de conservación) de todo ello. Esas *ruinas* son los textos de los autores de la Modernidad (igual que *ruinas* son los textos de los autores de otras situaciones históricas), y si bien nuestro tiempo sigue asentado sobre el mismo suelo que aquellos, este ha dejado de ser fértil.

Lo *tardío* se pone explícitamente de manifiesto en nuestro tiempo porque reconocemos que la propia tarea del discurso filosófico es la interpretación, de manera que no reconocemos a un discurso filosófico como tal (o al menos lo ponemos en duda) si no hace intervenir (aunque sea implícitamente) en su discusión la interpretación de textos (en el sentido amplio en que Derrida o Lacan entenderían esta palabra). Que el discurso filosófico sea cada vez más el proyecto de una *historia*, de una interpretación de textos, camina en paralelo a que toda disciplina científica se ajuste al modo *matemático* de fundamentación, que consiste en la determinación de antemano de sus entidades (del “ser” de estas) desde principios o en construcción axiomática, y a que toda construcción jurídica tenga en su horizonte la universalidad y neutralidad (a pesar de que, en la mayoría de los casos, las construcciones jurídicas se piensen para el mantenimiento de los privilegios de algunos o que, finalmente, el resultado del funcionamiento de esas construcciones sea precisamente ese mantenimiento) de un proyecto de homologación para todo el globo y más allá.

Por otra parte, el uso de esta noción trata de evitar otra que tiene, sin embargo, mucha más aceptación y extensión, a saber, la noción de

*posmodernidad* (pareja a *posmetafísica*).<sup>9</sup> Se trata de evitarlo porque, sea como fuere que luego se concrete el significado de esta noción, refiere a alguna posterioridad a todo aquello, o sea, a la Modernidad y a la metafísica, algo que es mucho suponer y que tiene más aspecto de proyecto pseudopolítico e ideológico que de *teoría* o discurso filosófico. La ventaja de la noción de *Tardomodernidad* es que no pronostica que vaya a venir otra cosa (otra situación histórica), ni tampoco da por supuesto que se haya dejado nada atrás, sino que, más bien, problematiza con o discute el sentido de lo que pueda significar eso de dejar algo atrás (como, por ejemplo, nociones de la metafísica moderna como *sujeto*, *objeto*, *validez*, *universalidad*, etc.) y asume que el discurso filosófico no se ocupa de lo que vendrá, sino de lo que hay.

Pues bien, la lingüística con la que decimos que Heidegger discute es con aquella que cumple la pretensión de ajustarse al modelo matemático de fundamentación. Historiográficamente, podemos considerar que esta es la que inicia con la publicación del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (2005)<sup>10</sup> y que se desarrolla en la recepción y discusión de este texto (cfr. Coseriu, 1981, pp. 15-185) sin prejuzgar en ello qué teoría lingüística sea “la mejor” o cuántas “escuelas” lingüísticas haya, y, por tanto, sin que se trate de la obra de un solo lingüista o de una escuela de ellos. Lo que diremos pretende ser lo suficientemente general como para abarcar a todo el movimiento en cuanto disciplina científica. Por otro lado, tampoco pretendemos en lo que sigue ser demasiado originales en la presentación de los rasgos de esta lingüística, pues de lo que se trata es de allanar el terreno para discutirla. En cualquier caso, adjetivar a la lingüística como tardomoderna va a estar justificado por la presentación de esos rasgos, pues son ellos los que se ajustan a ser *tardíos*, filosóficamente considerados.

Con la formulación anterior no se quiere decir tampoco que *antes* del *Curso* no hubiera lingüística, lo cual es absolutamente falso, ni

---

<sup>9</sup> Cfr., para un análisis crítico de esta cuestión, el trabajo de G. Vattimo (1987) en el que se cuestiona, precisamente, el núcleo de la asunción del *pos-* o *trans-* implícito en este término como indicativo de *superación* a colación de una lectura de Heidegger y Nietzsche.

<sup>10</sup> La edición escogida se debe a que en ella aparecen el estudio y las notas de Tullio de Mauro a la edición italiana del *Curso*, todo lo cual fue posible tras la publicación, por Robert Godel (1969), de las fuentes del curso, y la edición crítica de Rudolf Engler (cfr. De Saussure, 1967-1968).

tampoco que el *Curso* introduzca los conceptos que la lingüística tardomoderna emplea, lo cual tampoco es verdad para la mayoría de esos conceptos (por no decirlo de prácticamente todos). Más bien, lo que se está queriendo decir es que puede considerarse al *Curso* como el hito fundacional y fundamental de un fenómeno de la Modernidad tardía que llamamos *lingüística* (una disciplina científica que se asienta sobre un suelo cuya constitución ya ha tenido lugar) y que afecta a la comprensión del fenómeno más general del lenguaje, al menos por lo que respecta a la concepción que en esta situación tenemos de él (por referencia tanto a cómo los escritos en los que este fenómeno se revela se llaman a sí mismos, como al hecho de que, efectivamente, lo que hay en ellos es algo que pertenece al lenguaje). Por tanto, puede considerarse a la lingüística que lo discute como *tardomoderna*.

Historiográficamente, la lingüística de la que hablamos tiene sus antecedentes en los estudios de la gramática y la lógica como los elementos que dan sostén y explican el lenguaje en su relación con el pensamiento<sup>11</sup> y que tienen su florecimiento entre los siglos XVIII y XIX a través de la recepción de los testimonios de los viajes a tierras exóticas, el conocimiento de las lenguas de esas regiones y el descubrimiento y recepción en Europa de la llamada *Gramática* de Pānini, que corresponde a un conjunto de textos en sánscrito clásico que consisten en la observación y práctica de esa lengua (cfr. Coseriu, 1972, 1975, 2003; Mounin, 1971).

Lo que hace del *Curso* el hito fundacional del *fenómeno lingüística* que, a mi juicio, puede ser llamada *tardomoderna* es su propia condición de bisagra entre la lingüística que se desarrolla hasta el siglo XIX (aquella

---

<sup>11</sup> Esto es así ya en la Edad Media, pero la relevancia de que este sea el estado de la cuestión se alcanza en la Modernidad con la publicación de *La gramática y La lógica de Port-Royal* (Arnauld y Lancelot, 1966, 1967a, 1967b). En esta obra se teoriza la fundamentación de la gramática en la lógica y cómo esta está, a su vez, determinada por la gramática. Brekle escribe en el prefacio a *La gramática*: “Se sabe que para Arnauld la gramática (o en un sentido moderno, la lingüística) y la lógica no eran más que dos caras del mismo objeto: la forma de todo pensamiento humano” (Arnauld y Lancelot, 1966, p. V); por otro lado, Donzé, en las conclusiones de su estudio, afirma que *La gramática de Port-Royal* fue concebida “como una explicación de la lengua por el acto del espíritu que juzga o concibe: de ahí sus relaciones con la lógica. Esta es — más que una reunión de comentarios, reglas o indicaciones— una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje” (Donzé, 1971, p. 173).

de la gramática comparada y la neogramática) y la que empieza a hacerse ya entre el siglo XIX y el XX (cfr. Hjelmslev, 1972, pp. 27-89),<sup>12</sup> no tanto por lo que respecta a la circunstancia de su fecha de publicación como porque en el *Curso* conviven los presupuestos de aquella forma anterior de hacer lingüística y una refundación de esta ciencia que comporta la deconstrucción implícita de aquellos presupuestos.

Así, el *Curso* se mantiene en un delicado equilibrio entre los presupuestos heredados de la gramática comparada y la neogramática (por lo que respecta tanto a las diferencias entre fonología y fonética como a los presupuestos psicológicos del *conjunto significado* y al problema de la relación entre “lenguaje” o “expresión verbal” y “pensamiento”) y una nueva forma de construcción de la propia ciencia que asume que esta debe “delimitarse y definirse a sí misma” (De Saussure, 2005, p. 20),<sup>13</sup> esto es —y lo es a pesar de que en el curso no esté formulado explícitamente de este modo—, que tiene que constituirse definiendo sus conceptos desde sí misma como en un sistema axiomático: *matemáticamente*. En otras palabras, la lingüística debe dar la definición de sus principios o supuestos fundamentales y, a partir de ahí, deducir sus propias categorías; todo ello cumpliendo solamente la exigencia de simplicidad o economía de fórmulas y de empiricidad, o sea, que se trate siempre de observaciones concretas de lenguas en actos de habla de esas lenguas (cfr. Hjelmslev, 1971, pp. 11-54).<sup>14</sup> Al mismo tiempo que el *Curso* se plantea implícitamente esta tarea axiomática que va a condicionar

---

<sup>12</sup> Cfr. asimismo su estudio *Lenguaje* (Hjelmslev, 1968), donde no solo recorre, en los primeros capítulos, los resultados y los usos de la lingüística del siglo XIX, sino que el resto del libro es una exposición de los desarrollos de la glosemática en discusión con la lingüística de Saussure (cfr. Benveniste, 2016, pp. 3-45; 2014, pp. 11-40 y 43-66; Malmberg, 1975).

<sup>13</sup> Se trata de la tercera tarea de la lingüística; las otras dos son, como se lee en la misma página del *Curso*: “hacer la descripción y la historia de todas las lenguas que ella podría considerar, lo cual equivale a hacer la historia de las familias de lenguas y a reconstruir en la medida de lo posible las lenguas madres de cada familia” y “buscar las fuerzas que están en juego de una manera permanente y universal en todas las lenguas y extraer las leyes generales a las cuales se puedan traer todos los fenómenos particulares de la historia” (De Saussure, 2005, p. 20).

<sup>14</sup> Por otro lado, para un estudio crítico sobre las implicaciones del “modelo axiomático” en el estudio lingüístico, concretamente, en la gramática, cfr. Coseriu (1962, pp. 235-260).

la definición de sus conceptos fundamentales desde el principio, encontramos en él todavía el presupuesto de que el “lenguaje” es algo que accede al “mundo”, de modo que lo entiende como una cosa, un útil a nuestro servicio para acceder a la esfera de las cosas en general y para comunicar tanto información sobre esas cosas como sobre la esfera de nuestros “pensamientos”.

El fenómeno de la lingüística tardomoderna no consiste en la asunción de todo lo que aparece en el *Curso*, sino en la adopción crítica de algunas de sus construcciones teóricas que ponen en crisis esa concepción todavía metafísica del lenguaje. Por tanto, no estoy diciendo que toda la lingüística del siglo XX sea saussureana, ni siquiera que el pensamiento lingüístico de Saussure sea, como tal, el más dominante;<sup>15</sup> sin embargo, lo que sí defiendo es que los rasgos fundamentales de este fenómeno se encuentran ya en el *Curso* que ve la luz en 1916. Además, estoy tratando de insinuar que esos rasgos van a dinamitar los presupuestos de la lingüística inmediatamente anterior, como, por ejemplo, el presupuesto de que el lenguaje “dice”, “accede a”, “expresa” (o como quiera que se le formule) el mundo, tal que hay dos esferas absolutamente diferenciadas (el lenguaje y el mundo), o como el presupuesto de que hay un problema que se expresa como la relación entre el “lenguaje” y el “pensamiento” (que no es sino otra forma de expresar el anterior), pero que esos mismos rasgos todavía se encuentran en el *Curso* y se traspasarán acríticamente a la lingüística posterior. Antes de atender a esos rasgos, merece la pena detenerse en lo siguiente a pesar de que suponga adelantar alguna cuestión que se tratará más adelante y que incide directamente en la discusión implícita que sostengo que hay entre la filosofía de Heidegger y la lingüística.

Con lo que se acaba de formular no se está queriendo decir que sea lo mismo “decir” (en el sentido de la expresión verbal) que “pensar” o que sea lo mismo un fenómeno de la física que la expresión que lo comunica; no pretendo defender un panlingüismo. Ni siquiera se trata de decir que la lingüística lo sustenta. Ahora bien, sí se está diciendo que la cuestión, por ejemplo, de si es lo mismo “decir” que “pensar” y, por tanto, si hay que preocuparse de qué relación guarda el “lenguaje” con el “pensamiento”, después de la constitución de la lingüística del

---

<sup>15</sup> Sabemos que este pensamiento se expresa con otra cara tras las investigaciones de Godel (1969) y la publicación de los *Escritos* de Saussure (2002).

siglo XX resulta ser una suerte de pseudoproblema. Esto no pretendo demostrarlo aquí, pero creo que la filosofía de Heidegger pone de manifiesto hasta qué punto *pensar el ser* no es más que *llevarlo a lenguaje*, de modo que la distinción entre “lenguaje” y “pensamiento” es, más bien, la distinción entre “expresar” y “no expresar” todavía lo que, de todos modos, no puede sino terminar siendo lenguaje. Que haya, además, en Heidegger una distinción explícita entre *poesía* como modo excelente de *decir* (por tanto, no meramente expresar, sino, digamos, *hacer* o *actuar*, en el sentido de la voz alemana *handeln*), esto es, de *llevar u ofrecer al ser la relación del hombre con el ser*, y *pensar*, que es otro modo de *llevar u ofrecer esa relación* (cfr. Heidegger, 1976, pp. 313-314 y 362-364), no desdice nada de la formulación anterior. Tanto *pensar* como *poetizar* son modos de *decir* que *llevan a lenguaje la relación del ser con el hombre ofreciéndosela al ser y, en ello, la custodian*, esto es, *cuidan* de que siga así. Lo que los diferencia es, precisamente, el modo de ese *decir* en el sentido del camino que recorre ese *decir*: en la *poesía*, el camino es desde las cosas, digamos, internándose en ellas, *decirlas*, lo cual se traduce en que *dicen el “ser” de las cosas callando*; el del *pensar* es apartándose de las cosas (ganando *distancia*), decir no tanto las cosas, sino el “ser” de estas o la *distancia* misma que, ejemplarmente, *se dice en lo no dicho* de la poesía.

### 3. Los rasgos de la lingüística tardomoderna

Los rasgos de la lingüística que, en función de lo expuesto en el apartado anterior, llamo *tardomoderna* son los siguientes:

En primer lugar, dado que parte de la tarea de la lingüística tiene que ver con definir su propio ámbito de objetos, ella tiene que encontrar algún procedimiento interno por el cual pueda diferenciar sus entidades de cualquier otra entidad. Este procedimiento consiste en definir el *signo lingüístico* como la relación biunívoca de un elemento de un conjunto ordenado por pares binarios de oposiciones con un elemento de otro conjunto ordenado del mismo modo, tal que ninguno de los conjuntos tenga otra cosa en común que esa misma relación biunívoca. En otras palabras, que dado un elemento se siga siempre el otro, o que el uno no sea sino la ocurrencia del otro, de modo que quede definido que cada uno de los elementos de los aspectos del signo están constituidos por *oposición*, *negatividad* y *relatividad a todo el sistema dado de signos*. El procedimiento para la constitución de esta entidad y la definición a partir de la relación biunívoca consiste en reconocer lo lingüístico mismo mediante apartamiento de lo “no lingüístico”, de lo *extralingüístico*. Por

tanto, para cada uno de los aspectos del *signo lingüístico*, la lingüística fundamenta un modo de apartamiento de lo *extralingüístico* que define, junto con la relación biunívoca, la pertenencia de los elementos a cada uno de los conjuntos.

Cada uno de esos conjuntos constituye los aspectos de las entidades lingüísticas (los signos lingüísticos mismos) y son, asimismo, llamadas *entidades lingüísticas* por cuanto un lingüista puede, mediante abstracción, dedicarse momentáneamente a analizar solamente uno de los aspectos (uno de los conjuntos) a pesar de que ninguno de ellos es sin el otro. Como se sabe, son, por un lado, el conjunto de las entidades lingüísticas llamadas *fonemas* y el conjunto de las entidades lingüísticas llamadas *sememas*;<sup>16</sup> el primero es el *conjunto significante* y el segundo el *conjunto significado*. Un elemento pertenece al conjunto significante si y solo si, teniendo aspecto expresable físico matemáticamente (por ejemplo, una articulación sonora productible por el aparato fonador y perceptible por el aparato auditivo), se distingue de cualquier otro aspecto expresable físico matemáticamente similar porque corresponde con un elemento y solo uno del conjunto significado. A su vez, un elemento pertenece al conjunto significado si y solo si, teniendo el aspecto de una *referencia* a todo el ámbito que se presupone determinable por la física-matemática en general o —y esto es muy importante— una *referencia de sentido* (un *acto de significación*, diría Husserl, o un *comportamiento ante-predicativo*, diría Heidegger, i. e. una articulación de sentido) en general, se distingue

---

<sup>16</sup> Como se sabe, en el *Curso* se nombran como *significante* y *significado*. En general aquí se adoptará esta denominación, pero con ello no se estará pretendiendo asumir todo lo que un lingüista particular (ni siquiera Saussure) dice acerca del “significante” o el “significado”. Solamente se estarán adoptando estos rótulos para mencionar cada uno de los conjuntos que estamos definiendo resumidamente. Estos conjuntos han recibido otras denominaciones, y quizá una de las más relevantes sea la de Hjelmslev, que denomina, en la construcción de su glosemática, a cada uno de los elementos que constituyen la unidad del signo lingüístico *elemento de expresión* y *elemento de contenido* (cfr. Hjelmslev, 1968, pp. 15-41). Pero lo importante para la cuestión que aquí nos ocupa es la razón por la cual se adoptaría una u otra nomenclatura y, a mi juicio, esta siempre tiene que ver con la claridad y la precisión en la exposición de lo que se está observando; sobre este y otros problemas relacionados con los rasgos de la lingüística tardomoderna desde una lectura de la filosofía de Heidegger, cfr. Moreno Tirado (2020, pp. 247-310).



de cualquier otra similar porque corresponde con un elemento y solo uno del conjunto signifiante.

Digo que es muy importante que la lingüística considere como constitución no lingüística la referencia de sentido (entendiendo por ello lo que la fenomenología, en general, alcanza) porque esto es lo que hace que se fundamente a sí misma *como por fuera del sentido*. Esto tendrá sus consecuencias y lo veremos en los próximos apartados, pero podemos adelantar que, por lo que llevamos dicho, la lingüística ya no puede proceder de otro modo en nuestra situación histórica y, sin embargo, este proceder debe ser siempre en la forma de un “como si”, pues, como veremos, “el sentido” tiene que formar parte de la ocupación del lingüista aunque unos u otros lingüistas no se ocupen de preguntarse por ello.

Lo que interesa notar ahora es que aquello que permite a la lingüística delimitar algo lingüístico por distinción de algo *material* o *referencial*, ambos en sentido amplio, es reconocer eso otro que tienen en común y que constituye el vínculo entre signifiante y significado, a saber, la relación antes descrita. A eso común se le puede llamar, como muchos lingüistas hacen, *estructura*.<sup>17</sup> Esto implica que la lingüística tardomoderna no tiene más remedio que valerse de este término para definir su propio ámbito de objetos.

Esta definición de su ámbito de objetos a partir del término *estructura*, que no debe leerse como un compromiso teórico de este trabajo con corriente intelectual alguna (sobre estas, cfr. Fernández Liria, 2004), es el primer rasgo de la lingüística tardomoderna, en el cual están implicados tanto el trabajo independiente en cada uno de los conjuntos (trabajo que siempre será independiente solo por abstracción, no porque de hecho se encuentren separadas las unidades fonemáticas de las unidades sememáticas) como el trabajo a propósito de la naturaleza del *signo lingüístico*. Este trabajo, en concreto, indaga el carácter constitutivo del vínculo entre signifiante y significado, o sea, entre unidades fonemáticas y unidades sememáticas. De la naturaleza de este vínculo y, así, de la del *signo lingüístico*, hay que decir desde el primer momento que, por definición, no es *ninguna cosa*, es decir, su estatuto es, valiéndonos de palabras de Husserl, estrictamente *eidético*. Esto se debe, precisamente, a

---

<sup>17</sup> Para una caracterización amplia de este término, no solo en lingüística, pero que ciertamente recoge lo que la lingüística pone en juego, lo sepan unos u otros lingüistas o no, cfr. Villaverde López (2017).

que para hablar del estatuto de ese vínculo entre significante y significado hay que valerse (aunque sea implícitamente) de la noción de *estructura* tal y como se ha puesto en juego aquí (cfr. Martínez Marzoa, 2001, p. 14). Así, a este primer rasgo le pertenece también el que el estatuto de los *objetos* de la lingüística tardomoderna sea siempre eidético y, por tanto, puede interpretarse (y esta es mi postura, aunque no la desarrollaré aquí) que el trabajo de los lingüistas es *fenomenológico* (cfr. Martínez Marzoa, 2012, pp. 12-13).

El segundo rasgo, y a consecuencia de este primero, tiene que ver con la definición de su objeto de estudio, a saber, la *lengua* y, entonces, necesariamente también el *habla*.<sup>18</sup> La lengua es identificada con la estructura, o sea, se define explícitamente como un *sistema de signos* concreto. Ahora bien, dado que ese sistema no tiene otro estatuto que el de la estructura, su “observación” por parte del lingüista está limitada a

---

<sup>18</sup> A propósito de ello, hay que diferenciar, por lo que respecta al uso que se hace en el *Curso*, el término *objet* del término *matière*. Para Saussure, *objet* es sinónimo de *objectum* y a su vez de *télos* en el sentido medieval-aristotélico, o sea, se trata de la meta, el objetivo que (en este caso) la lingüística debe perseguir (cfr. Hjelmslev, 1972, p. 48; cfr. también la nota 40 de Tullio de Mauro en De Saussure, 2005, pp. 414-416). Este objeto es la lengua: “*la lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua, considerada en sí misma y por sí misma*” (De Saussure, 2005, p. 317). Sin embargo, hoy sabemos, gracias al trabajo de R. Godel y R. Engler, y al extenso comentario en notas de Tullio de Mauro, que “la última línea del C. L. G. es la ‘conclusión de los editores’, dicho de otro modo, nada en las fuentes manuscritas muestra que Saussure haya pronunciado esta célebre frase, y evidentemente, entonces, menos que ella represente ‘la idea fundamental’ de su enseñanza” (De Saussure, 2005, p. 476). Por otra parte, los objetos (en sentido cercano al kantiano) son referidos por Saussure, en general, como *matière* (cfr. De Saussure, 2005, p. 125). La *matière* de la lingüística son los hechos lingüísticos, o sea, las entidades lingüísticas constituidas según el lugar que ocupan en el sistema de valores u obligaciones. Así, “[l]a materia de la lingüística está constituida, en principio, por todas las manifestaciones del lenguaje humano, ya se trate de pueblos salvajes o de naciones civilizadas, de épocas arcaicas, clásicas o de decadencia, teniendo en cuenta, en cada periodo, no solamente el lenguaje correcto y el ‘buen lenguaje’, sino todas las formas de expresión” (De Saussure, 2005, p. 20). Por otro lado, debe tenerse en cuenta la fuerte discusión que hay en el seno de la lingüística a propósito de este asunto, como muestra el texto de Coseriu (1962, pp. 11-113), y que muy pronto se asumió que la lingüística debía ocuparse del *habla* (cfr. Catalán Menéndez-Pidal, 1955; en esta estela, quizá quepa leer los estudios de Domínguez Rey, 2009 y 2014).

las *realizaciones concretas de este*.<sup>19</sup> Estas realizaciones es lo que se define como el *habla*, esto es, la observación de la puesta en marcha de un sistema en los actos concretos de los hablantes de ese sistema, esto es, de esa lengua. Esto implica que los conceptos de *lengua* y *habla* constituyen dos caras de cierto *lo mismo* al que se suele llamar, entonces, *lenguaje*; este término es elevado a un espacio de universalidad o generalidad que afecta a todas las *lenguas*, de tal modo que se entiende que una gramática (pero también que *la gramática*, como expresión general en forma de *singulare tantum*) es la expresión abstracta y teórica de una de esas lenguas (o, si es *la gramática*, *del lenguaje* y, entonces, este también en *singulare tantum*).

Esto quiere decir que este segundo rasgo consiste en que la lingüística tiene que reconocer una *escisión*<sup>20</sup> entre lengua y habla, o sea, una irreductibilidad de uno y otro lado, para su propia marcha como *ciencia*, al tiempo que, dado que su pretensión es conocer su objeto, tiende a subsumir un lado en otro, o sea, a proponer y proponerse un

---

<sup>19</sup> Por cierto que estas “realizaciones concretas” son, a su vez, la concreción de cada sistema de signos hasta el punto de que es este criterio el que permite distinguir entre “lenguas muertas” y “lenguas vivas”: las primeras son aquellas en las cuales el conjunto de sus realizaciones concretas está cerrado y las segundas aquellas en las que está abierto. Por otra parte, la concreción de un *sistema de signos lingüísticos* no está definida por la *extensión* del conjunto de sus realizaciones concretas, sino por la *intensión* de esas realizaciones. Esta se traduce, precisamente, en los elementos lingüísticos analizables en el orden *teórico* que suelen registrarse en una gramática (en sentido amplio: morfología, fonética, ortografía, sintaxis, etc.) y que terminan definiendo los rasgos concretos de un sistema.

<sup>20</sup> El funcionalismo o la *lingüística funcional* hace un reconocimiento explícito de esta distinción y también lo hace, en su deconstrucción del problema, Derrida; pero no reconocerlo no implica que la *escisión* no esté, incluso allí donde se formule que la *lengua* está vigente en cualquier realización concreta y en cualquiera de sus variaciones. Por supuesto que está ahí, pero solamente porque la lengua solo se manifiesta en la realización de actos de habla (como ya se ha dicho). La escisión de la que se habla aquí no es una posición teórica de una u otra lingüística, es un rasgo inherente a la lingüística tardomoderna que, además, se sigue del rasgo anterior. Cuando se dice aquí reconocimiento, no se pretende decir que tales o cuales lingüistas, escuelas o corrientes lo expresen explícitamente, sino que pertenece a la construcción interna de la lingüística. No se está tratando de pasar revista a unas u otras posiciones de lingüistas, sino, más bien, de hacerse cargo del fenómeno de esta disciplina científica.

estudio universal y general del lenguaje, esto es, una teoría general y universal del lenguaje (cfr. Hjelmslev, 1971) o una *gramática universal* (por ejemplo o ejemplarmente, *generativa*; cfr. Chomsky, 2015). En otras palabras, tiende a la absolutización de uno de los dos miembros de la escisión y a la pretensión de subsunción del otro en ese. Este rasgo camina en paralelo al hecho de que la lingüística avanza tanto porque se propone este camino como porque este camino no se llega a realizar, es decir, porque no se consuma la subsunción de un lado por el otro. Que no se realice, se cumpla o se consuma a ultranza dicha absolutización se debe a que ella misma tiene que mantener la distinción entre ambos lados de la escisión para su propia supervivencia, es decir, para seguir marchando como ciencia. Ya que en la escisión le va el que pueda seguir hablándose tanto de lenguas distintas como de realizaciones concretas de esta o aquella lengua (que sigan siendo distinguibles, por ejemplo, las *variantes* de las *invariantes*, o sea, las unidades funcionales de los dos conjuntos que constituyen los aspectos del signo, en distinción de las meras variantes dentro de esas unidades), ninguna teoría lingüística que pretenda alcance universal llega a culminarse e imponerse por completo, ni en su metodología ni en su terminología.<sup>21</sup>

Estos dos rasgos desembocan en un tercero, a saber, que a la lingüística tardomoderna le es inherente concebir el lenguaje como algo, en cierto modo, *ahí delante*, ya sea porque lo asume implícita o explícitamente como instrumento, herramienta, medio o vehículo de transmisión de información para la comunicación, *órganon* (en el sentido heleno-medieval y no griego clásico y arcaico del término), actividad *creativa* o *enérgica* (en el sentido heleno-medieval), producto social, cultural o *érgon* (en el sentido heleno-medieval). Le es inherente esta concepción porque la lingüística se entiende como ciencia y, por tanto, sea como fuere, tiene que delimitar su ámbito de objetos y, por consiguiente, asumir que aquello que estudia se constituye como objeto.

Habría mucho que discutir sobre cada uno de los rasgos y mucho que matizar, así como muchas interrelaciones que explicitar entre los tres rasgos. Por consiguiente, con esto no se pretende que estos *rasgos* se impongan como definición definitiva del fenómeno. La exposición de

---

<sup>21</sup> Por esta razón yo no me ciño a una sola terminología o a la metodología de una sola teoría o pensamiento lingüístico, sino que los análisis que aquí se proponen están pensando en la ciencia lingüística en general y tienen, más bien, carácter crítico con respecto a ella, en el sentido kantiano del término.

este análisis se considera provisional y sometida a discusión, pero los elementos puestos en la agrupación de los tres rasgos deberán aparecer en una ulterior exposición más definitiva del análisis, ya sea en este u otro orden. Lo relevante, pues, no es cómo se ha expuesto, sino lo que se ha pretendido indicar, y es con eso que se ha pretendido indicar con qué discute la filosofía de Heidegger. Así, a continuación se tratará de responder a la pregunta: ¿en qué sentido se da esa discusión?

#### 4. Los puntos de la discusión implícita de Heidegger con la lingüística tardomoderna

Lo que los tres rasgos señalados *indican* es, invirtiendo el orden en el que han aparecido en el apartado anterior, a) que el *lenguaje* es, en cierto sentido, algo de lo que hacer *objeto* de estudio; b) que a dicho *objeto* le pertenecen dos lados irreductibles entre sí, pero, al mismo tiempo, irreductiblemente interrelacionados, que son la *lengua* y el *habla*; c) que en la medida en que la lingüística tenga como tarea propia definir su objeto de estudio, tiene que asumir la definición de sus entidades a partir de la contraposición entre lingüístico y extralingüístico, no teniendo más remedio que recurrir al concepto de *estructura* para definir el estatuto del signo lingüístico (siendo, entonces, justamente el estatuto que ese concepto constituye lo que aclara el carácter de *arbitrariedad* del vínculo entre significado y significante y de *diferencia* de cada uno de los aspectos y de cada uno de los signos entre sí). Estas tres indicaciones, como se puede ver, están estrechamente relacionadas, y es con ello con lo que definiendo que discute implícitamente Heidegger.

Ya en el párrafo 34 de *Ser y tiempo* (citado en el primer apartado) se pregunta acerca de qué tipo de ente es el lenguaje y, allí mismo, se hace notar que la respuesta a dicha pregunta comporta un posicionamiento fundamental acerca del problema, a saber, si se entiende el lenguaje como un ente o como algo *en lo que se está*. Es evidente que, para Heidegger, la respuesta cotidiana (por tanto, la respuesta *trivial*, pero, por ello mismo, la que se presenta como punto de partida) a dicha pregunta es que el lenguaje es un ente subsistente, ya que la concepción moderna del lenguaje es la de un instrumento, herramienta o vehículo para la trasmisión de información, es decir, para la comunicación y, en definitiva, para la dominación (incondicionada) de lo ente propia de la

metafísica moderna de la subjetividad.<sup>22</sup> Pero también es evidente, y este es el primer punto de la discusión, que esa concepción tan solo oblitera la comprensión de la fenomenalidad del lenguaje o, como lo dice Heidegger, de su *esencia*. Esta comprensión puede esbozarse diciendo que incluso o precisamente allí donde la lingüística toma al lenguaje como *objeto de estudio* y, en ese sentido, asume la concepción moderna de este, esta concepción se revela tan secundaria como los fundamentos de la metafísica moderna de la subjetividad de la que depende.<sup>23</sup> Ese carácter *secundario* de la lingüística se percibe porque ella misma debe asumir los presupuestos inherentes a la ciencia moderna,<sup>24</sup> o sea, los presupuestos inherentes a la física matemática moderna, de manera que, en definitiva, los juicios o enunciados cognoscitivos sobre el lenguaje están tan carentes de fundamento, de suelo firme, o tan *instalados en el abismo*, como los análisis de Heidegger muestran que lo está la propia

---

<sup>22</sup> “La decadencia del lenguaje de la que actualmente tan tarde y tan abundantemente se charla no es el fundamento, sino una consecuencia del proceso por el cual el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, cae casi inexorablemente fuera de su elemento. El lenguaje incluso nos niega concedernos su esencia: ser la casa de la verdad del ser. Más bien, el lenguaje se entrega como un instrumento para nuestro mero querer y ejercer el dominio sobre lo ente. Este mismo aparece como lo real en el entramado de causas y efectos. Calculando-actuando nos encontramos con el ente como lo real, pero también con las explicaciones y fundamentaciones científicas y filosóficas” (Heidegger, 1976, p. 318). Cfr. también Heidegger (1989b); sigo, en este punto, la lectura que propone G. Kovacs (2013), a quien también sigo sobre el asunto del lenguaje en Heidegger en general (cfr. Kovacs, 2001 y 2018).

<sup>23</sup> En rasgos generales, esta es la tesis que defiende Derrida en los dos primeros capítulos de la primera parte de *De la gramatología* (Derrida, 1967, pp. 11-108).

<sup>24</sup> Heidegger expone esta noción en muchos de sus textos, pero puede encontrarse un desarrollo sistemático de esta, como se sabe, tanto en *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 1977, pp. 75-113) como en *Ciencia y meditación* (Heidegger, 2000a, pp. 37-65; a propósito de ello, cfr. Richter, 2010). Esta problemática hay que considerarla, como también se sabe, cara tanto a la cuestión de la técnica moderna y el *Ge-stell* (estructura de emplazamiento) como a la noción de *Machenschaft* (maquinación o manipulación) (cfr. Gorgone, 2006; Schild, 2017 y 2018). Por otro lado, deben tenerse en cuenta los trabajos de F. Schalow (2013 y 2014) para una lectura de la técnica crítica con las traducciones de estos textos y, por tanto, con sus interpretaciones.

ciencia moderna y, como le ocurre a esta, sin que ello le impida avanzar y arrojar resultados.

El segundo punto de la discusión, en continuidad con el primero, se encuentra en el cuestionamiento de la dependencia interna y el irreductible reconocimiento de la escisión que hay entre las nociones lingüísticas de *lengua* y *habla* en los textos recogidos en *De camino al habla*. Podemos poner sobre la mesa, con Heidegger, que el *habla* de cada *hablante* (es decir, el uso o la realización de una *estructura lengua concreta*) no es sino el corresponder al hablar mismo de la lengua (o, dicho con términos extraídos de la lingüística, a la propia *estructura lengua* en la que consiste). Este *hablar* de la *lengua*, precisamente porque lo que dice es la estructura de esa lengua misma (el orden del sistema de signos o valores puros en el que se puede describir), no es sino “son del silencio” (Heidegger, 1985, p. 27), lo cual concierta con que la observación de una lengua solo sea posible a través de su realización.<sup>25</sup> Este *son del silencio* no puede sino *romperse* cada vez que *hablamos*, pero solo porque hablamos correspondemos a él y, en este sentido, escuchamos (o sea, pertenecemos: *gehören*) a la lengua. En la medida en que se *corresponda* (a pesar de la *ruptura*) a ese *escuchar*, uno emprenderá el esfuerzo de aprender a pertenecer a la lengua. El decir de la poesía, en continuidad con el *mûthos* y el *épos* griego, sería la ruptura que, en su romper el elocuente silencio del hablar de la lengua —que es donde *se da* la *Unter-schied*, la *distinción*, *diferencia*, *el vuelco*, *la brecha*, etc., y el *entre* en el cual cada cosa es esa y no otra— *dice callando esa escisión* y mantiene abierto el *entre*, el “espacio-de-juego-temporal” en el que somos, en el cual moramos y por lo cual este morar es, a pesar de todo, *poético* (cfr. Heidegger, 2000, pp. 189-208). Este *decir* (*Sagen*) es entonces un *cantar o canto* (*Singen*) que rememora (*Andenken*) lo que ha sido en cuanto aquello *por-venir* y que Heidegger pone en relación con el *mélós* pindárico (puesta en relación

---

<sup>25</sup> Esta lectura del silencio discute explícitamente con la parte final del trabajo de B. Ulrich (2013, pp. 80-87). Esto no quiere decir que se niegue, sin más, lo que allí se dice, pero sí se cuestiona, con la lectura que propongo, que haya que interpretarlo (incluso *el callar del ser*) en sentido místico o meramente simbólico. En otro orden, puede consultarse Moreno Márquez (2016), el cual, si bien no se encontraría incómodo con la lectura de Ulrich, sí creo que pone el énfasis en el carácter de *intuición fenomenológica* que tiene el acceso a los *elocuentes silencios* a los que nos referimos.

que refiere a la teoría de los géneros poéticos de Hölderlin; cfr. Martínez Marzoa, 2018a y Blay Montmany, 2018).<sup>26</sup>

El tercer punto de discusión se aprecia con respecto al problema de la contraposición (implícita en la fundamentación de la lingüística) entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Siendo una necesidad interna de la lingüística establecer esta oposición, que es consustancial a la necesidad que la lingüística tiene de echar mano del concepto de *estructura* (tal como más arriba se formuló, e, insisto, sin que esto suponga aquí, ni tampoco para todo lingüista, la adscripción inmediata a movimiento intelectual alguno), es también subsidiaria de la necesidad de establecerse por fuera de la noción de *sentido*, aunque finalmente tenga que terminar incluyendo lo que con esa noción se recoge en su propio trabajo. Este rasgo pone a la misma lingüística en *fuga* o *crisis*, por cuanto ella misma tiene que terminar incluyendo en sus propios conceptos precisamente la *referencia* al *sentido* que, al mismo tiempo, ha tenido que establecer como algo no lingüístico. Podemos poner de manifiesto esta tesitura con Heidegger haciendo notar que siempre *somos en referencia a las cosas*, es decir, que estamos insertos en el campo del sentido, que somos un ser-en-el-mundo (cfr. Moreno Tirado, 2019).

El desarrollo de este *ser en referencia a las cosas* en Heidegger es muy extenso y ocupa tanto la relación que hay entre su comprensión de la

---

<sup>26</sup> Debe advertirse en este punto que la discusión que se establece con la lingüística tardomoderna, en la medida en que toma en seria consideración los conceptos fundamentales de esta ciencia, permite arrojar algo de luz sobre los textos de Heidegger acerca del lenguaje sin que la lectura de ellos termine sosteniendo algo así como la búsqueda de nuevas mitologías —lectura que puede encontrarse, por ejemplo, en el estudio de Christian Sommer (2017) sobre los cursos de Hölderlin— o lecturas maniqueístas acerca de la esencia del lenguaje. Según este último tipo de lectura, habría dos modos de lenguaje: uno venido a menos, que sería el que acontecería como el cotidiano (en el sentido peyorativo) de los *procesos de transmisión de información* (y en la informática), y otro que sería *esencial, pleno* o como se lo llamara (incluso aunque se lo llame *natural* o *tradicional*), el cual se identificaría con la poesía y la filosofía, de modo que se podría llamar *lenguaje poético* o *filosófico*. Esta posición ha sido defendida por Ingebor Schüssler (2006, pp. 77-79), quien usa explícitamente las denominaciones referidas; a lo largo del estudio citado de G. Moreno Tirado (2020) puede encontrarse la crítica más explícita a estas interpretaciones, la cual no pretende limitarse a la lectura de Heidegger, sino que afecta el modo de entender los problemas filosóficos de la Modernidad.



*transcendencia del Dasein* y el lenguaje, según la cual “solo hay lenguaje en un ente que, conforme a su esencia, *transciende*” (Heidegger, 1992, p. 447), y de ello con la *libertad* y el *tiempo* (cfr. Heidegger, 1978, pp. 203-280), como la formulación del lenguaje como casa del ser y el allí donde hay mundo y, por tanto, historia.

El lenguaje no es solo una herramienta que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje concede en general, en primer lugar, la posibilidad de estar en medio de la patencia del ente. Solo donde hay lenguaje hay mundo, lo cual significa: el alrededor siempre cambiante de obra y decisión, responsabilidad y acción, pero también de arbitrariedad y ruido, confusión y decadencia. Solo donde impera un mundo hay historia. El lenguaje es un bien en un sentido más originario [que una posesión, o un “activo”]. Él es un bien para, es decir: él garantiza que el hombre pueda ser histórico. El lenguaje no es una herramienta disponible, sino aquel acontecimiento-apropiado [*Ereignis*] con el que cuenta la más alta posibilidad del hombre (Heidegger, 1981, p. 38).

Y, efectivamente, para ganar esta “articulación esencial más originaria” (Heidegger, 1976, p. 314),<sup>27</sup> el pensar y el poetizar tendrían la tarea de “liberar el lenguaje de la gramática” (Heidegger, 1976, p. 314). Esta liberación tendría como paso previo el ejercicio *crítico* de problematizar la necesidad de la lingüística de establecerse frente a lo *real*, esto es, de postular lo *extralingüístico* para su fundamentación.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> La expresión alemana es *das ursprüngliche Wesensgefüge*, donde habría que interpretar *ursprüngliche* en el sentido de “fenomenológico”, no en el sentido de “genéticamente anterior”.

<sup>28</sup> “Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden más originario es algo reservado al pensar y al poetizar” (Heidegger, 1976, p. 314). Interpreto “más originario” en el sentido de la nota anterior. En este sentido, no estoy de acuerdo con lo que Agamben dice en *El lenguaje y la muerte* a propósito de este proyecto de liberación: “El programa heideggeriano de una ‘liberación de la gramática respecto de la lógica’ (Heidegger 1, p. 34 [*sic*]) no es, en este sentido, verdaderamente realizable: debería ser, al mismo tiempo, una ‘liberación del lenguaje respecto de la gramática’ y presupone una crítica de la interpretación

Como ya se ha dicho, este *postulado* responde a su carácter científico, esto es, a la exigencia que debe cumplir en el establecimiento de su objeto de estudio y su sistema axiomático de definiciones.

A esta liberación (que no consiste sino en asumir el carácter imprescindible de la lingüística, esto es, en asumir que hay que hacer el ejercicio de “pasar por ella”) pertenecería la interpretación heideggeriana de la noción de *signo* (*Zeichen*), en la que estaría incluido el signo lingüístico. A partir de esta palabra podemos articular una discusión desde Heidegger con la noción lingüística y su necesidad de establecerla “al margen del sentido” en la medida en que con ella *se dice qué somos* (cfr. Heidegger, 2000a, pp. 134-140) en cuanto *hablantes* (seres de palabra), o sea, en cuanto *siempre ya estamos referidos a las cosas* tal que nuestro mundo circundante no es más que la trama de esas referencias y, por tanto, que el mundo como el “adónde de la transcendencia” (cfr. Heidegger, 1978, pp. 203-280) no es sino lenguaje.

Pues bien, respondiendo a la pregunta por el sentido de la discusión implícita con la lingüística, decimos que, atendiendo a los tres puntos señalados, esta discusión sería el ejercicio de posibilitar la comprensión de la fenomenalidad del lenguaje, la cual muestra que los conceptos de la lingüística críticamente considerados permiten articular esa comprensión. Esta consiste, entonces, en desvelar que *somos un signo*, esto es, que en tanto que *hablantes siempre estamos referidos a las cosas como*

---

del lenguaje que está ya contenida en las categorías gramaticales más elementales: el concepto de ‘articulación’ [ἄρθρον], de letra [γράμμα] y el de ‘parte del discurso’ [μέρος του λόγου]. Estas categorías no son propiamente ni lógicas ni gramaticales, pero hacen posible toda gramática y toda lógica, y tal vez toda ἐπιστήμη en general” (Agamben, 2002, p. 42-43). Disiento de esto, por un lado, porque por *liberación* no creo que haya que entender *desasimiento* de las categorías, sino atención rigurosa y seria a ellas, es decir, tanto a la historia de la gramática que Heidegger considera por hacer (cfr. Heidegger, 1983, pp. 60-61) como a la lingüística. Pero, por otro lado, porque, si lo que quiere decir Agamben con que estas categorías no son propiamente ni lógicas ni gramaticales es que son ontológicas, o sea, *fenomenológicas*, entonces sí sería viable el proyecto de Heidegger (en el sentido antes dicho). Si con ello quiere decir otra cosa, sospecho que ello mismo estará oscilando entre una intuición fenomenológica no del todo explorada y *posicionamientos implícitos*, con lo cual tampoco estaría de acuerdo. Se sospecha esto porque la discusión de Agamben, de todas formas, es con Derrida, al menos con los trabajos que comprenden *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*.

*nuestro mundo. Ese estar referidos a las cosas se manifiesta en la medida en que respondemos (rompiendo) al son del silencio del hablar de la lengua, esto es, en la medida en que aprendemos a pertenecer a la lengua.*

Para terminar de preparar la discusión general con la lingüística, me detendré en el siguiente apartado en la interpretación de Heidegger de esta noción a partir de los versos de Hölderlin: “Somos un signo, sin interpretación, / sin dolor somos y casi hemos / perdido el lenguaje en lo extraño” (Heidegger, 2000a, p. 135). Pero antes hay que dar una advertencia acerca de esa interpretación.

En el texto “Recuerdo” (donde Heidegger comenta el himno de Hölderlin, *Andenken*), estos que “son un signo” (del himno *Mnemosyne*) son explícitamente los poetas (cfr. Heidegger, 1981, pp. 103-107 y 113-118; Heidegger, 1980, pp. 163-212). Estos son aquellos que se encuentran entre dioses y hombres y, en este sentido, su modo de ser es el de los semidioses: la corriente del río, Herácles, etc. Estos, los poetas, como los semidioses son los que señalan el *entre* en el cual los dioses son dioses porque los hombres son hombres y viceversa, de modo que ellos son los que mantienen “lo abierto”, el *entre* de “cielo y tierra”, tal que, de nuevo, la tierra es la tierra porque el cielo es cielo y viceversa. Cabría, entonces, decir que nosotros (el que escribe, el que lee esto, un vecino, etc.) no somos “un signo”, sino que, como mucho, nosotros tratamos de interpretar (y el verso dice que no lo conseguimos, que esos signos son “sin interpretación”) y, de ese modo, nos mantenemos en lo abierto (precisamente porque ese carácter de “sin interpretación” obliga a continuar la exégesis, nos obliga a seguir leyendo). Pero también podría decirse que *poeta* no es este o aquel que escribe versos, sino todo aquel que, en unos u otras circunstancias, es *signo* y, en tal sentido, *mantiene lo abierto*. Leído de este modo, sí que “somos un signo”, al menos porque, en algún sentido, el *ser poeta* es una posibilidad de cada cual que, ciertamente, rara vez se *decide*, pero que siempre está ahí para ser *decidida*.

Pues bien, dicho esto, paso ahora a dar una interpretación de estos versos que, sin ser la de Heidegger, se apoya en él y, de ese modo, da cuenta de que su *filosofía* resulta ser el marco apropiado para preparar la discusión con la lingüística. El siguiente apartado, por tanto, está a caballo entre ser parte de la preparación y entrar en la discusión crítica con la lingüística. Esta circunstancia lo hará breve y provisional, pero

resulta necesario para terminar de mostrar la “adecuación” (si acaso cabe hablar así) del marco propuesto.

## 5. Ser un Signo

Se ha argumentado que la noción de *extralingüístico* surge a colación de tener que definir qué es una entidad lingüística a diferencia de otras, por tanto, frente a aquellas *entidades físicas*, en sentido amplio. Lo extralingüístico es todo eso que la lingüística tiene que no considerar para estudiar su objeto, o sea, para ser una ciencia, digamos, “con todas las de la ley”. Sin embargo, todo lo que constituye lo extralingüístico termina siendo consideración lingüística, tanto porque de eso no lingüístico dependen las posibilidades lingüísticas de distinción interna —por ejemplo, a la hora de dirimir entre las unidades funcionales (tanto del conjunto signifiante como del conjunto significado) y las variaciones de realización de esas unidades, esto es, entre los *valores puros* de una lengua y su manifestación (las idiosincrasias del acento de una región, el tipo de grafía de una escritura, etc.)— como porque, finalmente, no es sino a todo eso *al margen de lo cual* la lingüística tiene que constituirse, a saber, el *sentido*, a lo que de todas formas está anclada la misma *funcionalidad* de sus entidades, de sus *signos lingüísticos*, porque sus valores puros no están sino anclados al sentido (y, por consiguiente, por muy puros que quiera considerarlos la lingüística, están entrelazados a la trama de significatividad atemática que Heidegger llama *mundo circundante*). En otras palabras, en la lingüística se pretende *atender a un tipo de signo, pero como si este fuera sin interpretación*. Mientras no se aclare en qué sentido se da ese anclaje de las entidades lingüísticas al sentido, nosotros mismos seremos un signo sin interpretación, es decir, ni entenderemos qué es el lenguaje ni tampoco entenderemos en qué consistimos nosotros en cuanto hablantes.

Nótese que, si bien la traducción de la palabra *deutungslos* por *sin interpretación* es posiblemente la mejor, la palabra, sin embargo, en su forma verbal, *deuten*, quiere decir también *señalar* e *indicar*, por lo cual se puede decir que hace referencia al haber allí algún *significado* en el que se anda envuelto. Además, esta palabra se utiliza en la expresión *die Zukunft deuten, interpretar o ver el futuro*, en el sentido en el que en castellano decimos *leer el futuro*, y en la expresión *ein Träume deuten, interpretar un sueño*, darle o extraerle el *sentido* o el *significado* a un sueño, o sea, *traducir* sus *signos* (los propios del sueño) a signos de alguna lengua (*signos lingüísticos*). Analizado de este modo, en el primer verso se nos dice que,

a pesar de ser un signo, un indicar o referir y estar referido a las cosas, somos sin o ausentes de interpretación o significado, es decir, estamos afectados de una *Verödung* (*devastación, desertización u obliteración*)<sup>29</sup> o, como diríamos en castellano, de un *allanamiento*. Este es justamente el *allanamiento* en el que nos sitúa la lingüística, lo que supone que ella misma permite o facilita (en uno de los sentidos de *allanar*) el estudio de las lenguas (y nosotros ya siempre estudiamos las lenguas con y a través de la lingüística tardomoderna), pero también que nivela u homologa (*desertiza*) los signos (y especialmente los lingüísticos) hasta obliterar su *lectura o interpretación*.

Por otro lado, resulta muy inquietante que a *deutungslos* le siga *schmerzlos*. Por de pronto, porque, en general, puede que esto o aquello sea indoloro, pero no que uno *sea sin dolor*; en general, mientras *uno anda siendo, hay dolor* o, si se prefiere decir así, afección sensitiva en general. Ahora bien, *sin dolor* uno sí es en la *muerte*, es decir, solo en la *muerte* somos *sin dolor*. Por consiguiente, a la interpretación anterior le falta una precisión, ya que si *somos* algo en la misma medida en que *somos un signo*, esto es, *hablantes*, es, precisamente y como Heidegger demuestra en *Ser y tiempo*, *vueltos hacia la muerte, o sea, hacia lo *schmerzlos**.

Con esta lectura se revela un aspecto de la estructura del verso; *schmerzlos* no sigue meramente a *deutungslos*, sino que pone en *quiebra*, en *crisis*, en *fuga* justamente esa ausencia de *lectura*, es decir, pone en *fuga* la *Verödung* o el *allanamiento* en el que nos deja la lingüística. Ahora, ser *sin dolor* quiere decir *estar vueltos hacia la muerte* o, en otras palabras, estar vueltos hacia nuestra *finitud*. Esto, la *finitud*, es, sin duda, lo *propio*, y es, también sin duda, el carácter mismo de la ciencia en el que enraíza asimismo la lingüística, que, como tal, debe ser *conocimiento* (finito) sobre las lenguas en general.

Pero la lingüística (y también la ciencia misma) tiende, por así decir, a apartarse de esa limitación que la *finitud* marca. *Leyendo* los versos, diré que tiende hacia lo *extraño*, hacia lo *otro* que esta *finitud* en la que, sin embargo, enraíza; es decir, tiende a defender la posibilidad de dar la descripción última de la estructura, no ya de una lengua, sino de todas

---

<sup>29</sup> En *Carta sobre el "Humanismo"*, se lee: "La devastación [*Verödung*] del lenguaje que velozmente y por todas partes se extiende [...]" (Heidegger, 1976, p. 318), o en el texto de 1962, *Estancia*: "La huida de los dioses y con ello la devastación [*Verödung*] del habitar de los hombres, el vacío de sus obras, lo en vano [*Vergebliche*] de sus acciones" (Heidegger, 2000b, p. 215).

las lenguas, esto es, del *lenguaje* en general en una *teoría general*, en una *gramática universal* que terminaría por allanar toda interpretación. Ahora bien, el verso nos anuncia lo que implica el que nos hayamos volcado en eso *extraño* con un *casi*.

Así, de que se pueda asumir la muerte — pues decidirse por asumir la finitud es siempre una decisión que se puede tomar, incluso a pesar de que siempre sea una *decisión por tomar*— es consecuencia que *no* perdamos el lenguaje. Ciertamente, esa asunción está siempre siendo un *adelantarnos*, *anticiparnos a* o *precursar* lo que haya de venir, de manera que lo que “haya de venir” no sean simplemente sucesos que me sobrevendrán mañana, sino, sobre todo, aquello que ingenuamente he supuesto que ya pasó (como pasó la imposición de la lingüística o de la ciencia moderna como punto de partida para el problema del lenguaje en nuestro tiempo), pero que, si *me adelanto o anticipo y precursoro* mis *posibilidades*, se me revela como lo que “todavía está por llegar”. Por eso, el verso termina diciéndonos que casi perdimos el lenguaje en lo extraño, porque no haberlo perdido del todo es “algo” *siempre por venir*, siempre *por decidirse*.

Pero esta particular manera de formular la asunción de la muerte no debería implicar dejar de hacer lingüística (y empezar a hacer, ¿qué?), ni tampoco dejar de considerarla, de enfrentar sus problemas filosóficos internos (los elementos de los tres rasgos que se señalaron), sino, precisamente, asumir que la lingüística es imprescindible para que pueda haber *interpretación*, con toda la problematicidad que ella convoca y arrastra. Por ello, no se trata de que, por hacer lingüística, *casi hayamos perdido el lenguaje en lo extraño*, sino que, más bien, esto *casi* ocurre por no asumir qué quiere decir que ya siempre tengamos que hacerla, es decir, por no asumir su carácter ineludible, por no *adelantarnos*, *anticiparnos* o *precursarla*, por no habernos *decidido* a que ella misma sea algo *por-venir*, un *por-venir* que debe consistir en una *crítica* a sus presupuestos fundamentales.

Solo un apunte más para concluir e insistir en la importancia que creemos que tiene esta preparación para una crítica a la lingüística y esa crítica misma. A pesar de lo que pudiera parecer, no se ha pretendido *explicitar* el diálogo entre Heidegger y la lingüística, sino poner de manifiesto que se encuentra y que tiene que encontrarse de modo *implícito*. Para ello, ciertamente, es necesario hacerse con un acervo lingüístico suficiente como para, efectivamente, advertir ese diálogo. Esto último arroja un resultado muy interesante a lo dicho, a saber, que

el estudio de la *lingüística* —que, recordemos, era siempre, lo supiera el lingüista o no, *fenomenológico*— es imprescindible para el ejercicio *fenomenológico-hermenéutico* y, además, que esto es hasta tal punto así que, en todo análisis *fenomenológico-hermenéutico*, lo sepa o no quien lo esté llevando a cabo, habrán intervenido necesariamente cuestiones y conceptos que solo se han podido fundamentar por la lingüística tardomoderna. *Casi* valdría, entonces, decir que más nos vale saber esto (*decidirnos a esto*), pues de todas maneras andará teniendo lugar, haciéndonos de las suyas en nuestros propios ejercicios teóricos, ya sean *lingüísticos* o *fenomenológico-hermenéuticos*.

¿Hasta qué punto, en función de lo que se ha defendido aquí, cabría una *hermenéutica* que pretendiéndose *fenomenológica* (o a la inversa) pudiera pasar por encima de las cuestiones lingüísticas? El diálogo implícito entre Heidegger y la lingüística tardomoderna nos permite, en cualquier caso, preparar una crítica más exhaustiva a los presupuestos fundamentales de esta ciencia. Esta es la conclusión más firme a la que puede llegar este trabajo. Esa crítica, insisto, como se ha podido ver, no debiera consistir en ningún caso en una refutación, cosa que, por otro lado, carecería de sentido tanto por lo que respecta a lo que puede hacer el discurso filosófico como por lo que concierne a la firmeza científica de la propia lingüística. La crítica a los presupuestos de esta ciencia debe, más bien, posibilitar que abandonemos, en la medida de lo posible, nuestra ingenuidad en relación con la concepción metafísica del lenguaje. Además, esa misma crítica, si logra hacerse con una comprensión del fenómeno del lenguaje, deberá extenderse a la psicología y la psiquiatría clínica, al menos allí donde estas reconocen ciertos trastornos como pertenecientes al lenguaje. Esos trastornos en algún sentido “del lenguaje” quizá ofrezcan otra luz una vez se haya abandonado la ingenuidad con respecto a la concepción moderna y metafísica del lenguaje.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2002). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. T. Segovia (trad.). Pre-Textos.
- Arnauld, A. y Lancelot, C. (1966). *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal. Édition critique présentée par Herbert E. Brekle. L'art de penser. La logique de Port-Royal. Édité par Bruno Baron von Freytag Lörinhoff et Herbert E. Brekle. Tome I. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1662*. Frommann-Holzboog Verlag.

- (1967a). *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal. Édition critique présentée par Herbert E. Brekle. L'art de penser. La logique de Port-Royal. Édité par Bruno Baron von Freytag Lörinhoff et Herbert E. Brekle. Tome II. Supplément : Présentation synoptique des variantes de texte des éditions 1662–1683. Avec des annotations.* Frommann-Holzboog Verlag.
- (1967b). *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal. Édition critique présentée par Herbert E. Brekle. L'art de penser. La logique de Port-Royal. Édité par Bruno Baron von Freytag Lörinhoff et Herbert E. Brekle. Tome III. Supplément : Présentation synoptique des variantes de texte du MS BN Fr. 19915 et l'édition de 1662. Avec des annotations.* Frommann-Holzboog Verlag.
- Benveniste, É. (2014). *Problèmes de linguistique générale. II* (1974). Gallimard.
- (2016). *Problèmes de linguistique général. I* (1966). Gallimard.
- Bertorello, A. (2010). La función poética del lenguaje en el discurso filosófico de M. Heidegger. Una interpretación del estilo heideggeriano desde V. Shklovski y R. Jakobson. *Areté: Revista de Filosofía*, 22(2), 177-188.
- (2011). La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl. *Tópicos del Seminario*, 26, 93-110.
- Blay Montmany, E. (2018). *Píndaro desde Hölderlin*. La Oficina.
- Catalán Menéndez-Pidal, D. (1955). *La escuela lingüística española y su concepción del lenguaje*. Gredos.
- Chomsky, N. (2015). *Aspects of the Theory of Syntax* (1965). The MIT Press.
- Coseriu, E. (1962). *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios*. Gredos.
- (1972). *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Vorlesung gehalten im Winter Semester 1970/71 an der Universität Tübingen. Teil II. Von Leibniz bis Rousseau.* G. Narr (ed.). Tübinger Beiträge zur Linguistik.
- (1973). *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Gredos.
- (1975). *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Vorlesung gehalten im Wintersemester 1968-69 an der Universität Tübingen. Teil I. Von der Antike bis Leibniz.* G. Narr (ed.). Tübinger Beiträge zur Linguistik.



- \_\_\_\_ (1981). *Lecciones de lingüística general*. E. Coseriu, J. M. Azáceta y García de Albeniz (trads.). Gredos.
- \_\_\_\_ (2003). *Geschichte der Sprachphilosophie: von Anfängen bis Rousseau*. J. Albrecht (ed.). A. Francke.
- De Saussure, F. (1967-1968). *Cours de linguistique générale*. Tres volúmenes. R. Engler (ed.). Otto Harrassowitz.
- \_\_\_\_ (2002). *Écrits de linguistique générale*. S. Bouquet, R. Engler y A. Weil (eds.). Gallimard.
- \_\_\_\_ (2005). *Cours de linguistique générale*. C. Bally, A. Séchehayé, A. Riedlinger y T. de Mauro (eds.). L.-J. Calvet (trad.). Payot & Rivages.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.
- Domínguez Rey, A. (2009). *Lingüística y fenomenología. (Fundamento poético del lenguaje)*. Verbum.
- \_\_\_\_ (2014). *El gramma poético. Germen precientífico del lenguaje*. Anthropos.
- Donzé, R. (1971). *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*. Francke.
- Fernández Liria, C. (2004). El estructuralismo. Sentido de una polémica. En J. M. Navarro Cordón (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol. 1. Corrientes*. (pp. 95-131). Editorial Síntesis.
- Greisch, J. (1987). *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*. Beauchesne.
- Granel, G. (1983). Les fondements de la linguistique. En M. Haar (ed.), *L'Herne. Martin Heidegger*. (pp. 431-442). Éditions de l'Herne.
- \_\_\_\_ (1995). Galilée.
- Godel, R. (1969). *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*. Librairie Droz.
- Gorgone, S. (2006). Machenschaft und totale Mobilmachung: Heideggers *Besinnung* als Phänomenologie der Moderne. *Heidegger Studien*, 22, 49-69.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- \_\_\_\_ (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9. Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1977). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 5. Holzwege*. Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1978). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann.

- (1980). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 39. Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Vittorio Klostermann.
- (1981). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann.
- (1983). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 40. Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann.
- (1984). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 41. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Vittorio Klostermann.
- (1985). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache*. Vittorio Klostermann.
- (1989a). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann.
- (1989b). *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. Erker Verlag.
- (1992). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Vittorio Klostermann.
- (1994). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 55. Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Vittorio Klostermann.
- (1998). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 38. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Vittorio Klostermann.
- (1999). *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 85. Vom Wesen der Sprache*. Vittorio Klostermann.
- (2000a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann.
- (2000b). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 75. Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*. Vittorio Klostermann.
- Hjelmlev, L. (1968). *El lenguaje*. M. Victoria Catalina (trad.). Gredos.
- (1971). *Prolegómenos para una teoría del lenguaje*. J. L. Díaz de Liaño (trad.). Gredos.
- (1972). *Ensayos lingüísticos*. E. Bombín Izquierdo y F. Piñero Torre (trads.). Gredos.
- Jaeger, H. (1971). *Heidegger und die Sprache*. Francke.

- Kovacs, G. (2001). Heidegger in Dialogue with Herder: Crossing the Language of Metaphysics toward Be-ing-historical Language. *Heidegger Studien*, 17, 45-63.
- (2013). Heidegger's Insight into the History of Language. *Heidegger Studien*, 29, 121-132.
- (2018). Logic, Language, and History in Heidegger. *Heidegger Studien*, 34, 99-119.
- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Alianza.
- Martínez Marzoa, F. (1996). *Heidegger y su tiempo*. Akal.
- (2001). *Lingüística fenomenológica*. A. Machado Libros.
- (2012). *La soledad y el círculo*. Abada Editores.
- (2018a). *De Kant a Hölderlin*. La Oficina.
- (2018b). *El concepto de lo civil*. La Oficina.
- (2018c). *La filosofía de "El capital" de Marx*. Abada Editores.
- (2019). *Hojas*. Abada Editores.
- Malmberg, B. (1975). *Los nuevos caminos de la lingüística*. J. Almela (trad.). Siglo XXI.
- Moreno Márquez, C. (2016). Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot). *Quaderns de filosofia*, 3(1), 27-49.
- Moreno Tirado, G. (2019). Perder el *sýmbolon*. A propósito de un allanamiento. *Studia Heideggeriana*, 8, 79-93. DOI: <https://doi.org/10.46605/sh.vol8.2019.18>.
- (2020). *El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger*. [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid. URL: <https://eprints.ucm.es/59432/1/T41812.pdf>.
- Mounin, G. (1971). *Historia de la lingüística desde los orígenes al siglo XX*. F. Marcos (trad.). Gredos.
- Powell, J. (1992). *Heidegger and Language*. Indiana University Press.
- Richter, E. (2010). Heideggers Thesen zu den Fundamenten der Wissenschaften. *Heidegger Studien*, 26, 19-44.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos.
- (2010). *Hermenéutica y subjetividad*. Trotta.
- Schalow, F. (2013). The "Ownmost Sway" of Technicity and Its Hermeneutic Guideline (Part I). *Heidegger Studien*, 29, 51-66

- \_\_\_\_ (2014). A Look at Recent Literature on Technicity, Machination, and the Turning: Part II. *Heidegger Studien*, 30, 79-95.
- Schild, A. (2017). *Machenschaft? – La tournure de fond en comble grecque... de la seule et unique histoire-destinée [Geschichte] de l'estre ! (1ère partie)*. *Heidegger Studien*, 33, 175-198.
- \_\_\_\_ (2018). *Machenschaft? – La tournure de fond en comble grecque... de la seule et unique histoire-destinée [Geschichte] de l'estre ! (2ème partie)*. *Heidegger Studien*, 34, 147-190.
- Schüssler, I. (2006). Le langage comme “fonds disponible” et comme “événement-appropriement”. *Heidegger Studien*, 22, 71-92.
- Snell, B. (1971). *La estructura del lenguaje*. M. Macau de Lledó (trad.). Gredos.
- Sommer, C. (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin. Epiméthée*.
- Ulrich, B. (2013). Heidegger, Trakl et le site de celui-ci dans le “retournement natal”. *Heidegger Studien*, 29, 67-88.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. A. L. Bixio (trad.). Gedesia.
- Volpi, F. (2007). Sur la grammaire et sur l'étymologie du mot “être”. En J.-F. Courtine (ed.), *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*. (pp. 125-143). Vrin.
- Villaverde López, G. (2017). Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna. En A. Leyte (ed.), *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*. (pp. 109-134). La Oficina.



<http://doi.org/10.21555/top.v640.2539>

## Love in the Philosophy of Maurice Nédoncelle

### El amor en la filosofía de Maurice Nédoncelle

Salvador Ernesto Vanegas Sandoval  
Universidad Católica de El Salvador  
El Salvador  
soterva@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-6691-6466>

Recibido: 29 - 06 - 2020.

Aceptado: 30 - 09 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

This article is a reading and direct analysis of two texts by Maurice Nédoncelle: *La réciprocité des consciences* (1942) and *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (1946). I intend to make known in Spanish, firstly, the author's doctrine of love, and, secondly, the metaphysical importance this notion has for the author, although this second aim can be the subject of further studies that delve into Nédoncelle's personalist philosophical idea of love. The reading of these texts has led me to present two questions of the philosophy of love. Firstly, what is the ontological constituent of love? Secondly, what is the most evident manifestation of personal love? Both questions will be treated predominantly from a theoretical rather than practical perspective. I propose that Maurice Nédoncelle wanted to demonstrate that what best characterizes persons is their ability to love and be loved.

*Keywords:* love; reciprocity; knowledge; will; interpersonal relationship.

### Resumen

Este artículo es una lectura y análisis *in directo* de dos textos de Maurice Nédoncelle: *La réciprocité des consciences* (1942) y *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (1946). Se pretende dar a conocer en español, en primer lugar, la doctrina del autor acerca del amor, y, en segundo lugar, la importancia metafísica que tiene para él dicha noción, aunque este segundo objetivo puede ser objeto de estudios ulteriores que profundicen más en la idea filosófica, de corte personalista, que Nédoncelle tiene del amor. La lectura de esos textos me ha llevado a exponer dos cuestiones de la filosofía del amor. La primera: ¿dónde radica el constitutivo ontológico del amor? Y la segunda: ¿cuál es la manifestación más evidente del amor personal? Ambas cuestiones son tratadas prevalentemente desde una perspectiva teórica más que práctica. Defiendo que Maurice Nédoncelle quería demostrar que aquello que caracteriza mejor a la persona es su capacidad de amar y ser amada.

*Palabras clave:* amor; reciprocidad; conocimiento; voluntad; relación interpersonal.

## Introducción

Un vistazo somero de los escritos de Nédoncelle nos hace percibir de entrada que el amor personal es un tema constante en su filosofía. El abundante uso que hace de la categoría “amor” en dos de sus obras filosóficas justifica que se exponga su particular concepción de este. El amor aparece vinculado al conocimiento y a la voluntad, y ahí radica el fundamento de las relaciones interpersonales. En *La réciprocité des consciences*, el amor aparece más ligado al conocimiento, pero no se identifica con este. Habla, más bien, de una ciencia del amor cuando dice: “hay por lo menos una ciencia que debe fundarse encontrándose a sí misma: esta es la ciencia desde el punto de vista del amado” (Nédoncelle, 1942, p. 18). En otra célebre obra, *Vers une philosophie de l’amour et de la personne*, el amor personal se vincula más con la voluntad humana; la esencia del amor, dice, es ser “una voluntad de promoción mutua” (Nédoncelle, 1946, p 19), dejando en la voluntad el fundamento de las relaciones personales.

Conociendo la lengua en la que estas obras fueron escritas y sabiendo que solo una de ellas ha sido traducida en español, he decidido seguir la versión original en francés de ambas. Como se apreciará, citaré prácticamente solo estas obras porque los estudios que se han hecho de este autor son muy pocos, breves y recientes. Además, el tema del amor no ha sido el objeto de investigación cuando otros se han dedicado a estudiar a Nédoncelle. Por tales motivos, el texto que presento a continuación es una lectura y análisis *in directo* de dos de sus obras principales.

## La esencia del sujeto: el amor personal

El tema del amor en los escritos nedoncellianos adquiere una dimensión filosófica no solo por la abundancia de textos que encontramos de él, pues, si fuera este un motivo literario, Nédoncelle sería de los que menos ha escrito sobre el amor. Por el contrario, es una cuestión filosófica en cuanto que instala la capacidad de amar en el ser personal a través del conocimiento y de la voluntad: no sólo del conocimiento, sino también de la voluntad, y no sólo de la voluntad, sino también de la capacidad de pensar y decidir con razón. De ahí que la realidad del amor es tan profunda como lo es tratar acerca de la esencia de la



persona. Muchas veces pasa desapercibido que el amor es esencial en el sentido ontológico. Así, tratar del amor implica plantearse desde una perspectiva netamente filosófica. Para eso, habría que superar el dato empírico del amor (no es solo su manifestación); es decir, ir más allá de lo que manifestativamente consideramos como amor. En ese esfuerzo, Nédoncelle, trata el amor en el nivel de los principios constitutivos de la persona, y afirma que “amar la belleza o la bondad o la verdad de un ser, no es lo mismo que amar a este ser” (1942, p. 12). Nótese que, en gramática, con el pronombre demostrativo “este”, “esta”, o “esto” nos referimos al sujeto y no a un aspecto o parte del sujeto: nos referimos al sujeto entero. Eso no es posible si no hace referencia a aquello que hace que algo sea sujeto, su ser.

Al desarrollo de una filosofía del amor en Nédoncelle se llega progresivamente, y él mismo evolucionó su manera de plantear el amor a lo largo de su vida. En ella se pueden considerar dos etapas de particular conceptualización del amor. La primera coincide con el inicio de sus indagaciones filosóficas; lo primero que considera es que *el amor se manifiesta*, es una de las características de la relación personal y muy ligada al conocimiento: hay que decir que amo, que quiero, y esa es una manera del sujeto de revelarse, hasta el punto de considerarlo como equiparado al ser personal. Por eso afirma que “toda conciencia es unión y toda unión es o comporta amor en una forma personal del ser” (1942, p. 7). En la segunda etapa de sus investigaciones, cuatro años después, el amor es abordado como un acto de la voluntad personal que quiere el desarrollo (*promotion*) de la otra persona, doctrina recogida a partir de una conferencia en *Vers une philosophie de l'amour*. El amor aparece aquí como voluntad de promoción del otro; dice: “el amor es una voluntad de promoción. El yo que ama quiere, por encima de todo, la existencia del tú; quiere, entre otras cosas, el desarrollo autónomo del tú” (Nédoncelle, 1946, p. 11). Entendamos “promoción” en el sentido etimológico del término, *pro-mover*, moverse en favor del otro o suscitar que el otro se mueva. La promoción que se quiere del otro es la promoción de su existencia, de su sentido de la vida; además, no descuida la reciprocidad de esta voluntad de promoción porque “amar implica el deseo de ser amado; e incluso, en un cierto sentido, amar implica siempre el hecho de ser amado” (Nédoncelle, 1946, p. 19). Amar y ser amado no se consigue si la voluntad no lo decide, si la voluntad no ocupa un lugar muy importante en la experiencia del amor, y este es el origen de la intuición

de Nédoncelle por la que ubica a la voluntad como principio fundante del desarrollo de su teoría del amor.

Teniendo en cuenta este modo de tratar el amor, ya sea en *La réciprocité des consciences* o en *Vers une philosophie de l'amour*, parece bastante claro que el amor personal para Nédoncelle habría que situarlo en la naturaleza de la persona, ya que el conocimiento y el querer pertenecen a la naturaleza humana.

El conocimiento y el querer tienen como fin la experiencia del amor personal. Aquello que constituye al sujeto en persona sería el amor, puesto que Nédoncelle, cuando se refiere al amor, lo sitúa en el mismo nivel del conocimiento y de la voluntad personal. En *La réciprocité des consciences*, donde el amor aparece más relacionado con el conocimiento, dice que las personas “lo perciben o lo forman como el ser de su ser” (1942, p. 26). Y, en *Vers une philosophie de l'amour*, donde el amor aparece ligado más a la voluntad que al conocimiento, dice que el amor es una voluntad de promoción (cfr. Nédoncelle, 1946, pp. 11-19), una voluntad de promoción mutua de las personas (cfr. Nédoncelle, 1946, pp. 19-46).

Para Nédoncelle, el amor está al nivel de las facultades espirituales humanas del conocer y del querer. Así, el amor hunde sus raíces tanto en la inteligencia como en la voluntad personal, pero no solo en la voluntad como capacidad de dar: el amor también significa recibir, perfeccionar y ser perfeccionado. Incluso llega a decir que lo que el amante quiere es una forma de ser tanto del sujeto que ama como del sujeto que es amado: “esto que es querido es una forma de ser del tú y del yo que deriva inmediatamente de la voluntad amante y que tiene su origen en ella” (1946, p. 36). A la persona se le puede conocer desde un determinado punto de vista, pero aun cuando se le conoce bastante, la realidad personal sobrepasa lo que se conoce de ella. No es que el amor no esté en las manifestaciones, sino que las manifestaciones del ser personal no muestran toda su riqueza, pues el amor es mayor de lo que manifestamos y conocemos. La voluntad y el conocimiento personal están permeados por el amor.

El amor permite el conocimiento del yo y del tú. Es importante hacer notar esto, porque la persona se conoce a través del amor; en este sentido, el conocimiento que un sujeto tiene de otro es un conocimiento amoroso, pues “el amor procede de las personas y se dirige hacia ellas” (Nédoncelle, 1946, p. 10). Esta afirmación nedoncelliana, central en su particular concepción del amor, supone un progreso en la consideración filosófica del amor: si el amor procede de las personas es porque tiene

su fuente en la persona, se origina en ella y tiene como fin a la persona. Por tal razón, se puede decir que la persona ama a la persona, y no a una parte interior o exterior de la persona: ama a la persona en su totalidad.

Si el amor es un principio que constituye a los seres personales, es lógico que se considere al amor desde la interioridad, ya que es esencial a la persona: “sólo el amor personal es moral; no es externo al tú, él es el tú, él mismo” (1946, p. 13). El pronombre “tú” manifiesta, no un aspecto de la persona, sino a la persona misma; por eso, en el amor personal el yo significa la interioridad constitutiva del amante y el tú significa la interioridad constitutiva del amado, y estos se constituyen como yo y como tú en el amor. El amor personal es amar desde lo que hace ser a la persona un ser personal, y así, amando, el sujeto se realiza a sí mismo y contribuye al desarrollo del ser personal del tú, ya que el amor “también es una energía realizadora, que quiere contribuir a la existencia y al crecimiento del otro” (1946, p. 14).

Cuando, en *La réciprocité des consciences*, el amor aparece como sinónimo del ser y del conocer, el amor refiere al acto del ser personal. Nédoncelle dice: “ser, conocer y amar llegan a ser entonces sinónimos” (1942, p. 71). Luego, cuando en *Vers une philosophie de l'amour* dice que “en la contemplación misma debe haber un deseo [*vœu*] activo” (1946, p. 15) continúa la idea del acto del amor. De modo que el amor y el conocimiento aparecen de nuevo como aquello que constituye al ser personal. El conocimiento es acto que pertenece a la facultad de la inteligencia; se insiste en este punto porque hay que notar que conocimiento y querer constituyeron un binomio presente en la filosofía del amor de Nédoncelle tanto al inicio como al final de su enseñanza. Por tanto, el amor es acto como es acto el conocimiento. Nótese, atendiendo a la semántica francesa de *vœu* y *souhait*, que la palabra que utiliza aquí Nédoncelle es *vœu*, un término que significa no solo el deseo externo de algo —para esto bastaría en francés la palabra *souhait*—, sino algo más profundo: necesidad de amar y ser amado, en este caso, pero una necesidad interior. De esta manera, parece que se disuelve la duda de si el amor es acto o no en el sentido metafísico de atributo esencial de una sustancia.

El amor como esencia de la persona no se puede eliminar, aun cuando la persona ame mucho y done su amor a otro, ya que, al ser un principio constitutivo, este permanecerá siempre. El amor, por ser constitutivo, al donarse más bien se afirma más que se niega, pues la persona “no puede negar su acto constitutivo, que es su querer para

el otro” (Nédoncelle, 1946, pp. 18-19). El protagonista del amor es la persona misma, ya que en ella reside esa perfección.

Después de explicar el fundamento racional del amor, Nédoncelle lleva esta fundamentación del amor personal al ámbito de lo divino recurriendo a la doctrina aristotélica de la causalidad. Afirma que el sujeto ama desde la interioridad personal, una interioridad que viene dada por Dios. Es decir, su interioridad amorosa (o amante) es originaria (la toma de su origen último), por eso la persona es capaz de donarse amando. A la luz del amor como ágape, Nédoncelle considera que esto es lo que hace que el amor sea en la persona un acto. Él lo explica usando la teoría de las causas: “amamos al prójimo [...] como una causa eficiente y no como una causa final” (1946, p. 22). Lo que interesa subrayar aquí es la dimensión activa del amor personal; a esto se refiere cuando dice que es causa eficiente. Además, si la persona es causa eficiente del amor —y no solo su causa final—, todas las personas pueden amar y no solo recibir amor: “el hombre es amado por el hombre porque el don que viene de Dios requiere que este don sea enteramente desinteresado: libre de toda infiltración egoísta” (1946, p. 22).

Nédoncelle quiere hacer notar siempre que el amor va más allá de cualquier cualidad impersonal, o, dicho positivamente, que el amor solo puede ser una realidad personal o personalizada, ya que “verdaderamente existe otro al que amo y no una cualidad impersonal fija en él” (1946, p. 29). Así, el amor se dirige a la persona misma, y aquí sí se puede considerar al amado como causa final del amor personal.

La reciprocidad de la que trata Nédoncelle es reciprocidad de la persona a través de la *percepción* del otro: “toda percepción del otro es una promoción intuitiva de su ser” (1942, p. 36); aquello que al inicio suscita el amor es la percepción que tenemos del otro. La percepción no es solo conocimiento, ya que, al llegar a hablar del ser, esto va más allá del puro conocimiento del amante: su meta es el ser personal del amado. Así, se puede decir que la percepción intuitiva significa un conocimiento que, a su vez, es *promoción intuitiva de su ser*, del ser del otro.

Este modo de explicar la intencionalidad del amor supera el conocimiento discursivo porque lo que “busca determinar es la máscara del otro más que el otro mismo” (Nédoncelle, 1942, p. 36).<sup>1</sup> En cambio,

---

<sup>1</sup> A propósito de esto, Nédoncelle desarrolla ampliamente el concepto de “máscara” en un apéndice de *Vers une philosophie de l'amour* (cfr. 1946, pp. 139-169).

en la percepción intuitiva no solo gana en conocimiento quien conoce, sino que, además, el que es conocido (el amado) se ve enriquecido por el amor del otro (del amante), que lo mueve también a amar y no solo a ser amado. Este tipo de conocimiento no se limita al ámbito del discurso racional sobre el otro, ya que “si ella [la percepción intuitiva] se constituye solo por los recursos de un razonamiento, y sobre todo de un razonamiento por analogía, nos llevará a una configuración de cualidades naturales y nos dejará en el fondo de nuestro solipsismo” (Nédoncelle, 1942, p. 36). El conocimiento discursivo es importante, pero solo como instrumento en orden a la percepción intuitiva del otro: “el razonamiento analógico [...] es un papel que no es despreciable, pero es, sin embargo, un papel auxiliar” (1942, p. 36).

La reciprocidad y la percepción se configuran por el amor personal, y su término último es la persona: “existe [...] una sinonimia de base entre la percepción del otro, la reciprocidad y el amor personal” (Nédoncelle, 1942, p. 16); por tanto, la equivalencia entre estos términos manifiesta el esfuerzo intelectual por el que Nédoncelle intuye que estas dimensiones personales —percepción, reciprocidad y amor— son realidades trascendentales de la persona. El amor es reciprocidad y la reciprocidad es amor. La percepción (intuitiva) es amor y el amor es percepción intuitiva.

El tipo de vocabulario indica que Nédoncelle es un contemporáneo que no tiene reparo en utilizar terminología aristotélica, pues la noción de “acto” utilizada por él tiene el significado de “perfección de un ente”. Hecha esta aclaración, indiquemos que el amor personal supone correlatividad. Los seres que se encuentran se comunican de acto a acto. Afirma:

Este acto, en la medida en que es compartido, supone que el amado hace por su parte una experiencia correlativa; y por consiguiente, el tú será modificado, no solamente por el hecho de que él es el fin de mi yo amante, sino, más todavía, porque él llega a ser a su vez un yo amante (Nédoncelle, 1942, p. 21).

Lo que quiere decir que, si bien es cierto que la persona en su individualidad y en su soledad es un amante y un amado en potencia, ante la presencia de otro ser tanto la potencia amante como la potencia de ser amado desaparecen; porque, a la vez que se es amado, se ama al

que nos ama. Concluye taxativamente: “amar implica el deseo de ser amado” (Nédoncelle, 1946, p. 19).

La percepción, la reciprocidad y el amor personal hacen que la persona se aprecie como una *unidad*. Esta característica de la unidad es la que proporciona a la persona consistencia y subsistencia. Es el aspecto perdurable de la persona, por eso la persona se manifiesta como unidad a pesar de los diferentes cambios externos que puedan ocurrir: “la reciprocidad amante se acompaña de una conciencia de eternidad [...]. Por esto ella no es el efecto sino la causa de la identidad personal” (Nédoncelle, 1942, p. 22). Por lo tanto, la percepción, la reciprocidad y el amor confieren a la persona una identidad propia que perdura tanto como perdura su ser.

La reciprocidad entre dos personas es una verdad evidente:

La evidencia del parentesco y de la unión ontológica entre el amante y el amado es tan irresistible como la evidencia de una verdad primera: es, en efecto, una verdad primera, exenta de toda contestación, una armonía que no puede ser destruida en su fondo, aunque sea silenciosa y frágil (Nédoncelle, 1942, p. 22).

Toda esta teoría proporciona las bases para fundamentar la existencia de relaciones interpersonales, las cuales se muestran o se perciben intuitivamente, no se demuestran.

### **El amor: fundamento de las relaciones interpersonales**

Se ha visto que tratar acerca del amor recíproco significa adentrarse en lo que funda el amor mismo o, como diría Nédoncelle, fundamenta a la persona. Justamente esta intención se ve mejor desarrollada en *Vers une philosophie de l'amour*. Titula el primer capítulo “La esencia del amor” (Nédoncelle, 1946, p. 11), en relación con la reciprocidad del amor personal. El amor no es una dimensión periférica en la persona, sino una dimensión central que se manifiesta en las relaciones interpersonales. Las relaciones personales se siguen de la naturaleza amorosa del sujeto. Incluso cuando la persona se encuentra sola se objetiva como un tú; es decir, la persona es un acto amoroso que crea reciprocidad. La importancia de esta dimensión personal es notable, por lo que merece atención.

Cuando Nédoncelle dice examinar “una de estas esferas interhumanas: aquella del amor” (Nédoncelle, 1946, p. 8) está indicando

la dimensión más importante de la persona. El amor se encuentra en las relaciones interpersonales y su meta final es la realización de la persona en cuanto que ama y en cuanto que es amada. El amor la enriquece; la reciprocidad del amor no es un desgaste personal, sino que “el poder del amor desciende del amado hacia el amante para enriquecerse e intensificarse en el movimiento que vuelve del amante al amado” (Nédoncelle, 1946, p. 17). De ahí que la persona tenga como fin a la otra: el amor hace que una relación personal sea auténticamente humana, tanto por parte del que ama como por parte del amado. Su carácter relacional es la característica más importante por la que el sujeto manifiesta su esencia.

Algo relevante y, sin embargo, poco tratado en la historia de la filosofía consiste en las auténticas relaciones humanas: “tan a menudo, novelistas, poetas y ensayistas se han ocupado, antes que los filósofos, del análisis de las relaciones interpersonales” (Devivaise, 1946, p. 219). Todos estamos acostumbrados a relacionarnos unos con otros, es una actitud fundamental del ser humano. Esto lo podemos apreciar en los caminantes por las calles, hombres que escapan de otros hombres, hombres que desconfían unos de otros, hombres que aman a otros y se alegran de reencontrarse, etc. (cfr. Nédoncelle, 1946, p. 7). Incluso cuando una persona se encuentra en la soledad física, ella objetiva su propio ser, habla consigo mismo como si fuera otra persona, se trata a sí mismo como si fuera otro, porque “el yo que ama quiere antes que nada la existencia del tú” (Nédoncelle, 1942, p. 11). Por tanto, las relaciones personales son “un acto que transforma nuestras perspectivas” (1946, p. 7) respecto del mundo, pues, en la experiencia de la relación con el otro, el universo se expande.

Aristóteles había afirmado que “el hombre es por naturaleza un animal social” (Aristóteles, 1253a2-3). Y, en el siglo XX, Nédoncelle afirma la sociabilidad humana con el término “comunidad”: “la comunidad de los sujetos no se nos da solamente en potencia; ella está a veces presente en acto: nosotros la consideramos bajo esta forma” (1942, p. 16). Cuando la persona se relaciona, descubre que existe esta capacidad natural para relacionarse con los demás. No obstante, una persona podría encerrarse en sí misma, puede bloquearse o no querer tener esa experiencia de la relación: “este es un camino que a veces puede bloquearse o que no se decide recorrer, pero alguna cosa de mi querer está, por así decirlo, encerrada realmente en su sustancia” (1946, p. 32); pero esto no anula su naturaleza intrínseca de comunidad. De manera que el hombre no

existe para vivir encerrado en sí mismo, sino para establecer auténticas relaciones con los demás.

El amor, afirma Nédoncelle, es “una energía realizadora que quiere contribuir a la existencia y al florecimiento del otro” (1946, p. 14). Este tipo de consideración del amor personal tiene su importancia porque viene a superar la teoría de las mónadas leibnizianas. “Si bien su concepción de las monadas mutuamente representantes podía ser tan fecunda, ¿el modo en que Leibniz concibió el problema de la comunicación entre sustancias no es sintomático de esto?” (Devivaise, 1946, p. 220). A diferencia de Leibniz, el ser personal es una *comunidad de amor*: “son mundos en el mundo y estas esferas de actitudes innumerables pueden, a pesar de su originalidad, comunicarse entre ellas” (1946, p. 7); hay una gran diferencia entre una y otra teoría. Leibniz habla de representación; Nédoncelle, de comunicación.

Ya en su escrito juvenil, *La réciprocité des consciences*, Nédoncelle manifiesta que lo que le interesa explicar es la esencia del amor, y esta en consonancia con sus manifestaciones exteriores. No es que él sea un esencialista empedernido, si bien dice que “un sentimiento o una tensión [...], la atracción del sexo o de la edad, las funciones familiares, o cualquier otra cosa de este género estarán por lo mismo alejados del amor en su esencia” (1942, p. 12). Lo que él quiere en ese texto es apartarse de un reduccionismo que encierre al amor en una de esas formas. Así, estas manifestaciones, aun siendo verdaderas y personales, solo reflejan algo del amor; si una relación personal manifestara la totalidad del amor personal, este se agotaría en una única acción y en una única relación: sentimiento, atracción sexual, vínculo familiar, etc. En cambio, la experiencia manifiesta lo contrario: el amor es cada una de ellas y ni siquiera todas en su conjunto agotan el amor personal.

Aun cuando las relaciones interpersonales se establecen por medio del amor personal, estas no son el fin último del amor. Porque la relación por la relación no es el fin del amor personal, sino que la persona tiene como fin amar otra persona. El amor es mucho más profundo que las relaciones que se establecen entre los individuos; ellas son una manifestación del amor, pero no expresan todo lo que este es: “[el amor] puede estar presente en todas [las relaciones], pero estas no lo traducen más que en parte” (Nédoncelle, 1942, p. 14). Sin embargo, el amor permea todas las relaciones humanas, porque proviene de un sujeto personal cuya esencia consiste en amar y ser amado. Las diversas



relaciones son, entonces, caminos hacia el descubrimiento de la esencia del amor.

En el apartado anterior se ha explicado que el amor pertenece a la esencia humana. Ahora bien, ese amor es fundamento de las relaciones interpersonales, ya que se traduce en acciones concretas de la persona. La variedad de acciones humanas manifiesta la riqueza del amor humano, e incluso existen acciones que, tomadas aisladamente, son contradictorias entre sí, pero, por tener su origen en una persona, lo que las vincula entre sí es el amor personal. Por ejemplo, el cuidado de la madre por su hijo, el saludo entre amigos, la limosna que se da a un mendigo, las lágrimas que piden perdón, el cuchillo que se levanta sobre Isaac (Génesis 22, 9–12), etc. Vemos que entre todas estas acciones “nada hay de común [...] excepto el amor que las provoca” (Nédoncelle, 1946, p. 8).

En la reciprocidad de las relaciones humanas es necesario que ambos seres estén en el mismo nivel de reciprocidad: “la reciprocidad es completa cuando el amado quiere a su vez mi promoción y se dirige hacia mí con la intención misma con la que me he vuelto hacia él, teniendo como fin de su actividad mi desarrollo personal. En ese momento, el círculo amoroso está constituido” (Nédoncelle, 1946, p. 10). Y santo Tomás dice que “el amor no siempre une según alguna cosa, sino que es una unión de los afectos” (*Super sententiis*, III, d. 32, q. 1, a. 3, ad 3). Sin embargo, parece ser que Nédoncelle es más explícito y profundo en esta idea. Según él, el amor es de sujeto a sujeto, no solo de los afectos. Por contraste con el Aquinate, se aprecia mejor la originalidad del autor parisino y con él se puede decir que el amor es de persona a persona. Añade: “toda unión es o comporta amor de una forma personal del ser” (Nédoncelle, 1942, p. 7). El amor aparece como el culmen de la reciprocidad de las relaciones entre seres personales. A través del amor se conoce que la persona no es una realidad aislada ni estática, sino una realidad colectiva y dinámica.

Nédoncelle considera que ya en Platón se puede apreciar un esfuerzo por manifestar el carácter relacional del amor, un amor que va más allá del conocer y que sólo se enriquece amando y siendo amado:

Sócrates objeta en el banquete al discurso a Agatón que el amor no es sabio; añade que es hijo de la precariedad y de la pobreza. Pero el amor del que habla Sócrates es

previo a la comunidad ontológica; es un amor buscador (1942, p. 18).

Lo que significa que no se conforma solo con el saber, por eso dice que es previo a la comunidad (comunidad, reciprocidad) ontológica. Es cierto que una de sus primeras manifestaciones del amor personal es el pensamiento; el que ama piensa en el amado: “la conciencia que ama da al menos al amado sus pensamientos” (Nédoncelle, 1946, p. 9). Pero, más allá del conocimiento, *busca* con quién establecer dicha comunidad ontológica; es decir, de persona a persona. Nunca hay que olvidar el dicho castizo, “obras son amores y no buenas razones”, para salarnos del intelectualismo amoroso. Aunque el conocimiento o pensamiento sea un presupuesto de la acción, solo posteriormente el amor tiene sus manifestaciones materiales, e incluso “todo amante quiere ser amado y todo amor encuentra al menos un mínimo de recompensa” (Nédoncelle, 1946, p. 29) que no consiste solo en el conocimiento del otro sino en el don mutuo.

En el siglo XX, cuando la metafísica parece haber llegado a su ocaso y categorías como “el ser” no tienen la fuerza elocuente para expresar la realidad personal, cuando “ser” y “relación” parecen ser categorías arcaicas, pasadas de moda, ambas se concentran en la categoría de “amor” que descubrimos en Nédoncelle. Así, gracias a la evolución del pensamiento para explicar la reciprocidad del ser personal, y en consecuencia de las relaciones interpersonales, Nédoncelle se refiere a esta realidad de la persona como un paso de un “minimum de réciprocité” (Nédoncelle, 1946, p. 29) a un “maximum de la réciprocité” (1946, p. 31), para después finalizar en el *nosotros*: “la relación adquiere la forma de un *nosotros*” (Nédoncelle, 1946, p. 46). Este método *in crescendo* supera el egoísmo, ya que la reciprocidad alcanza su manifestación más evidente cuando adquiere la forma de un *nosotros*. El *nosotros* en Nédoncelle adquiere las siguientes características: identidad heterogénea, reciprocidad, comunión y amor. Nédoncelle explica la identidad heterogénea con las siguientes palabras: “es la comunidad de dos sujetos en cuanto sujetos [...] [;] no se aplica a objetos, sino a sujetos” (1946, pp. 49-50). Ahí se ensaya una filosofía personalista del amor, en la que el amor pasa a expresar el carácter comunitario de la persona. El amor manifiesta la persona (amante) a la persona (amada).

Las personas co-existen: “los querer es han sido creados conjuntamente para su conexión” (Nédoncelle, 1942, p. 19), existen para

la relación. Esos querer personales pueden y deben ser protagonistas de las relaciones. La reciprocidad no viene dada *a priori*, sino que la vida relacional es manifestación de cada uno porque deciden recorrer el camino de la reciprocidad. Por eso Nédoncelle ha dicho antes que es un camino que se puede bloquear, cerrar o realizar voluntariamente. La reciprocidad y comunión personal (o conexión, como dice la cita) es el término último de la auténtica realización personal; dicho de otro modo, el fin del carácter relacional de la persona es la reciprocidad del ser personal a través del amor, una reciprocidad que se comporta como causa final del amor.

El don de una persona hacia otra es la manifestación más grande de la relación interpersonal. Por eso, el don de sí y la aceptación del otro manifiestan la grandeza del amor personal: “en nuestra experiencia humana [...] el amor origina la amabilidad del amado. Recibimos al amado” (Nédoncelle, 1946, p. 17). François Perroux y Remy Prieur, en *Communauté et société*, distinguen las formas que puede adquirir el nosotros; estas son: un nosotros de similitud (yo como tú), un nosotros de alianza (yo contigo), un nosotros de confusión (yo en ti), un nosotros de amor (yo para ti) (cfr. Nédoncelle, 1946, p. 46). Nédoncelle dice que estas formas del nosotros son una lista incompleta y provisoria, pero la acepta: “ella es suficiente para introducir el problema que ahora me quisiera examinar: ¿cuál es la naturaleza del nosotros del amor?” (1946, p. 47). El nosotros sirve para manifestar la reciprocidad de la donación personal. Esta lista vale porque estas formas del nosotros apuntan al don en sentido profundo, esto es, a la donación personal. Con esto, Nédoncelle dice que “tratamos de afirmar la existencia del tú o de contribuir a su desarrollo” (1946, p. 15). Recientemente, Tatranský considera esta perspectiva del nosotros como un don en línea con Nédoncelle, pues dice: “su vocación [la de la persona] es la de poseerse para donarse y de donarse para poseerse” (2009, p. 604).

Distinta es la concepción del don en *El arte de amar* de Erich Fromm. Este autor aborda el amor como una acción, en contraposición a pasividad: “darse posee un significado totalmente distinto: constituye la más alta expresión de potencia. En el acto mismo de dar, experimento mi fuerza, mi riqueza, mi poder [...] [;] en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad” (Fromm, 1962, p. 23). Aunque se puede intuir que Fromm quiere ir más allá de lo puramente fenomenológico, no llega a externar la idea en el sentido filosófico que Nédoncelle trata al hablar del amor y de la reciprocidad del amor personal. Se puede decir que la idea que

más le interesa a Fromm es la actividad del amor, en contraposición a la pasividad. De modo que el amor es acto (entendido como acción o actividad) y su manifestación más grande es darse: “puede describirse el carácter activo del amor afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir” (Fromm, 1962, p. 23). En este sentido, no llega a considerar el amor personal como recíproco, sino que es unidireccional: amor sería dar, o, con términos de Nédoncelle, amar es solo amar y no ser amado.

## Conclusión

Por lo estudiado hasta aquí acerca de la particular concepción del amor desde la filosofía personalista de Maurice Nédoncelle, algunos autores apuntan a estas características con el calificativo de “trascendental personal”. En ello están de acuerdo autores como José Luis Vázquez Borau, Urbano Ferrer Santos, Tomáš Tatranský y Fernando Sellés. Los dos primeros, en la presentación de la traducción española de *La reciprocité des consciences*, dicen: “la persona, la comunión-comunicación, la reciprocidad, la conciencia comunal y el *nosotros*, son el constitutivo metafísico de la persona mediante la actividad del amor; y éste es el destino ontológico de la persona” (Vázquez Borau y Ferrer Santos, 1996, p. 10). Por una parte, afirman que el amor tiene un carácter activo, es decir, que se enmarcaría dentro de lo manifestativo; por otra parte, el amor sería el horizonte hacia el que se dirige la persona, pero ese horizonte no puede ser más que lo que hace que la persona sea un ser personal, es decir, el amor como acto constitutivo de la persona. Por tanto, el amor tendría una doble dimensión: como acción y como acto —perfección ontológica—.

Tomáš Tatranský expone el amor como principio ontológico de la persona humana que permite la comunicación y la comunión personal. Dice que el amor “consiste en una donación recíproca y en una cierta compenetración de las interioridades que hacen que uno quiera que el otro sea siempre más el mismo, gracias a la contribución que yo puedo ofrecerle” (Tatranský, 2009, p. 602). El aspecto de reciprocidad está plenamente asumido a partir de la concepción nedocelliana del amor. En esta misma línea, Fernando Sellés hace una benévola crítica a Nédoncelle: si bien no niega que este considera el amor como una dimensión trascendental de la persona humana, sí sostiene que no llega a ser explícito en sus afirmaciones: “aunque [Nédoncelle] refiera el amor a la persona, tampoco es signo palmario de que lo entiende explícitamente como trascendental” (Sellés, 2015, p. 78). Según este

autor, habría que considerar que Nédoncelle no llega a considerar el amor como una dimensión trascendental personal: “tampoco es claro [...] que el autor encuentre al amor en el ámbito trascendental” (Sellés, 2015, p. 79). Este contraste es importante, ya que ambas posturas citan muchos textos de Nédoncelle que apuntan a la dimensión ontológica, y por eso trascendental, del amor personal.

Por otra parte, Tomás Tatranský dice que la reflexión de Nédoncelle es un cambio “de desarrollo de la dimensión metafísica de la persona, partiendo de la realidad de la intersubjetividad y llegando al reconocimiento de la coincidencia entre ser y amor” (Tatranský, 2009, p. 591). Acepta, por tanto, en hacer el recorrido que Nédoncelle indica, desde lo manifestativo (personalidad, yo) hacia lo fundante del amor (el ser personal); de modo que el amor viene a instalarse como un principio metafísico de la persona. El ser personal y el amor se encuentran al mismo nivel.

Por su parte, Fernando Sellés, que ha estudiado el tema de la distinción entre persona y naturaleza humana (cfr. Sellés, 2015, pp. 19-53), se plantea la pregunta de si el amor pertenece al orden categorial o al orden trascendental, entendiendo aquí lo categorial como la personalidad o intersubjetividad, y lo trascendental como el ser personal, o dicho de otro modo, si el amor pertenece a las facultades superiores de la persona —inteligencia y voluntad— o si radica en la interioridad personal (cfr. Sellés, 2013, p. 37). La diferencia entre Tomás Tatranský y Fernando Sellés no es de oposición radical, sino de matices, y por ello resulta curiosa e interesante.

Así, vemos que la esencia del amor tiene una doble explicación. En primer lugar, el origen del amor está en el conocimiento y en la voluntad personal; la voluntad, junto con la inteligencia, manifiesta la esencia propia de la persona. Por eso se puede decir que el amor es la esencia de la persona. En segundo lugar, el amor tiene como manifestación esencial la donación de sí al otro; la más alta donación es la del don de sí mismo: es la persona que ama a otra persona. Si bien es cierto que el amor se manifiesta a través de la personalidad, esta solo es un medio por el que se da (en el sentido de donación) la persona hacia el otro. El tema de si el amor es un trascendental metafísico de la persona es un debate actual que espero tratar más adelante en otro estudio.

## Bibliografía

Aristóteles. (1988). *Política*. M. García Valdés (trad.). Gredos.

- De Aquino, T. (2000). *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). Universidad de Navarra. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Devivaise, C. (1946). La réciprocité des consciences chez M. Nédoncelle. *Les études philosophiques*, 1(3/4), 218-224.
- Fromm, E. (1962). *The Art of Loving*. Harper & Row.
- Nédoncelle, M. (1942). *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*. Aubier.
- \_\_\_\_ (1946). *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Aubier.
- Sellés, F. (2013). Si la libertad, el conocer y el amor son, según Nédoncelle, "trascendentales personales". *Metafísica y Persona*, 5(10), 37-53. DOI: <https://doi.org/10.24310/Metyper.2013.v0i10.2745>.
- \_\_\_\_ (2015). *La antropología trascendental de Maurice Nédoncelle*. Ápeiron.
- Tatranský, T. (2009). L'amore reciproco come principio ontologico in Maurice Nédoncelle. *Nuova Umanità*, 31(4/5), 591-614.
- Vázquez Borau, J. L. y Ferrer Santos, U. (1996). Presentación. En M. Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona humana*. (pp. 7-10). Caparrós.



<http://doi.org/10.21555/top.v640.1999>

## Stress as an Original Possibility of Existence. An Interpretation of Stress from Heidegger's Perspective

El estrés como posibilidad originaria de la  
existencia. Una interpretación del fenómeno del  
estrés desde el pensamiento de Heidegger

Rodrigo Lagos Berríos  
Universidad de Santiago de Chile  
Chile  
[rodrigo.lagos.x@gmail.com](mailto:rodrigo.lagos.x@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-3190-3555>

Recibido: 21 - 05 - 2020.  
Aceptado: 10 - 08 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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



### Abstract

This article aims to make a philosophical interpretation of the phenomenon of stress based on Heidegger's thought. Firstly, I present a general review of the scientific concept of stress as well as the main theories about it. Secondly, the concept of stress in Heidegger's thought is analyzed and I propose to understand it as a load (*Belastung*) or requests (*Beanspruchungen*) that are directed to the *Dasein* in its openness to the entities of the world. Finally, this shows that the approach to the phenomenon of stress from Heidegger's phenomenological-existential perspective allows us to overcome the causal and physiological explanations that do not consider stress as a fundamental way of being typical of human beings in so far as they are a *Dasein*.

*Keywords:* Heidegger; stress; philosophy; *Dasein*; psychology.

### Resumen

El presente artículo tiene como objetivo realizar una interpretación filosófica del fenómeno del estrés a partir del pensamiento de Heidegger. En primer lugar, se hace una revisión general del concepto científico de "estrés" así como de las principales teorías al respecto. En segundo lugar, se analiza el concepto de "estrés" en el pensamiento de Heidegger y se propone entenderlo como carga (*Belastung*) o solicitudes (*Beanspruchungen*) que se dirigen al *Dasein* en su apertura a los entes del mundo. Finalmente, la exposición muestra que el abordaje del fenómeno del estrés desde la perspectiva fenomenológico-existencial de Heidegger nos permite superar las explicaciones causales y fisiológicas que no consideran el estrés como un modo fundamental de ser propio del ser humano como *Dasein*.

*Palabras clave:* Heidegger; estrés; filosofía; *Dasein*; psicología.

## 1. Introducción

A partir de la publicación de los *Seminarios de Zollikon* en 1987, el pensamiento de Heidegger y su relación con la psiquiatría recibirá un impulso determinante, ya que en estos seminarios Heidegger se posicionará frente a otras temáticas que se desmarcan del proyecto de su ontología fundamental en *Ser y tiempo*. Los *Seminarios de Zollikon* son un conjunto de protocolos, cartas y manuscritos de los diferentes encuentros entre Heidegger y el psiquiatra suizo Medard Boss, taquigrafiados por este último. Estos seminarios iniciaron poco tiempo después que Heidegger recibiera una carta en 1947 del psiquiatra Boss en la que este le comentaba su lectura de *Ser y tiempo* y su interés por comprender más los pasajes de su obra fundamental. Boss (1903-1990) había sido discípulo antes de Freud y asistente de Eugen Bleuler, pero, insatisfecho con su formación psicoanalítica, encontrará en la analítica existencial de *Ser y tiempo* una nueva fundamentación para la psiquiatría y una nueva orientación para pensar los fenómenos psíquicos en el campo de la psicoterapia.

En un comienzo Heidegger invita a Boss a pasar una estadía con él y su esposa en su conocida cabaña en la Selva Negra al sur de Alemania, lo que marcará ciertamente el inicio de una profunda amistad entre ambos. Más tarde, Heidegger viajará a Suiza invitado por Boss a su casa, localizada en un barrio de Zürich llamado Zollikon, de lo que surgirán más de veinte seminarios en conjunto durante los años 1959-1969. Fruto de estos encuentros es la obra principal de Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie* (1971) que fue leída, comentada, y criticada detalladamente por el mismo Heidegger durante todo su proceso de gestación. Sin embargo, no es casualidad que Heidegger decida finalmente aceptar a Boss como discípulo e iniciar estos seminarios en conjunto en los que se reunieron con la élite científica e intelectual de su época. En los años de posguerra, a Heidegger le había sido prohibido enseñar en la Universidad de Friburgo a causa de sus vínculos con el nazismo. Sin duda, este antecedente fue en parte lo que motivó al filósofo alemán a emprender su viaje a Suiza y a colaborar en la realización de estos encuentros para un público no especializado en filosofía.

Desde una perspectiva general, estas reuniones pueden ser concebidas como un intento de desarrollar un diálogo entre filosofía y psiquiatría, de forma que una relación entre ambas pueda ser concebida

con claridad (cfr. Johnson, 2014, p. 9). Estos seminarios se celebraron durante diez años en la ciudad de Zollikon y fueron promovidos inicialmente por Boss. Entre los diversos asistentes a los seminarios se encontraban médicos, psiquiatras y científicos renombrados de la época, contemporáneos de Heidegger y Boss. Entre los principales temas de estudio de las reuniones destacan el análisis de la corporalidad humana, las enfermedades psicósomáticas, los estados de ánimo, el estrés, ente otros. En estos encuentros aparece también la respuesta de Heidegger a las críticas provenientes desde el campo de fenomenología francesa, especialmente la crítica de Sartre acerca de la ausencia del cuerpo en la ontología fundamental desarrollada en *Ser y tiempo*.<sup>1</sup>

El objetivo principal de estos seminarios será reflexionar a partir de temáticas en las que se entrecruzan filosofía y ciencia natural. El mismo Heidegger manifiesta su interés por este trabajo interdisciplinario en una de sus cartas escritas al psiquiatra Boss: “El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece naturalmente fructífero y estimulante” (Heidegger, 2013, p. 347). Al parecer, Heidegger veía en este encuentro entre filosofía y ciencia natural una nueva forma de abordar ciertas problemáticas cuyos dominios trascendían el mero ámbito filosófico. Dicha actitud de Heidegger suele ser muy criticada en su pensamiento, ya que a menudo se le acusa de cierta hostilidad contra las disciplinas científicas.<sup>2</sup> Desde una perspectiva más amplia, y considerando los constantes esfuerzos

---

<sup>1</sup> Aunque Heidegger responde solo parcialmente a las críticas de la fenomenología francesa, y en específico a Sartre, argumentando lo siguiente: “El reproche de Sartre solamente puedo enfrentarlo con la afirmación de que lo corporal es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía nada más que decir al respecto” (Heidegger, 2013, p. 337). Algo curioso que no deja de llamar la atención, ya que Heidegger no se refiere en absoluto a la obra de Merleau-Ponty y, además, es posible encontrar algunas similitudes en cuanto al planteamiento del cuerpo en ambos filósofos. Por ejemplo: la importancia del gesto, la espacialidad del cuerpo y el rechazo a la concepción mecanicista del cuerpo (cfr. Askay, 1999).

<sup>2</sup> En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger refiere a las críticas que lo acusan de una hostilidad contra las ciencias y cita una frase de Nietzsche, quien señala: “Lo que califica al siglo XIX no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia” (Nietzsche 2000, p. 329). En este sentido, Heidegger considera que la ciencia se encuentra por completo dominada por el método y solo a partir del método se determina lo que debe ser objeto de la ciencia y su modo de acceso a los entes. En consecuencia, la crítica de Heidegger

que hizo Heidegger por plasmar en sus lecciones el sentido de la ciencia moderna y organizar seminarios y círculos interdisciplinarios de estudios, esta crítica es cuestionable (Xolocotzi, 2008).

En este contexto, precisamente, en el cual confluyen filosofía y pensamiento científico-natural, será donde Heidegger abordará, a petición de los asistentes del seminario, el fenómeno del estrés en la psiquiatría. Para Heidegger es importante alejarse de toda interpretación biológica del estrés, puesto que su objetivo es hacer una consideración propiamente filosófica, es decir, considerar el estrés en cuanto fenómeno.<sup>3</sup> Por lo mismo, el filósofo alemán iniciará sus reflexiones señalando que estrés significa “carga” (*Belastung*) y que esto pertenece a la constitución fundamental del ser humano *ex-sistente* (cfr. Heidegger, 2013, p. 218). En este sentido, la consideración heideggeriana del estrés solo es posible porque el ser humano como *Dasein* ya se halla en medio del claro del ser y abierto para ser interpelado por los entes del mundo inmediato. De ahí que Heidegger indique más adelante que, concebido como carga (*Belastung*), de acuerdo con la terminología de *Ser y tiempo*, el estrés es un *existencial* y vinculado al fenómeno de la *Caída* (cfr. Heidegger, 2013, p. 218). Aunque Heidegger hace esta alusión al estrés entendido como una estructura ontológica existencial del *Dasein*, no desarrolla del todo esta idea en los seminarios, pues a menudo se desvía a otras problemáticas más generales (como el problema del método científico) y realiza solo algunos comentarios tangenciales respecto del fenómeno del estrés. Aun así, es posible, a partir de los comentarios de Heidegger, delimitar una interpretación filosófica del fenómeno del estrés que permita iluminar su conceptualización para otras disciplinas que también lo tengan como objeto de que estudio, tales como la medicina o la psicología.

En la actualidad encontramos que el término “estrés” es usado con significaciones múltiples para referirse a una amplia gama de

---

no es contra la ciencia en cuanto tal, sino contra la absolutización del método en la ciencia.

<sup>3</sup> Para Heidegger (2013, p. 260), “el fenómeno es la esencia de lo que se muestra. El fenómeno como lo que *se-muestra* quiere decir siempre el ser del ente, no un ente aislado”. En este sentido, Heidegger quiere determinar cómo se muestra el estrés como fenómeno, esto es, desde sí mismo independientemente de su contenido material. Por ende, es una determinación formal en cuanto no mienta a un particular que está siendo sino una estructura ontológica que tiene que ver con las condiciones de posibilidad de ser de los entes.

experiencias, tales como el nerviosismo, el cansancio, la tensión y la inquietud (entre otros), y que esto conlleva un significado en forma compacta (Orlandini, 1999; Christian, 1979). Por otra parte, en el campo de estudio del estrés encontramos una diversidad de modelos teóricos y enfoques disciplinarios de abordaje (Barraza, 2007). Estas dos situaciones nos indican, en primera instancia, que el término “estrés” es un concepto polisémico, impreciso, y que aún no existe una definición única y aceptada por todos. Por lo tanto, un análisis filosófico del estrés (en específico, desde Heidegger) podría contribuir al debate y así ampliar las perspectivas desde las cuales el concepto ha sido investigado hasta el momento.

En vistas de lo anterior, el artículo persigue los siguientes objetivos: 1) se hace una revisión general del concepto científico de “estrés”, así como de sus principales teorías, para así 2) analizar el fenómeno del estrés desde el pensamiento de Heidegger como un modo fundamental de ser del *Dasein*, que se manifiesta en forma de cargas (*Belastungen*) o solicitudes (*Beanspruchungen*) que se dirigen al *Dasein* en su apertura a los entes del mundo. Lo anterior para, luego, 3) indagar en las principales contribuciones del pensamiento de Heidegger al campo de la medicina. Finalmente, 4) se entregan algunas reflexiones críticas acerca del análisis efectuado, y se evalúan los alcances y las implicaciones de una consideración heideggeriana del estrés.

## 2. Estrés: algunos antecedentes históricos

Las ideas de “homeostasis”, “estrés”, y “equilibrio” están presentes en los conceptos de “salud” y “enfermedad” desde hace más de dos mil años. La palabra “estrés” proviene del verbo latino *stringere*, que significa apretar o provocar tensión. Esta palabra fue utilizada por primera vez probablemente en el siglo XIV y, desde entonces, ha sido empleada en textos en inglés de diferentes formas: *stress*, *stresse*, *strest* e incluso *straisse* (cfr. Caillagua y Untuña, 2012, p. 1). El término *stress* anglosajón significa “presión”, “coacción”, y también “tensión”.

Los primeros antecedentes del término “estrés” los podemos encontrar ligados a la idea de “homeostasis”, desde la cual se desprende y define el concepto de “estrés”. En la era clásica, Heráclito será el primero en indicar que un estado inmóvil o sin cambios no correspondía al estado típico de los organismos vivos, y que, que al contrario, estos tenían la capacidad de modificar su estado (Lazarus y Folkman, 1986). Siguiendo esto, Empédocles señalará que los problemas de los seres

vivos se fundaban en elementos y cualidades (*dynámeis*) que estaban en oposición y alianza, y que para la supervivencia se necesitaba la armonía entre unos y otros. De este modo, el estrés es concebido inicialmente como un estado móvil en tensión y también como un estado relativo a la salud de los organismos.

Hipócrates, justamente, definirá la salud como un estado de equilibrio de los elementos y cualidades de la vida: “El estado más saludable del hombre es aquel en que todos los elementos están cocidos y en equilibrio, sin que ninguno deje que se destaque su principio activo particular” (1983, p. 160). Así, la enfermedad, para Hipócrates, es concebida como una perturbación de este estado de armonía o equilibrio en la que hay un excesivo predominio de un elemento sobre otro. En el renacimiento, Thomas Sydenham (1624-1689) ampliará la visión de la enfermedad de Hipócrates para proponer que la pérdida de armonía de los organismos a causa de fuerzas ambientales perturbadoras, y la respuesta adaptativa individual por sí sola, son capaces también de producir cambios patológicos (Herbert, 1997).

En el siglo XIX, el biólogo y fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878) extenderá el concepto de “armonía” con relación a un principio de equilibrio dinámico fisiológico interno y que puede sintetizarse en el siguiente aforismo: “La constancia del medio interno es la condición indispensable de la vida autónoma” (López, Ortiz, y López, 1999, p. 59). Para Bernard, los cambios externos en el ambiente pueden alterar al organismo y esto es necesario para preservar un autoajuste frente a tales cambios, de modo que pueda alcanzar la estabilidad del *milieu interieur* (‘medio interior’). En este sentido, Claude Bernard y Charles Darwin serán los primeros en describir cómo, para sobrevivir, los organismos deben adaptarse a las condiciones ambientales que están en constante cambio (Weiner, 1992). De esto se desprende que el estrés es entendido como un estado fisiológico interno del ser vivo que no ha alcanzado aún la homeostasis o equilibrio interno.

En 1920, el fisiólogo Walter Cannon (1871-1945) enfocará sus investigaciones en las reacciones específicas que son necesarias para mantener la constancia del medio interno en situaciones de peligro. Cannon utiliza por primera vez el término “estrés” en un contexto científico para señalar todo estímulo susceptible de provocar una reacción de lucha o huida en el organismo ante una situación percibida como peligrosa. Además, Cannon fue uno de los primeros teóricos en discutir cómo las emociones comunes tienen consecuencias fisiológicas

específicas que ayudan al cuerpo a mantener la homeostasis durante diferentes situaciones (Weiner, 1992).

El concepto de “estrés” que Cannon había usado en un comienzo para indicar todo estímulo susceptible de provocar una reacción de lucha o huida en el organismo se utilizará luego para denominar a aquellos factores del medio ambiente cuya influencia requiere de un esfuerzo inhabitual de los mecanismos homeostáticos. La capacidad adaptativa de estos mecanismos puede verse desbordada en ocasiones, lo que conlleva a una alteración en el equilibrio del medio interno. Cannon denominó “estrés crítico” al nivel máximo de estrés que un organismo puede contrarrestar, asentando así las bases para el estudio de los efectos patológicos del estrés (Cannon, 1935).

Ahora bien, el actual uso del concepto “estrés” se le atribuye a Hans Selye (1907-1982), considerado el “padre del estrés”, ya que fue uno de los primeros en estudiar seriamente el estrés, introducir conceptos y analizar los efectos que producía en el organismo, además de introducir el concepto de “estrés” en el área de la salud. En 1936, Selye publicó las conclusiones preliminares de su primer trabajo sobre el estrés en un artículo titulado *A Syndrome Produced by Diverse Noxious Agents*. En este artículo, Selye bosqueja su nuevo paradigma en el que explica que, independientemente de la naturaleza nociva del estímulo, el organismo responde igualmente de forma estereotipada (cfr. Bértola, 2010, p. 143). Esta reacción estereotipada representa un esfuerzo del organismo por adaptarse a la nueva situación a la que es sometido y a la que Selye luego denominó *Síndrome General de Adaptación* (SGA).<sup>4</sup> Posteriormente, Selye, en su libro *The Stress of Life*, va a definir el estrés como “la respuesta inespecífica del cuerpo a cualquier demanda” (Selye, 1976, p. 74), y precisará que los estresores son “los que producen estrés” (Selye, 1976, p. 78). En este punto es importante aclarar que, a diferencia de Cannon, Selye utilizó el término “estrés” para designar la respuesta del organismo en lugar del estímulo causante de esta. Sin duda, los trabajos

---

<sup>4</sup> El Síndrome General de Adaptación (SGA) se caracteriza por una exposición prolongada al estrés. Este síndrome está constituido por tres fases: 1) fase de alarma: reacción inicial del cuerpo frente a un estímulo generador de estrés, lo que lleva a restaurar la homeostasis; 2) fase de resistencia: la reacción es mantenida, óptima, y permite la supervivencia, y 3) fase de agotamiento: donde se produce el cese de la respuesta de adaptación, lo que conduce a la enfermedad y ocasionalmente a la muerte (Selye, 1936).

de Selye abrieron y forjaron un campo de estudio completamente nuevo para la medicina de aquel tiempo.

Desde que Selye inició el campo de estudio del estrés se han ofrecido una multitud de definiciones de este, las cuales, sin embargo, se podrían agrupar principalmente en tres enfoques: 1) el estrés como estímulo, 2) el estrés como respuesta y 3) el enfoque interactivo (Fisher, 1986; Calvete y Villa, 1997; Oblitas, 2004). El primer enfoque concebirá el estrés a partir del estímulo y las situaciones que generan estrés, esto es, se centra en los factores externos o condiciones ambientales (estresores). Un aspecto que ha tenido que abordar este enfoque teórico ha sido la clasificación de las diversas solicitudes del entorno que incitan la respuesta de estrés. Una de las clasificaciones más ampliamente aceptadas es la Escala de Reajuste Social de Holmes y Rahe (1967).<sup>5</sup> El segundo enfoque definirá el estrés a partir de la respuesta fisiológica que ocurre en el interior del organismo ante cualquier requerimiento. Este enfoque considera que las respuestas psicofisiológicas y conductuales son las que definen el estrés. El primer antecedente de este enfoque fisiológico y bioquímico será el Síndrome General de Adaptación (SGA) de Hans Selye.

Por último, el enfoque interactivo es una propuesta desde la psicología cognitiva como una manera de integrar los dos enfoques anteriores (Calvete y Villa, 1997). El principal representante de este enfoque será el Modelo Transaccional de Lazarus y Folkman (1986), que define el estrés como “una relación particular entre el individuo y el entorno que es evaluado por éste como amenazante o desbordante de sus recursos y que pone en peligro su bienestar” (Lazarus y Folkman, 1986, p. 43). Desde esta perspectiva, la persona desempeña un rol fundamental en el proceso, puesto que el estrés se produce en la evaluación cognitiva que realiza el sujeto al intermediar entre los factores internos y los externos que provienen del entorno.

La Organización Mundial de la Salud define el estrés como “el conjunto de reacciones fisiológicas que preparan el organismo para la acción” (Torrades, 2007, p. 105). Definición que está muy en consonancia con el enfoque del estrés como respuesta y con la visión de

---

<sup>5</sup> *The Social Readjustment Rating Scale* de Holmes y Rahe (1967) es uno de los instrumentos más usados para medir la magnitud del estrés que ha experimentado una persona en un período de tiempo. La escala contiene una lista de 43 eventos potencialmente estresantes en la vida que pueden contribuir a que las personas desarrollen una enfermedad.



Selye. Tampoco esta definición estará exenta de críticas porque, como señalan algunos teóricos, como Christian y Lolas (1985), el estrés no es un concepto unívoco sino polisémico, pues es un constructo que tiene diferentes connotaciones e involucra diversos fenómenos, y alteraciones que funcionan de manera dinámica a lo largo del ciclo vital. Por lo tanto, es necesario un enfoque que permita una comprensión más amplia del concepto de “estrés” que no deje elementos al margen y que piense al ser humano de forma integral, no solo en cuanto organismo biológico.

En este sentido, la presente investigación busca analizar el concepto de “estrés” desde una perspectiva filosófica a partir de los planteamientos que Heidegger realiza principalmente en los *Seminarios de Zollikon*, así como en otros de sus textos. Todo esto con el objetivo de proporcionar una perspectiva más amplia del estrés que muestre la riqueza del fenómeno, que no se logra agotar por completo en la interpretación científica-natural. En este contexto, es preciso preguntarnos: ¿cómo se relaciona una comprensión filosófica del fenómeno del estrés con la apertura de la existencia del ser humano como *Dasein* y que es además la fuente de su libertad?

### 3. El estrés como carga (*Belastung*) o solicitud (*Beanspruchung*)

Para comenzar hay que señalar que, para Heidegger, el ser humano está abiertamente en el claro del ser (*Lichtung*) en medio del ente despejado. Para Heidegger, el estar en el claro del ser es lo que él denomina la *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*), modo de ser propio del ser humano como *Dasein*, ya que solo el ser humano está fuera de sí, abierto y arrojado (*Geworfenheit*) por el ser mismo a la verdad (*alétheia*) del ser. Por ende, el ser humano está dispuesto en la apertura del ser, en la manifestación de lo que está presente. Pero esta apertura se mantiene en el claro del ser (*Lichtung*) porque el ser le abre su claro al ser humano en su proyecto exático. Heidegger explica que el claro (*Lichtung*) no se trata de la luz (*Licht*), sino de lo ligero o liviano (*leicht*); lo libre que así resulta es el claro (cfr. Heidegger, 1988, p. 72). La luz solo puede penetrar donde el espacio ya ha sido liberado por el claro, como en un bosque. Por esto, la esencia del ser humano es un proyectarse libre y abierto a los entes del mundo inmediato que aparecen como solicitudes (*Beanspruchungen*) a las que el *Dasein* tiene que responder en su *estar-en-el-mundo*. Para Heidegger, es esta apertura del ser humano al ser lo que hace posible que sea afectado por el estrés como carga (*Belastung*), ya que esto se fundamenta en la relación extática del *Dasein* con los entes del mundo (cfr. Heidegger,

2013, p. 217). Dicho de otro modo, debido a que el ser humano está dentro del claro del ser y porque siempre es interpelado (*angesprochen*) por los entes, es posible algo así como el fenómeno del estrés.

Para Heidegger, el estrés como carga (*Belastung*) es un *existencial* y, por consiguiente, forma parte de la esencia del ser humano como *existencia* (*Ek-sistenz*) y pertenece a las estructuras ontológicas del *Dasein*. Pero, ¿a qué se refiere concretamente Heidegger cuando dice que es un *existencial*, y qué significa en este sentido que el estrés como carga (*Belastung*) sea concebido así? En un pasaje del § 9 de *Ser y tiempo*, Heidegger señala lo siguiente sobre los existenciales:

Todas las explicaciones (*Explikate*) que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías* (Heidegger, 2017, p. 53).

En la exposición de Heidegger es posible distinguir dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. Por una parte, nos encontramos con los existenciales implicados en la constitución del ser del *Dasein*.<sup>6</sup> Por otra parte, encontramos las *categorías* inherentes a la constitución del ser de los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein*. Para Heidegger, el término “categoría” describe una clase o un grupo al que pertenecen determinadas cosas (cfr. Heidegger, 2013, p. 195), mientras que el término “existencial” señala la indicación formal de los caracteres ontológicos del *Dasein*. En este sentido, que el estrés como carga (*Belastung*) sea considerado un existencial significa que no se trata de un acontecimiento que encontramos de forma óptica en la existencia humana, sino de una estructura ontológica que determina la existencia humana a ser de una u otra manera.

---

<sup>6</sup> En la traducción de Rivera se usa “existente” (*existenziell*) para lo óptico de la existencia y “existencial” (*existenzial*) para las estructuras ontológicas del *Dasein*. En cambio, en la traducción de Gaos se usa “existencial” (*existenziell*) para lo óptico y “existenciario” (*existenzial*) para las estructuras ontológicas del *Dasein*.

Heidegger describe de varias maneras el fenómeno de la carga (*Belastung*), como se verá a continuación. Sin embargo, será en los *Seminarios de Zollikon* que el filósofo alemán entregue una definición más acabada y precisa de la carga (*Belastung*) para plantearla directamente como estrés.

Las lecciones del semestre de invierno 1920/21, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y del semestre de verano 1921, *San Agustín y el neoplatonismo*,<sup>7</sup> ayudaron a Heidegger a preparar su camino para *Ser y tiempo*. Estas lecciones sobre fenomenología de la religión constituyen un claro testimonio del interés que poseía el joven Heidegger en aquellos años por la teología y los estudios bíblicos, así como la búsqueda filosófica que caracteriza los inicios de la actividad docente del filósofo en la Universidad de Friburgo. En estos cursos sobre fenomenología de la religión se plasma el interés de Heidegger por el fenómeno de la existencia humana concreta, que abordará también a partir de la experiencia de la vida fáctica en las epístolas de san Pablo, las disputaciones de Lutero, las *Confesiones* de san Agustín y la experiencia del tiempo en las primeras comunidades cristianas.

En este contexto, Heidegger se va a inspirar en las *Confesiones* de Agustín para elaborar su primer acercamiento a la determinación formal de “carga” a partir de la denominación de *molestia* en latín.<sup>8</sup> La interpretación de Heidegger se realiza de acuerdo con la raíz *moles*, que significa “masa”, “peso”, “carga”, etc. Por consiguiente, la *molestia* desde la interpretación fenomenológica es lo que nos perturba en la vida cotidiana, esto es, lo que nos molesta, nos empuja hacia abajo, la carga de la vida que es difícil de llevar:

---

<sup>7</sup> Las lecciones de *San Agustín y el neoplatonismo* fueron traducidas al español y agrupadas en el libro *Estudios sobre mística medieval* (cfr. Heidegger, 1997).

<sup>8</sup> Es preciso destacar que Heidegger era lector de Nietzsche y conocedor de su obra. Por esto es imposible no pensar que la concepción de Heidegger de la vida como carga haya sido influenciada también por el pensamiento de Nietzsche (además de la influencia de la obra de san Agustín, ya reconocida en el análisis de Heidegger). De este modo, leemos en *Así habló Zaratustra*: “Y nosotros, ¡nosotros llevamos fielmente cargada la dote que nos dan, sobre duros hombros y por ásperas montañas! Y si sudamos, se nos dice: «¡Sí, la vida es una carga pesada!» ¡Pero sólo el hombre es para sí mismo una carga pesada! Y esto porque lleva cargadas sobre sus hombros demasiadas cosas ajenas. Semejante al camello, se arrodilla y se deja cargar bien” (Nietzsche, 2003, p. 274).

Molestia: agobio (*Beschwernis*) por la vida, algo que la arrastra hacia abajo; y lo peculiar del agobio radica precisamente en que el malestar puede arrastrar la vida hacia abajo, estando este “puede” formado, él mismo, por la ejecución de la experiencia que en cada caso corresponde. De ahí que esta posibilidad “crezca” tanto más *cuanto más vive la vida*; de ahí que esta posibilidad aumente *cuanto más accede la vida a sí misma* (Heidegger, 1997, p. 99).

De aquí se desprende que *molestia* es también lo que hace que la vida sea más viva, más intensa: es la vida creciendo en sí misma y tornándose hacia sí misma, asumiéndose en toda su intensidad. De ahí la insistencia de Heidegger en el sentido de la vida como molestia, puesto que etimológicamente se hace resaltar el sentido de un peso o una carga (*moles*) que ineludiblemente coincide con el mismo existir. Para Heidegger, la molestia es el agobio o pesantez (*Beschwernis*) por la vida, porque el ser humano, al ser responsable de sus actos, lleva inherente una molestia que transformará su vida en insoportable si no logra vivir desde lo que Heidegger llamará luego la existencia auténtica. Finalmente, Heidegger concluye que la carga como molestia consiste en un radical *tenerse-a-sí-mismo* ejercido en la facticidad de la existencia. Este análisis fenomenológico sobre el sentido de la vida como molestia presagia la interpretación posterior de Heidegger sobre el asunto de la libertad en cuanto asumir la carga del *Dasein*.

En *Ser y tiempo* no es posible encontrar un tratamiento de la carga como existencial; sin embargo, en la descripción de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) Heidegger hace algunos comentarios menores sobre la carga del *Dasein*:

En semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como carga. ¿Por qué? No se *sabe*. Y el *Dasein* no puede saber tales cosas, porque las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí. Por otra parte, el estado de ánimo alto puede liberar de la carga del ser que se ha manifestado; también esta posibilidad afectiva, aunque liberadora,

revela el carácter de carga del *Dasein* (Heidegger, 2017, p. 160).

En el pasaje citado se explica que, en la indeterminación afectiva (que por lo general es constante, monótona, y descolorida), el *Dasein* hace que el ser del Ahí (*das Sein des Da*) se presente como carga. Hay que recordar que, para Heidegger, el existir como *Dasein* significa siempre un comportarse afectivamente dispuesto y plenamente abierto. De esta manera, los estados de ánimo no indican un simple modo determinado de comportarse, sino más bien la plena apertura del *Dasein* a sus posibilidades en cuanto *ser-en-el-mundo*. En los estados de ánimo, el *Dasein* se experimenta como carga, *factum*, como la facticidad de la entrega a sí mismo. En otras palabras, los estados de ánimo abren al *Dasein* en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) y puesto bajo su propia responsabilidad, lo que implica que el *Dasein* se convierte en una carga para sí mismo.<sup>9</sup>

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger señala lo siguiente: “Esta liberación de la existencia del hombre no significa ponerlo en una arbitrariedad, sino cargar al hombre con la existencia como su carga más pesada propia. Sólo es libre quien puede darse verdaderamente una carga pesada” (Heidegger, 2007, p. 212). La carga aquí es entendida por Heidegger como la que garantiza la libertad del hombre en la medida en que este asume plenamente su *Dasein* en su existencia auténtica. El asumir el *Dasein* desde la existencia auténtica implica asumir la finitud como la condición definitiva y la muerte como el límite de la existencia, por lo que la existencia se puede transformar en una piedra pesada. Así como la apertura que subyace al *poder-ser* del *Dasein* se presenta como una carga, es la carga de su libertad, que lo agobia puesto que a través de la apertura es entregado a su propia responsabilidad.

Por último, en los *Seminarios de Zollikon*, en un contexto de diálogo entre Heidegger y un conjunto de psiquiatras, el filósofo alemán analiza directamente el fenómeno de la carga del *Dasein* como estrés. En principio, resulta extraño que el tratamiento casi poético que Heidegger

---

<sup>9</sup> En una nota al pie de página de *Ser y tiempo*, Rivera rescata un comentario de Heidegger sobre este tema: “Carga: lo que hay que cargar, el hombre está entregado, transpropiado al ex-sistir (*Da-sein*). Cargar: tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo” (Heidegger, 2017, p. 161).

había dado anteriormente a la relación entre la carga (*Belastung*) y la libertad humana sea ahora reemplazado por una interpretación en la que la carga es equivalente de estrés. Sin embargo, esto se podría explicar por nuestra dificultad para leer en clave fenomenológica las manifestaciones del *Dasein* que forman parte de la vida cotidiana. Por esto, Heidegger inicia su razonamiento a partir del análisis de la facticidad del *Dasein* para hacer accesible el fenómeno del estrés como tal.

La primera indicación de Heidegger para los asistentes del seminario consiste en determinar cómo se debería proceder para hacer accesibles los múltiples significados de “estrés”, ya que el concepto de “estrés” es vago, poco claro y ambiguo. En este sentido, Heidegger va a explicar que “[e]strés significa solicitud excesiva, *carga*; también la descarga puede ser una carga” (Heidegger, 2013, p. 217). Para Heidegger, el ser humano habita siempre en el claro del ser, lo que significa que el ser humano está siendo afectado constantemente por las interpelaciones de los entes que se manifiestan en el ahí (*da*) del ser (*Sein*). El *Dasein* toma esta carga sobre sí mismo porque tiene que responder constantemente a las solicitudes de los entes que provienen de su condición existencial de ser arrojado al mundo: “El estrés tiene el carácter fundamental de la solicitud de un ser-interpelado” (Heidegger, 2013, p. 220). Por lo general, piensa Heidegger, la solicitud (*Beanspruchung*) exige en cada caso un corresponder (*Entsprechen*), y a este corresponder le pertenecen como privaciones el no corresponder o el no poder corresponder. El *Dasein*, al responder a estas solicitudes excesivas, ayuda a que la vida humana se conserve de alguna manera en su intensidad y dignidad. Por esto, Heidegger argumenta que “la carga es aquello que mantiene la vida” (Heidegger, 2013, p. 217). Ahora bien, si representamos al ser humano como un yo sin mundo no se puede entender la necesidad de la carga, pero si entendemos que el ser humano es *ser-en-el-mundo*, y que está siempre instalado en un mundo de relaciones y significados, una cierta cantidad de estrés podría ayudar a preservar las relaciones extáticas con el mundo que caracterizan al *Dasein* (cfr. Heidegger, 2013, p. 217). Por eso hay que reflexionar *más profundamente sobre las solicitudes que interpelan* al ser humano como *Dasein* en su mundo. A partir de este análisis, Heidegger concluye que el estrés se manifiesta al modo de una solicitud (*Beanspruchung*) que en exceso se vuelve una carga (*Belastung*), y que el *Dasein* la aprehende en su mundo inmediato.

El aliviarse de esta carga (*Entlastung*) también puede llegar a convertirse en una carga. Por ejemplo, una persona jubilada se

siente aliviada ya que no es solicitada por su profesión, pero como *Dasein* que continua existiendo queda dependiendo de una solicitud (*Beanspruchung*) que debe asumir en su existencia. Para Heidegger, siempre somos solicitados, es decir, reclamados de alguna manera por los entes. Por lo que la descarga (*Entlastung*) no es una mera negación del *ser-exigido* en el sentido de que toda exigencia sea eliminada, más bien es una forma diferente del *ser-exigido*. Dicho de otro modo, aunque el jubilado sienta alivio (descarga) al momento de no tener la exigencia de sus labores profesiones, la dependencia de la solicitud no es eliminada con ello, puesto que este alivio deja también un vacío estresante. Por ello, Heidegger explica que “[l]a descarga y la carga sólo son posibles mediante el estar relajado extático del hombre; son diversas modificaciones del *ser-exigido*” (Heidegger, 2013, p. 225). La apertura con la cual el ser humano existe como *Dasein* le permite ser interpelado y responder a las solicitudes de los entes. En este sentido, en la descarga, para Heidegger, no hay una privación del *ser-exigido*, sino que ambos fenómenos, la carga (*Belastung*) y la descarga (*Entlastung*), son diferentes modificaciones del *ser-exigido* del *Dasein*. Si tenemos en cuenta esta interpretación, se entiende que Heidegger luego declare que el estrés, como carga (*Belastung*), pertenece a las estructuras ontológicas del *Dasein* y que es un existencial.

El análisis que Heidegger elabora del estrés no está pensado como una reacción de adaptación del organismo a estímulos externos amenazantes, como señalan, por ejemplo, los enfoques fisiológicos del estrés, que lo interpretan a partir de la respuesta del organismo (por ejemplo, Hans Selye). Desde el análisis fenomenológico, el estrés existencial de Heidegger se aparta de los enfoques fisiológicos y orgánicos (en los que el ser humano parece estar a la altura de los animales) para concebir ahora el estrés como una forma particular que posee el ser humano como *Dasein* para responder a las solicitudes de los entes del mundo. Este es un punto clave, puesto que el estrés, para Heidegger, se relaciona con las solicitudes de los entes que se nos presentan en nuestra situación fáctica como *ser-en-el-mundo*. El ser humano como *Dasein* se encuentra en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) a un mundo (entendido como horizonte de comprensión y significados) y se relaciona con los entes y con los otros *Dasein*, que se presentan al modo de solicitudes a las que tiene que responder necesariamente. El ser humano como *Dasein* está llamado a corresponder (*Entsprechen*) y dar respuestas a estas solicitudes de los entes que lo rodean y que están a la mano (*Zuhandenen*), así

como también a los que están con él (*Mitsein*), y, fundamentalmente, en relación consigo mismo (por ejemplo, a las solicitudes de su cuerpo).

El camino que siguen estas solicitudes y respuestas obedece a un círculo hermenéutico que pertenece al modo de ser del ser humano como *Dasein*, y que mantiene el vínculo esencial que tiene el *Dasein* con el mundo. En este sentido, el estrés es la manifestación fenomenal de la carga (*Belastung*) entendida como una estructura ontológica del *Dasein*. El estrés es inherente a este ejercicio del lenguaje en el que el ser humano deja aparecer (*erscheinen lassen*) o hace manifiestos a los entes en su totalidad. La carga (*Belastung*) es posible y necesaria porque se fundamenta en la apertura del *Dasein* a *todo lo que es*; al mismo tiempo, esta apertura le corresponde al *Dasein* por habitar en el claro del ser y en su calidad de “pastor del ser”.

De esta manera, Heidegger desplaza la concepción científica del estrés como una “causa” de problemas físicos y psicológicos. El estrés, en cuanto solicitudes que se dirigen desde los entes, es esencialmente diferente a un fenómeno causal: es lo que Heidegger denomina un motivo (*Beweggrund*), esto es, lo que se dirige a mí y me *mueve* a actuar (*handeln*).<sup>10</sup> Por ende, el estrés no es un estímulo externo (como piensan Holmes y Rahe) o una respuesta fisiológica del organismo ante una situación amenazante (como piensa Hans Selye), por cuanto el ser humano no responde a estímulos agradables o desagradables como lo hace el animal preso en su medio ambiente.<sup>11</sup> El ser humano responde a

---

<sup>10</sup> Para Heidegger, por ejemplo, si alguien escucha un ruido por la ventana, se puede parar para cerrar la ventana, o bien, puede no hacer nada. En esta situación, el ser humano no responde al ruido de la ventana al modo de una reacción causal (como estímulo), sino como un motivo (*Beweggrund*), pues en su actuar (*handeln*) siempre hay un espacio de libertad, no una cadena causal al modo en que responde el animal determinado por sus impulsos. Además, la forma en que interpreta el ser humano el ruido por la ventana se relaciona con un nexo de significados y con el mundo: “A diferencia de la causa, la cual sigue una regla, no hay nada semejante para la determinación de lo que sea un motivo. El carácter del motivo es que me mueve, que interpela al ser humano. En el motivo hay evidentemente algo que es y que me interpela; comprensión, estar-abierto para un determinado nexo de significados y de mundo” (Heidegger, 2013, p. 53).

<sup>11</sup> En las lecciones del 1929/30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger señala que el modo de ser del animal es un conducirse (*sich benehmen*) por los impulsos que le son propios, pues el animal no puede acceder al ente con



motivos (*Beweggründe*) que, en este caso, se entienden como solicitudes (*Beanspruchungen*) de un mundo que nos confiere cargas al estar abiertos al ser. Pensemos, por ejemplo, en el llanto de un niño pequeño, que podría interpelarnos como un ruido molesto, o bien, como algo que nos evoca nostalgia al recordarnos nuestra infancia. En este sentido, la manera en que el ser humano es requerido por estas solicitudes no es solo al modo de un simple estímulo, sino que se relaciona con su *ser-en-el-mundo* fáctico y con su contexto de significado. El ser humano como *Dasein* se encuentra ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro, “el entre” que le permite escuchar y responder a tales solicitudes, que en definitiva se presentan como cargas que preservan la vida del *Dasein*. En este sentido, el estrés es considerado como un *existencial* porque es concebido como un modo particular según el cual la *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*) puede abrir y habitar su mundo. De esta manera, el estrés se entiende aquí como una posibilidad originaria de la *ex-sistencia*, ya que nuestro existir como *Dasein* consiste en estar siempre relacionados con algo en un campo abierto de posibilidades. En resumen, el estrés considerado como posibilidad originaria de la *ex-sistencia* pertenece a nuestra vida y nos permite vivir, esto es, *dejarnos decir algo* por aquello que entra en nuestro campo de relaciones y por lo que estamos relacionados.

#### 4. Las contribuciones de Heidegger a la medicina

Históricamente, la relación entre la filosofía de Heidegger y la medicina se puede ver reflejada en la enorme influencia que ejerció su pensamiento en el campo de la psiquiatría, especialmente a partir de los trabajos realizados por Medard Boss y el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger. En este sentido, la recepción que hizo Boss de la obra heideggeriana parecía ser la forma más aceptada por el filósofo alemán de entender cómo la psicología podía dialogar con la analítica del *Dasein* (cfr. Askay, 2006, p. 182). No es al azar que Heidegger haya decidido, finalmente, aceptar a Boss como discípulo, además de organizar

---

independencia de él al estar preso por su anillo circundante (*Umring*), o, dicho de otro modo, el animal no es capaz de existir fuera de su medio, mientras que el modo de ser del ser humano como *Dasein* es un comportarse (*sich verhalten*), ya que se encuentra abierto para el darse libre de los entes y es capaz de relacionarse con los entes en su conjunto o de modo completo. Solo el ser humano como *Dasein* accede al ente en cuanto ente que es (cfr. Heidegger, 2007).

los encuentros en Zollikon y colaborar en la corrección de la obra fundamental del psiquiatra.

Por una parte, Boss va a encontrar en el pensamiento heideggeriano y en la analítica del *Dasein* una novedosa forma de comprender el existir humano en su facticidad y una nueva fundamentación para la psicología y la comprensión de las patologías mentales. Por otro lado, Binswanger, influenciado por la fenomenología de Husserl y la filosofía de la existencia de Heidegger, recurre a la terminología existencial introducida por este en *Ser y tiempo* para aplicarla al campo de la psicoterapia y a la comprensión de las enfermedades psíquicas. Heidegger critica dicho proceder en sus diálogos con Boss, ya que, para él, el análisis psiquiátrico del *Dasein* (*Daseinsanalyse*) desarrollado por Binswanger confunde discernimientos ontológicos con cosas ónticas y desconoce la relación entre ontología fundamental y ontología regional, que subyace en la base de toda ciencia, como la psiquiatría (cfr. Heidegger, 2013, pp. 279 y 331).

Si bien tanto Boss como Binswanger representan solo dos antecedentes puntuales en los que el pensamiento de Heidegger es adoptado en diferentes configuraciones en la psicología y en la psiquiatría, el pensamiento heideggeriano se difundirá en países como Francia a partir de la investigación psiquiátrica abierta por el trabajo de Binswanger, recepcionado y difundido por autores como Maldiney (cfr. Dastur y Cabestan, 2011), al mismo tiempo que en Suiza surgirá una corriente terapéutica *daseinsanalítica* (*therapeutische Daseinsanalyse*) de mano de los discípulos de Boss, como fue Gion Condrau.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Para una recepción más contemporánea del pensamiento de Heidegger en la medicina, se pueden ver los trabajos de los filósofos Fredrik Svenaeus (2011) y Kevin Aho (2018). Por un lado, Svenaeus desarrolla una concepción de la enfermedad utilizando en gran parte la terminología y los conceptos heideggerianos. Para Svenaeus, el objetivo de la medicina es promover y restaurar la salud, y propone entender la salud como una forma de “sentirse en casa” (*Zuhause-sein*) y la enfermedad como una situación en la que el sujeto deja de sentirse en casa (*Nichtzuhause-sein*). Para establecer esta relación, Svenaeus se vale de los conceptos de *Ser y tiempo* y de la concepción de la salud de Gadamer. Por otro lado, Aho recurre al enfoque de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y a sus planteamientos del cuerpo en los *Seminarios de Zollikon* para manifestar la importancia de la vivencia subjetiva de la enfermedad y situar esta experiencia en el contexto del mundo de la vida del paciente.

Ahora bien, ¿por qué es relevante la filosofía de Heidegger para la medicina?, ¿qué presupuestos descansan en los planteamientos de Heidegger que pueden contribuir a la autocomprensión de la medicina y la psiquiatría?, ¿en qué puede contribuir el pensamiento de Heidegger a la praxis médica y psiquiátrica?

a) En primer lugar, hay que señalar que Heidegger piensa al ser humano desde la *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*), en oposición a la hora de concebir al ser humano en la psicología como presencia objetiva (*Vorhandensein*): “Hasta hoy, la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto en un sentido amplio, como algo que está-ahí, como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano” (Heidegger, 2013, p. 235). Para Heidegger, el ser humano como *Dasein* no se encuentra en el espacio al modo en que están los objetos, porque el existir humano se caracteriza por su apertura al ser, por su comprensión de ser y por estar abierto a un ámbito de posibilidades y significados en el que comparecen las cosas que le son dadas. Dicho de otro modo, Heidegger piensa la existencia humana como una estructura relacional, es decir, que el ser humano como *Dasein* ya se encuentra dispuesto en una relación con el mundo en el que habita, o, más precisamente, que el ser humano es *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-Sein*). En este sentido, el existir humano como *Dasein* tiene un carácter inherentemente intersubjetivo, porque el ser humano siempre se encuentra en relación con los otros *Dasein* y con los entes del mundo. Por tanto, la descripción de Heidegger del ser humano como *Dasein* implica un cambio de paradigma que busca superar la clásica relación sujeto-objeto que se ha desarrollado en la psiquiatría y en la psicología de corte más positivista.

b) En los seminarios, Heidegger será categórico en señalar que el ayudar médico siempre se trata del existir y no del funcionar de algo (cfr. Heidegger, 2013, p. 241). Con esta indicación, Heidegger busca evidenciar que la actividad del médico consiste en curar al ser humano existente como *Dasein* y no a un organismo biológico despojado de cualquier rasgo de intencionalidad o subjetividad. De hecho, Heidegger insiste en que, a pesar de que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano como un organismo biológico desde la visión de las ciencias naturales, esto no prueba en modo alguno que en eso orgánico resida la esencia del ser humano (cfr. Heidegger, 2000a, p. 28). Para Heidegger, el ser humano es más que un organismo biológico que responde pasivamente a los estímulos del exterior. Lo propio del

ser humano es un encontrarse abierto para el darse libre de los entes del mundo por su constitución fundamental como *Dasein* (cfr. Lagos Berríos, 2020, p. 12). El ser humano como *Dasein* está, precisamente, involucrado en la comprensión del significado del mundo en el que se encuentra. Esto no significa que Heidegger niegue el hecho de que el ser humano es un organismo biológico, sino que apunta a que el ser humano, como *Dasein*, no puede ser comprendido del todo dentro de un marco naturalista.

c) De lo anterior se desprende que el estado de salud y enfermedad del ser humano no puede ser entendido exclusivamente en términos de una disfunción mecánica o una falla anatomofisiológica. Heidegger señalará, acerca del enfermar, lo siguiente: “toda cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de poder vivir” (Heidegger, 2013, p. 241). Heidegger no piensa la enfermedad desde el punto de vista de la disfunción orgánica y médica objetiva, sino más bien en términos existenciales u ontológicos.<sup>13</sup> Para Heidegger, el estado de enfermedad se relaciona con una pérdida de libertad, que impide realizar las posibilidades de vida del *Dasein*. Cuando Heidegger se refiere a las posibilidades del *Dasein* no está hablando de las posibilidades de un sujeto concreto en sentido óntico, sino del comportarse (entendido a partir del análisis del *Dasein*) en relación con mantenerse en y en medio de algo, soportar la patencia del ente (cfr. Heidegger, 2013, p. 289). Heidegger interpreta la libertad, esto es, el ser-libre, como el estar abierto para la presencia o la interpelación de los entes que se dirigen al *Dasein*. En este sentido, la pérdida de libertad que se produce en la enfermedad corresponde para Heidegger a una privación o limitación de la capacidad que posee el *Dasein* para responder a las solicitudes de los entes del mundo. Esta forma de concebir la enfermedad explica por qué Heidegger luego dirá en los seminarios que la falta de contacto que

---

<sup>13</sup> Aurenque y Jaran (2018), en su artículo, desarrollan una concepción de la enfermedad siguiendo las indicaciones que Heidegger dejó inconclusas en *Ser y tiempo*, y piensan la enfermedad como un fenómeno existencial (*existenzial* y no *existenziell*), esto es, la enfermedad como un acontecimiento que determina por completo la existencia humana y que está ligada de forma estructural al *Dasein*. La enfermedad, en el fondo, se presenta al modo de una estructura ontológica o existencial análoga, por ejemplo, al fenómeno de la muerte que Heidegger interpreta en *Ser y tiempo* en términos ontológicos y no biológicos.

se constata en la esquizofrenia es una privación del mencionado carácter abierto del *Dasein* para la presencia del ente (cfr. Heidegger, 2013, p. 127).

d) Entre los temas relevantes que podemos encontrar en los *Seminarios de Zollikon* destaca el planteamiento de Heidegger del cuerpo, ya gestado a partir de sus lecturas de Nietzsche en 1939. En este contexto, Heidegger explica lo siguiente: “El fenómeno del cuerpo [*Leibphänomen*], como tal, está máximamente encubierto para los médicos, porque se ocupan sólo del cuerpo, reinterpretrándolo como función corporal” (Heidegger, 2013, p. 274). Para Heidegger, el cuerpo ha sido malinterpretado como función corporal, es decir, que ha sido investigado solo desde su dimensión física y anátomo-fisiológica sin considerar, por ejemplo, su aspecto intencional, individual e intersubjetivo. Por esto, Heidegger va a rechazar la interpretación mecanicista del cuerpo fundada en Descartes, que lo entiende como presencia objetiva y extensión espaciotemporal, ya que, para él, lo fundamental radica en que no tenemos un cuerpo, sino que somos corporales (cfr. Heidegger, 2000b, p. 102). Desde la visión fenomenológica de Heidegger, el cuerpo no se limita a ser un objeto físico sometido a leyes mecánicas o una máquina sofisticada, porque el cuerpo (*Leib*) tiene un significado vital u ontológico al pertenecer a la existencia humana (*Dasein*); le corresponde abrir mundo para habitarlo. El cuerpo está dotado de intencionalidad y opera como un intermediario en nuestra relación con el mundo y con los otros seres humanos. De esta manera, el cuerpo acontece primariamente en nuestra relación corporal con el mundo y no en la mirada objetivante de un tercero. Como explica Heidegger, el cuerpo es en cada caso *mi cuerpo*, y este modo de ser es el mío (cfr. Heidegger, 2013, p. 147). Heidegger, al situarse en la dimensión ontológica del cuerpo (*Leib*) y no en la dimensión cósmica (*Körper*), rehabilita el saber tácito del cuerpo, esto es, el conjunto de interpretaciones y significados inscritos en nuestros cuerpos, en los que las dolencias o enfermedades solo tienen un sentido claro para nosotros al interior de nuestra historia de vida. En definitiva, lo que hace Heidegger es introducir la perspectiva en primera persona para abordar la enfermedad, ya que esta tiene un acceso privilegiado al estado de su propio cuerpo, y esta vivencia es, además, fundamental para orientar la praxis médica.

## Conclusiones

A modo de conclusión se sistematizan algunas ideas que se desprenden de la exposición anterior y que son relevantes para la discusión sobre la conceptualización del estrés y la pertinencia de un abordaje filosófico del fenómeno del estrés desde el pensamiento de Heidegger.

En primer lugar, como se expuso anteriormente, el estrés es un fenómeno complejo que ha sido abordado desde diferentes enfoques y modelos teóricos, lo que ha provocado una falta de precisión y claridad en la delimitación del concepto. Por esto, el concepto de “estrés” puede ser empleado tanto para referirse al estímulo externo (estresores) como a la respuesta fisiológica del organismo e incluso a la relación entre ambos (interacción organismo y medio). Lo anterior explica, en gran medida, que aún no exista una definición unívoca que sea universalmente aceptada del concepto de “estrés”, y que en las últimas tres décadas se haya producido un volumen considerable de investigaciones al respecto (cfr. Neufeld, 1989). Sin duda, el término “estrés” es de enorme relevancia para nuestra vida diaria, más en nuestra sociedad actual, caracterizada por la auto-exigencia, la autoexplotación y la productividad. Hans Selye llegó incluso a llamar a nuestra época la “época del estrés” (1993, p. 7).

En este contexto, se propuso recurrir al pensamiento de Heidegger para plantear un abordaje filosófico del tema en cuestión. Desde la interpretación fenomenológica de Heidegger, el estrés del mundo se presenta en forma de solicitudes (*Beanspruchung*) que reclaman constantemente nuestra respuesta. Estas solicitudes provienen de las personas con las que nos relacionamos (los amigos que nos solicitan hacer algo por ellos de vez en cuando) o de los entes del mundo que reclaman nuestra atención (los informes del trabajo, el libro que falta por leer, las piedras del camino, etcétera). En este sentido, los entes del mundo se manifiestan como solicitudes y no como estímulos (al modo del animal), puesto que el ser humano como *Dasein* se encuentra abierto para sentirse libre de los entes en cuanto habita en el claro (*Lichtung*) del ser. El ser humano, al poseer el lenguaje, puede hacer visible o dejar aparecer estas solicitudes que se dirigen a nosotros, utilizando el mismo lenguaje por el cual podemos identificarlas. Esto explica que, para Heidegger, el estrés pertenezca a la constitución de la existencia humana debido a la comprensión del ser y del lenguaje (cfr. Heidegger,

2013, p. 222). El estrés así entendido, como esta posibilidad originaria de la *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*) a la que le corresponde abrir mundo y que está relacionada con los entes que interpelan, forma parte necesaria de la vida para mantener las relaciones extáticas del *Dasein* con los entes del mundo.

Heidegger señala no solo lo obvio, que el estrés es parte de la vida ya que permite conservarla, sino algo más significativo, a saber, que el estrés aumenta la intensidad y el color de la vida, porque, en nuestra apertura originaria al ser, expande y diversifica nuestras propias posibilidades de ser. El estrés, entonces, entendido fenomenológicamente, es la carga (*Belastung*) de nuestra libertad, pues la apertura propia del *poder-ser* (*Sein-können*) del *Dasein* se presenta también como una carga, la carga de su libertad, que lo agobia al ser entregado a su propia responsabilidad.

El análisis que Heidegger hace del estrés a lo largo de los seminarios no es de ninguna manera científico o biológico, sino fenomenológico. Para Heidegger, el estrés como carga (*Belastung*) pertenece a la estructura ontológica del *Dasein*; es en términos de *Ser y tiempo* un *existencial*. La *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*), al encontrarse abierta para la interpelación de los entes, permite que el *Dasein* sea concernido por las solicitudes de los entes que se presentan en forma apremiante (como cargas) en su mundo. Pero esta manera en que los entes del mundo se manifiestan al *Dasein* en cuanto solicitudes o exigencias le corresponde solo al *Dasein* por encontrarse en medio del claro del ser y abierto para la presencia del ente. La interpretación fenomenológica del estrés de Heidegger se distancia de las explicaciones fisiológicas del estrés, que equiparan al ser humano al animal.

Estos enfoques, que consideran al estrés como condicional ambiental o respuesta fisiológica del organismo, no permiten entender el estrés como algo fundamentalmente distinto en el hombre y el animal. Este aspecto es fundamental para Heidegger, puesto que el modo de ser del ser humano como *Dasein* y el modo de ser del animal están separados por un abismo infranqueable (cfr. Heidegger, 2000a, p. 31). De esta manera, la vivencia del estrés que tiene el ser humano debe ser vista desde la apertura de la *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*), que se traduce en las solicitudes de los entes (ya sea como carga o descarga), y que no puede ser análoga a la experiencia del estrés del animal que está cautivo de su ambiente y que responde solo a estímulos. El ser humano, inclusive, puede sentir estrés por una solicitud o requerimiento inexistente (algún suceso que imagine o una tarea futura), situación que no ocurre con el animal.

El estrés como carga (*Belastung*), desde la interpretación ontológica-existencial de Heidegger, es una forma fundamental de ser propia del ser humano como *Dasein*. Este modo de ser pertenece a las estructuras ontológicas existenciales del *Dasein*. El ser humano siempre ha existido con esta carga que, en cierto modo, es el precio de su libertad y lo que le permite conservar la vida. El estrés como carga (*Belastung*) nunca debe interpretarse en función de un vínculo causal que, de acuerdo con el esquema interpretativo tradicional, considera el estrés excesivo causante de enfermedad. El vínculo fenomenológico entre el estrés y la enfermedad debe buscarse en la forma en que se interrelacionan las solicitudes de los entes y el corresponder del *Dasein* (no estímulos y respuestas), en la que el estrés puede entenderse como perteneciente al ejercicio del mismo círculo hermenéutico del *Dasein*.

Ahora bien, es posible establecer algunas similitudes y puntos en común entre el *modelo transaccional* de Lazarus y Folkman (1986) y la forma en que Heidegger entiende el estrés, desde el plano ontológico y no óntico. Como fue explicado anteriormente, este enfoque de la psicología cognitiva concibe el estrés como un proceso relacional entre el individuo y su medio ambiente, que es evaluado por este como amenazante. En este enfoque, la persona adquiere un rol esencial en el proceso, ya que el estrés se produce a partir de la evaluación cognitiva que hace el sujeto al mediar entre los factores internos y los agentes externos. Igualmente, en la interpretación heideggeriana del estrés, el ser humano como *Dasein* posee un rol protagónico en cuanto se encuentra involucrado en este círculo hermenéutico en el cual es solicitado por los entes y al que tiene que corresponder necesariamente al estar siempre abierto al ser. En ambos casos, tanto en la visión heideggeriana como en el modelo de Lazarus y Folkman, el estrés se entiende más como un proceso relacional (o ejercicio hermenéutico) entre el ser humano y el medio ambiente que como respuesta fisiológica o un agente ambiental.

En suma, analizar el estrés desde una perspectiva filosófica como la de Heidegger nos permite tener un enfoque más amplio del fenómeno en cuestión para desmarcarnos de la clásica conceptualización científica del estrés como estímulo-respuesta y del enfoque de la psicología cognitiva. De este modo, se planteó comprender el fenómeno del estrés en su dimensión ontológica como una posibilidad originaria de la existencia humana (*Dasein*), que determina por completo nuestro *ser-en-el-mundo*. La investigación, finalmente, permitió mostrar cómo el pensamiento de



Heidegger puede ser productivo para dialogar y abordar problemáticas propias de otras ciencias o disciplinas, como la psiquiatría y la psicología.

## Bibliografía

- Aho, K. (2018). *Existential Medicine: Essays on Health and Illness*. Rowman & Littlefield.
- Askay, R. R. (1999). Heidegger, the Body, and the French philosophers. *Continental Philosophy Review*, 32(1), 29-35. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1026403028258>.
- (2006). La filosofía de Heidegger y sus implicaciones para la psicología: Freud y el psicoanálisis existencial. H. Jordán y J. F. Jordán (trads.). *Gaceta Universitaria*, 2, 178-186.
- Aurenque Stephan, D. y Jaran Duquette, F. (2018). La enfermedad como rasgo humano. Hacia una consideración de la enfermedad en cuanto fenómeno existencial. *Alpha*, 47, 161-176. DOI: <https://doi.org/10.32735/s0718-220120180004700172>.
- Barraza, A. (2007). El campo de estudio del estrés: del Programa de Investigación Estímulo-Respuesta al Programa de Investigación Persona-Entorno. *Revista Internacional de Psicología*, 8(2), 1-30. DOI: <https://doi.org/10.33670/18181023.v8i02.48>.
- Bértola, D. (2010). Hans Selye y sus ratas estresadas. *Medicina Universitaria*, 12(47), 142-143. URL: <http://eprints.uanl.mx/id/eprint/8451>.
- Caillagua Calero, R. D. C. y Untuña Soria, A. M. (2012). *Elaboración de un manual de técnicas y terapias preventivas para tratar el estrés laboral en las secretarías de la Universidad Técnica de Cotopaxi en el período académico 2011-2012*. [Tesis de licenciatura]. Universidad Técnica de Cotopaxi.
- Cannon, W. B. (1935). Stresses and Strains of Homeostasis. *The American Journal of the Medical Sciences*, 189(1), 13-14. DOI: <https://doi.org/10.1097/00000441-193501000-00001>.
- Clavete, E. y Villa, A. (1997). Programa “Deusto 14-16”. II. *Evaluación e intervención en el estrés docente*. Mensajero.
- Christian, P. y Lolas, F. (1985). The Stress Concept as a Problem for a ‘Theoretical Pathology’. *Social Science & Medicine*, 21(12), 1363-1365. DOI: [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(85\)90444-7](https://doi.org/10.1016/0277-9536(85)90444-7).
- Dastur, F. y Cabestan, P. (2011). *Daseinsanalyse*. Vrin.
- Fisher, S. (1986). *Stress and Strategy*. Lawrence Erlbaum Associates.
- Han, B. C. (2017). *La sociedad del cansancio: Segunda edición ampliada*. A. Saratxaga y A. Ciria (trads.). Herder.
- Heidegger, M. (1988). *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag.

- \_\_\_\_ (1997). *Estudios sobre mística medieval*. J. Muñoz (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2000a). *Carta sobre el humanismo*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2000b). *Nietzsche I*. J. L. Vermaal (trad.). Ediciones Destino.
- \_\_\_\_ (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. A. Ciria (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2013). *Seminarios de Zollikon*. A. Xolocotzi (trad.). Herder.
- \_\_\_\_ (2017). *Ser y tiempo*. J. Rivera (trad.). Universitaria.
- Herbert, J. (1997). Fortnightly Review: Stress, the Brain, and Mental Illness. *BMJ*, 315(7107), 530-535. DOI: <https://doi.org/10.1136/bmj.315.7107.530>.
- Hipócrates. (1983). *Tratados hipocráticos*. I. C. García, M. De Lara, J. López y B. Cabellos (trads.). Gredos.
- Holmes, T. H. y Rahe, R. H. (1967). The Social Readjustment Rating Scale. *Journal of Psychosomatic Research*, 11(2), 213–218. DOI: [https://doi.org/10.1016/0022-3999\(67\)90010-4](https://doi.org/10.1016/0022-3999(67)90010-4).
- Johnson, F. (2014). Cuerpo y método: el planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en *Zollikon Seminar*. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 63(155), 7-30. DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n155.32904>.
- Lagos Berríos, R. (2020). Heidegger y la cuestión del cuerpo en *Ser y tiempo*: buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del *Dasein*. *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 15, 1-16. DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-50652020000100203>.
- Lazarus, R. y Folkman, S. (1986). *Estrés y procesos cognitivos*. M. Zaplana (trad.). Martínez-Roca.
- López, J., Ortiz, T. y López, M. (1999). *Lecciones de psicología médica*. Masson.
- Maldonado, M. D. (2000). Programa de intervención cognitivo-conductual y de técnicas de relajación como método para prevenir la ansiedad y el estrés en alumnos universitarios de enfermería y mejorar el rendimiento académico. *Cuadernos de Medicina Psicosomática y Psiquiatría de Enlace*, 53, 43-57.
- Neufeld, R. W. J. (1989). Methodological aspects of laboratory studies of stress. En R. W. J. Neufeld (ed.), *Advances in the Investigation of Psychological Stress*. (pp. 71-132). Wiley.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. A. Froufe (trad.). EDAF.
- \_\_\_\_ (2003). *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.

- Orlandini, A. (1999). *El estrés, qué es y cómo evitarlo*. Fondo de Cultura Económica.
- Selye, H. (1936). A Syndrome Produced by Diverse Nocuous Agents. *Nature*, 138(3479), 32-32. DOI: <https://doi.org/10.1038/138032a0>.
- \_\_\_\_ (1976). *The Stress of Life*. McGraw Hill.
- \_\_\_\_ (1993). *History of the Stress Concept*. En L. Goldberger y S. Breznitz (eds.), *Handbook of Stress. Theoretical and Clinical Aspects*. The Free Press.
- Svenaesus, F. (2011). Illness as Unhomelike Being-In-The-World: Heidegger and the Phenomenology of Medicine. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 14(3), 333-343. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11019-010-9301-0>.
- Torrades, S. (2007). Estrés y *burn out*: definición y prevención. *Offarm: Farmacia y Sociedad*, 26(10), 104-107.
- Weiner, H. (1992). *Perturbing the Organism: The Biology of Stressful Experience*. University of Chicago Press.
- Xolocotzi Yáñez, A. (2008). Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon. *La Lámpara de Diógenes: Revista Semestral de filosofía*, 9(16), 7-23. URL: <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/7.pdf>.

<http://doi.org/10.21555/top.v640.1985>

# Between “Actuality”, “Upcoming” Philosophy and the “Origin”. Critical Borders in the Philosophies of Walter Benjamin and Theodor Adorno

## Entre la “actualidad”, la filosofía “venidera” y el “origen”: ribetes críticos en las filosofías de Walter Benjamin y Theodor Adorno

María Rita Moreno

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,  
Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales  
Argentina

[xmariaritamoreno@gmail.com](mailto:xmariaritamoreno@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

Recibido: 27 - 04 - 2020.

Aceptado: 15 - 09 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

In this article I analyze the connection between the concepts of “actuality”, “upcoming” and “origin” found in the early reflections of Walter Benjamin and Theodor W. Adorno to expose some of the defining borders of the transposition of criticisms made by both philosophers. Through the identification of “actuality” as a reflection on the conditions in which philosophy is legitimate, “upcoming” as a requisite for self-justification of philosophical knowledge, and “origin” as the claim of the historically unfinished, I show in what sense a critical horizon is recovered by Benjamin and Adorno as an inexorable exercise of philosophical praxis.

*Keywords:* actuality; upcoming philosophy; origin; critique; Walter Benjamin; Theodor Adorno.

### Resumen

En este artículo examino la vinculación entre los conceptos de “actualidad”, “venidero” y “origen”, presentes en las reflexiones tempranas de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, con el objetivo de exponer algunos de los ribetes definitorios de la transposición de la crítica efectuada por ambos filósofos. A partir de la determinación de “actualidad” como reflexión sobre las condiciones dentro de las cuales es legítima la filosofía, “venidero” como exigencia de autojustificación del conocimiento filosófico y “origen” como reclamo de lo históricamente inconcluso, muestro en qué sentido el horizonte crítico es recuperado por Benjamin y Adorno en cuanto ejercicio inexorable de la praxis filosófica.

*Palabras clave:* actualidad; filosofía venidera; origen; crítica; Walter Benjamin; Theodor Adorno.

## I

Cada uno de los estudios paradigmáticos de los orígenes históricos de la Escuela de Frankfurt indica la habilidad que tanto sus miembros como sus colaboradores tuvieron para hacer de la labor del Institut für Sozialforschung un espacio de trabajo independiente que propiciara las condiciones necesarias para interpretar novedosamente el complejo escenario europeo de principios de siglo XX.<sup>1</sup> No obstante, y aunque puedan evidenciarse las condiciones materiales y las causas externas que favorecieron el trabajo distintivo de estos pensadores, resulta relevante indagar de qué manera se articuló *ad intra*, es decir, teóricamente, la estrategia que posibilitó la novedad exegética de su peculiar perspectiva.

En el marco de tal cuestión, las filosofías de Theodor Adorno y Walter Benjamin destacan especialmente en su modo particularísimo de canalizar las inquietudes de la época. Entre el mecanicismo y el formalismo, y frente a diversas dificultades y señalamientos,<sup>2</sup> ambos pensadores destinaron sus esfuerzos a pergeñar una teoría capaz de

---

<sup>1</sup> Nos referimos, por ejemplo, a los clásicos estudios de Martin Jay (1974, p. 25) —quien afirma que los intelectuales asociados al Instituto de Investigación Social concibieron su acción como la revisión minuciosa de los fundamentos mismos de la teoría marxista frente a su crisis con el doble propósito de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura—, Susan Buck-Morss (2011, pp. 24-25) —quien ha expuesto la importancia de la peculiaridad de Frankfurt en cuanto ciudad secular, socialmente móvil, con activa vida cultural y una nueva universidad— o Rolf Wiggerhaus (2010, pp. 27-28) —quien asegura que el proyecto materialista frankfurtiano se vio favorecido por un conjunto de factores: la necesidad de una institucionalización de la discusión marxista y la riqueza disponible de la familia Weil, o la particularidad de Frankfurt en cuanto ciudad en la cual el mecenazgo de la gran burguesía hacia las instituciones pedagógicas de orientación social, político-social o económico-social gozaba de prestigio, entre otras cosas—.

<sup>2</sup> Muy esquemáticamente, podemos referir que al momento en que Benjamin y Adorno intervienen en la escena filosófica se detecta que, por un lado, ciertas expresiones del neopositivismo impugnaban directamente la pretensión de verdad del pensamiento filosófico y, con ello, la legitimidad de su existencia. Por otro lado, en cuanto a las derivas de la dialéctica incubada en el siglo XIX, las exigencias teóricas comenzaban a transmutar en el baldo mecanicista que los frankfurtianos denunciaron luego.

zanjar la peripecia implicada en la construcción de un materialismo histórico que hubiese aniquilado en su interior la idea de “progreso”. Sus respectivas formulaciones de una “dialéctica negativa” y una “dialéctica en suspenso”, por ejemplo, pueden ser leídas como la enfática apuesta en esa dirección.

Empero, la perspectiva cimentada entre los aportes benjaminianos y los adornianos logró implantar un estilo teórico singular no solo en la medida en que descifró los límites del pensamiento dialéctico que le precedía —impulsándolo hacia otras posibilidades de sí mismo—, sino que, aún más, tal logro se efectuó al interceptar la dialéctica histórica con la potencia de una teoría del conocimiento comandada por la crítica. En ese sentido, el intento por articular los fundamentos configuradores de la especificidad de la teoría crítica en las versiones de Adorno y Benjamin ha tenido que atender no solo al modo en que ambos filósofos modulan la dialéctica, sino, claro está, también a la manera en que ellos se apropian de la crítica y la alinean a los requerimientos históricos que la demandan.

Adorno y Benjamin afirman que la incidencia material de la filosofía en el escenario europeo del siglo XX depende directamente de mediar la interpretación dialéctica del despliegue histórico moderno con una crítica de su mismo proceder: en la medida en que “toda la historia de la filosofía es verdadera y realmente una historia de las críticas” (Adorno, 2015, p. 151), el pensamiento benjaminiano y adorniano interroga por la configuración del criticismo correspondiente a la “situación de modernidad”<sup>3</sup> (Jameson, 2004, p. 56) en que germina.

Sería incorrecto plantear una estricta congruencia entre las articulaciones de la crítica a cargo de uno y otro filósofo. No obstante, en sus escritos sí puede rastrearse cierta zona de interferencia reflexiva, esto es, una determinada convergencia en los problemas abordados y las temáticas priorizadas (Buck-Morss, 2011; Aguilera, 1991). Aún más, en ocasiones la contrastación entre los desarrollos adornianos y los benjaminianos constituyen el marco propicio para iluminar

---

<sup>3</sup> En su ensayo de una ontología del presente, Jameson refiere el “movimiento de una dialéctica de oposiciones hasta el surgimiento de un ‘fundamento’ o *Grund*” con la palabra “‘situación’, un término narrativo que intenta la cuadratura de este círculo en particular para mantener unidas dentro de sí sus características contradictorias de pertenencia e innovación” (2004, p. 56).

recíprocamente la densidad de uno y otro (cfr. Chitussi, 2020, p. 10). Tal es el caso de sus abordajes de la crítica en cuanto praxis filosófica contemporánea. Como consecuencia de ello, en este escrito me propongo examinar la vinculación entre los conceptos de “actualidad”, “venidero” y “origen” presentes en las reflexiones tempranas de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Sostengo que el análisis de este triángulo permite exponer de manera original ciertos ángulos de la mediación trabajada por ambos filósofos entre la estructura de la experiencia histórica y la estructura del conocimiento, nudo imprescindible al momento de abarcar la densidad de la teoría crítica gestada por ambos.

Cara a tal fin, focalizo el análisis en *La actualidad de la filosofía* (1931), de Theodor Adorno, y *Sobre el programa de una filosofía venidera* (1918), de Walter Benjamin, ya que en ambos textos (y en su diálogo con otros pasajes de sus obras, por supuesto) sus autores no solo examinan el devenir histórico de la filosofía en el reciente escenario contemporáneo de manera explícita, sino que, además y a partir de ello, definen tanto la necesidad de una impronta crítica en la praxis filosófica como, en simultáneo, el carácter específico de esa criticidad conforme a las demandas de tal escenario histórico. Ambos escritos pertenecen a las obras de juventud de sus autores y ambos exponen la inquietud adorniana y benjaminiana correspondiente a tal período intelectual, i. e. la importancia de redefinir la praxis racional mediante una cuidadosa teoría crítica del conocimiento. Por eso, la afinidad entre los conceptos de “actualidad”, “venidero” y “origen” surge objetivamente de los textos seleccionados: en el escrito adorniano, su autor refiere la importancia de las reflexiones benjaminianas sobre el origen para pensar la tarea insoslayable de la actualidad filosófica, problema que es —como esperamos mostrar— tratado por Benjamin al programar una filosofía del porvenir. En ese sentido, la indagación acerca de la triangulación de categorías con que hilvanan este asunto permitirá mostrar algunos de los ribetes definitorios de la transposición de la criticidad efectuada por ambos pensadores y, con ello, la recuperación de la crítica en cuanto ejercicio inexorable de la praxis filosófica.

## II

1931 constituye una fecha importante para el Instituto de Investigación Social: ese año se produjo la asunción de la dirección del Instituto por parte de Max Horkheimer y el ingreso de Theodor Adorno como profesor a la Facultad de Filosofía de Frankfurt. En ocasión de



ello, este último tuvo a su cargo el discurso inaugural, conocido como *La actualidad de la filosofía*. Esta disertación resulta de suma importancia porque pone en juego una de las categorías con las que se hilvana la insistencia en la crítica en cuanto la vía filosófica adecuada al escenario histórico que la suscita: “actualidad” (*Aktualität*). En esta conferencia, el filósofo esbozó un conciso diagnóstico de la situación de la filosofía alemana de su tiempo. El texto en cuestión inicia, de hecho, con la explicitación de una imposibilidad histórica que hubo de tornarse cardinal en el derrotero del filósofo:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón (1991, p. 73).

De esta manera, Adorno advierte que si hay algo que puede conformar el punto de partida de cualquier gesto que se pretenda filosófico es el hecho de que la totalidad no puede ya aparecer en el horizonte de su quehacer. Si la tragedia de la modernidad tardía “en el contexto de la gigantesca crisis cultural europea del pasaje entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX [...] tiene que ver con [...] el *desfonde* y la consiguiente fragmentación o ‘arruinamiento’ [...] de la cultura” (Grüner, 2016, p. 307), la disgregación total del orden de lo real como el punto de partida de la reflexión expresa que la vinculación entre razón y realidad se ha modificado y la identidad de sujeto y objeto pareciera ya no operar.

En función de ello, en primer lugar, Adorno rechaza expresamente las filosofías “actuales” que toman la totalidad como supuesto, culminación o estructura. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el filósofo avanza en la construcción de una perspectiva filosófica crítica que comienza a cobrar forma en función de un interrogante definido en torno al concepto de “actualidad”, el cual ataca el núcleo del desgarramiento de la identidad sujeto-objeto, razón-realidad.

Tanto para componer con rigor tal interrogación como para desovillar los fundamentos de la impugnación a las filosofías de la época, Adorno apela a la reciente historia de la filosofía. El filósofo reconstruye las

expresiones “actuales” del pensamiento filosófico citando los aportes del neokantismo de la escuela de Marburgo, la filosofía de la vida de Simmel, los aportes de Rickert e incluso los de Husserl y Max Scheler.<sup>4</sup> En este itinerario aparecen también los nombres de quienes de una u otra manera interpellaron con especial énfasis las reflexiones adornianas, Søren Kierkegaard y Martin Heidegger.

En las intervenciones de cada una de las filosofías por él citadas, Adorno lee diversas maniobras suscitadas con el objeto de franquear los límites que la filosofía había encontrado en las determinaciones puestas por el positivismo y el irracionalismo antecedentes. Según él entiende, estas estrategias esgrimen, cada una a su manera, un frente de lucha que brega por vehicular la racionalidad filosófica en cuanto el entendimiento profundo y riguroso de las estructuras del mundo y del sujeto. En este proceso, el discernimiento del andamiaje más íntimo de la realidad ha sido identificado, sin dudas, con los lineamientos de la filosofía heideggeriana. En la rápida reconstrucción histórica, Adorno sostiene que, si bien no todo pensamiento del escenario por él delimitado se reconoce necesariamente deudor del heideggeriano, ha sido empero la filosofía de Heidegger la que ha logrado consolidar la pregunta que domina todo el terreno de la filosofía contemporánea: el preguntar ontológico originario en cuanto el verdadero tema de una ontología fundamental.

Pero tal pregunta, calificada de radical y erigida en la tarea fundamental de la filosofía “actual”, instituye su carácter primordial en un supuesto que es preciso explicitar: preguntar por el ser implica tender un lazo de algún tipo entre él y la razón.<sup>5</sup> La pregunta por el ser,

---

<sup>4</sup> Aunque tácita, se detecta una discusión subterránea con el desarrollo lukacsiano del materialismo que hubo de sostenerse durante décadas: en *Historia y conciencia de clase*, un texto señero para los miembros de la incipiente teoría crítica, Lukács establece las deficiencias de la crítica kantiana en la “incapacidad del entendimiento para llegar a una totalidad sintética” (Robles, 2016, p. 116), razón por la cual afirma enfáticamente que “el conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social” (Lukács, 2013, p. 99).

<sup>5</sup> Si bien Heidegger admite cierta incomprendibilidad del “ser”, no obstante, afirma que “el hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la

dice Adorno, “da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea de lo existente” (1991, p. 74); por eso, en consecuencia, tal interrogación habilita el horizonte de la totalidad como vehículo del filosofar.

Si, conforme a lo enunciado en el inicio de su conferencia, las condiciones históricas planteadas por el inicio de siglo mostraban que la adecuación del pensamiento al ser como totalidad se había desintegrado, el recorrido por las diversas expresiones filosóficas patentiza para él que el problema radical que enfrenta la filosofía en la primera mitad del siglo XX es su propia aniquilación. Ante la insuficiencia para suturar la escisión entre el sujeto y el objeto, ante su incapacidad para transformar la situación contemporánea, la praxis filosófica se encuentra suspendida en la frontera que separa su vitalidad de la muerte. Por lo tanto, Adorno insiste en que la pregunta medular del quehacer filosófico del siglo XX se refiere a la estrategia determinante de la persistencia o la modificación de tal situación y no, en cambio, al ser.

Adorno deja en claro cómo se concreta la relación del ejercicio filosófico con la materialidad histórica que determina su urgencia: la condena a muerte del pensamiento filosófico se ejecuta cuando él eterniza la situación actual,<sup>6</sup> puesto que “hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía” (1991, p. 83). Tal expiración se ve maximizada al confrontar el fracaso filosófico con el éxito de las ciencias sociales:

---

fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término” (2007, p. 13).

<sup>6</sup> Resuena, por supuesto, la alusión al célebre pasaje de las *Tesis sobre Feuerbach* según el cual “[XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 2014, p. 61). Hay un diálogo tácito de Adorno con esta alocución, presente no solo en esta conferencia sino en otras obras también. Podrían señalarse, a modo de ejemplo, las primeras líneas de *Dialéctica negativa*, donde Adorno determina que “el juicio sumario de que [la filosofía] meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo” (2005, p. 15). Por cuestiones de espacio y con el propósito de priorizar el objetivo de nuestro escrito solo aludimos esta discusión, mucho más extensa.

Por ello es por lo que se considera con toda seriedad la posibilidad de la liquidación de la filosofía por las diversas ciencias particulares. ¿Son las ciencias una alternativa al ocaso de los sistemas filosóficos idealistas? ¿Pueden las ciencias en el mundo ya no cognoscible desde la razón idealista ofrecer un planteamiento alternativo a las preguntas clásicas de la teoría del conocimiento y la ontología? (Vidal Mayor, 2017, pp. 350-351).

En 1931, Max Horkheimer titula la lección inaugural del Instituto de Investigación Social *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social (Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung)*. Como se advierte, el tema de la actualidad de la filosofía está presente. Él establece en esta intervención lo que atraviesa el resto de su obra: que la relación entre filosofía y ciencias particulares se concibe “a partir de una dialéctica general de teoría y praxis: la filosofía como teoría y la ciencia como *praxis*” (Vidal Mayor, 2017, p. 356). Adorno, empero, no se identifica con esta formulación de Horkheimer (cfr. Aguilera, 1991, p. 29) y toma distancia de esta línea de trabajo ya en *La actualidad de la filosofía*. Para él, la filosofía misma es una praxis a la que le urge una transmutación.

El recorrido trazado por Adorno no es inocente, ya que el descubrimiento del supuesto implicado en la pregunta por el ser — la correlación entre ser y razón— permite diagramar la especificidad tanto de su análisis de la actualidad filosófica como de la vehiculización de la crítica en el marco de la modernidad tardía. Según su examen, el problema nuclear de la filosofía de la primera mitad del siglo XX anuncia la muerte del pensamiento filosófico. Ahora bien, mediante un gesto eminentemente dialéctico, Adorno empuja esta condición fúnebre hacia el extremo implicado en la “actualidad”:

La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretrejerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual (1991, pp. 82-83).

Adorno determina que la relevancia de la interrogación sobre la actualidad de la filosofía<sup>7</sup> radica en discernir qué significa que la filosofía sea actual, pues el preguntar por la actualidad no significa cuestionar meramente si la filosofía aún hoy tiene sentido. “Actualidad” no pretende señalar la reflexión sobre una vaga prescripción de la filosofía en el marco de la situación espiritual en general. Es decir, no alude a una potencial adjetivación de determinadas teorías en particular, ni siquiera de la filosofía en general. La condición de “actual” apunta, en cambio, al corazón mismo de la práctica filosófica en el epicentro del desgarramiento entre razón y realidad.

Preguntar por la actualidad de la filosofía significa interrogar “si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales” (1991, p. 83). “Actualidad” señala, consecuentemente, el índice de posibilidad de la filosofía, la cual se enfrenta en la primera mitad del siglo XX a la más cruda consecuencia de su concreción: en cuanto realidad histórica, no solo surge y deviene, sino que, aún más, está sujeta a su propia caducidad.<sup>8</sup> Es en relación

---

<sup>7</sup> Es importante decir que esta pregunta, concebida en la conferencia del 31, se mantuvo con vida durante todo el periplo teórico del filósofo. De hecho, pocos años antes de morir Adorno pronunció una disertación en enero de 1962 por la radio de Hessen a la que tituló *¿Para qué aún la filosofía?*, en la que sostiene todavía que “no sabemos si la filosofía, la actividad del espíritu mediante conceptos, todavía está en su tiempo; si no se ha quedado a la zaga de lo que tendría que pensar, del estado del mundo que se mueve hacia la catástrofe” (Adorno, 2009, p. 410).

<sup>8</sup> Este concepto, trabajado ampliamente por Walter Benjamin en su obra sobre el *Trauerspiel* (y que no abandonará en el resto de sus reflexiones), constituye un claro antecedente para Adorno. Él se halla en estrecha relación con el concepto de “historia natural”, objeto específico de otra de las conferencias pronunciadas por Adorno en la Kant-Gesellschaft por aquellos años: *La idea de historia natural*, de 1932. Brevemente, ‘caducidad’ refiere el carácter natural de la historia tanto como el carácter histórico de la naturaleza. La caducidad de los fenómenos históricos y la de los fenómenos naturales deja al descubierto la arbitrariedad de la invariabilidad adjudicada a una y otra esfera en las concepciones idealistas que las oponen sistemáticamente. Ignorar uno u otro extremo de cada concepto supone perder de vista su impronta dialéctica y, con ello, su negatividad crítica. Retomamos este aspecto de la reflexión benjaminiana y adorniana en los apartados finales de este artículo.

con esta dimensión de la praxis filosófica que Adorno fundamenta la dirección de su teoría crítica.

El énfasis en la transitoriedad de la filosofía en cuanto médula de la actualidad de la filosofía aleja la perspectiva adorniana de la actualización llevada a cabo por Horkheimer y la aproxima, en cambio, a las reflexiones que Walter Benjamin realiza sobre la filosofía crítica durante los años diez y veinte. De hecho, *La actualidad de la filosofía* puede considerarse “una variante de la introducción crítico cognoscitiva al *Origen del drama barroco alemán* (1928)” (Aguilera, 1991, p. 28). Por eso, la pregunta sobre la actualidad de la filosofía no puede ser comprendida como un interrogante de carácter retórico. Para desentrañar cabalmente lo inscripto en la interrogación constitutiva de la tarea irrecusable de la filosofía según indica Adorno, y antes de avanzar en su vía resolutive, se torna preciso comprender el germen de este cuestionamiento. El modo en que Adorno reinscribe la crítica en cuanto el talante filosófico apropiado en el marco de la modernidad tardía se desprende de su lectura del devenir histórico de la filosofía y la cuestión de su actualidad. Tal exégesis se nutre implícitamente de las reflexiones juveniles de Walter Benjamin.

### III

En el pensamiento benjaminiano puede identificarse una marcada presencia de disquisiciones en torno al tema de la actualidad (Neuburger, 2016). El *Libro de los pasajes*, por ejemplo, trabaja extensamente la moda como la zona de intercambio dialéctico entre lo actual y lo muerto. Esta dialéctica es abordada como el sustrato de la caducidad implicada en los objetos a la moda: solo porque los objetos son desde siempre perecederos, algunos de ellos pueden ser mostrados como más actuales que otros, pues lo más actual “es tal solo cuando surge en medio de lo más antiguo, pasado y acostumbrado” (Benjamin, 2005, p. 93 [B 1 a, 2]).

Ahora bien, la alusión a la muerte presente en este análisis del *Passagenwerk* “implica así la recusación de la noción de totalidad [...]. Implica también, por lo tanto, una concepción de la historia que incorpora lo fallido, lo fracasado, lo que no ha podido actualizarse” (Abadi y Espinosa, 2014, p. 180). La presencia de estos conceptos pone de manifiesto aquello que señalamos al inicio de este trabajo: que entre ellos se teje una zona problemática común en las filosofías juveniles de Adorno y Benjamin. De hecho, la inquietud acerca del entramado

actualidad-muerte se encuentra ya en *Sobre el programa de la filosofía venidera*, un escrito benjaminiano de 1918.<sup>9</sup>

En este trabajo aparecen apenas esbozados algunos de los núcleos teóricos más importantes de la filosofía de Walter Benjamin; empero, su relevancia en relación al objetivo que aquí perseguimos radica en el propósito central que enuncia: explicar por qué la tarea central de la filosofía venidera consiste en “extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos de gran futuro que sea capaz de crear, en relación al sistema kantiano” (Benjamin, 2001, p. 75).

Con ello se advierten desde el inicio algunas cosas. En primera instancia, lo evidente: que a Benjamin se le muestra como un problema filosófico el proceder mismo de la filosofía; de allí la necesidad de pensar en torno a las posibilidades contenidas en su futuro. En segundo lugar, lo tácito: que la filosofía precisa un viraje programático. Y este ha de acontecer al poner en contacto la filosofía “actual” con la potencia de la crítica; así, la filosofía del porvenir ha de definirse por el modo que ella tenga de encauzar la potencia del pensamiento gestado por Kant.

Dado que los aportes kantianos han sido tachados de configurar exponencialmente el idealismo ilustrado, la dirección que imprime Benjamin al futuro filosófico pareciera, en consecuencia, afinar el proyecto en una irresoluble ambivalencia: por un lado, afirma que el derrotero filosófico previo —en el que se incluyen los aportes kantianos y neokantianos— obligan a la praxis filosófica a consumir un viraje renovador; por otro lado, se afirma que tal viraje programático es posibilitado por la potencia contenida en el sistema crítico elaborado por Kant. Entonces, ¿cómo es posible vislumbrar un futuro diferente de la filosofía si se cita el pasado que ha sido señalado como una de las causas de su inmovilidad? Esto es, ¿cómo y “por qué salvar a Kant y condenar la Ilustración?” (Villacañas y García, 1996, p. 44).

El fundamento de la reflexión benjaminiana encuentra su explicitación en las primeras oraciones de este texto. Él, al igual que Adorno, repara en el panorama contemporáneo que le ofrece el desarrollo de la razón filosófica y descubre que de este emerge una urgencia ineludible, la de

---

<sup>9</sup> *Über der kommenden Philosophie* es un texto que Benjamin no publicó durante su vida; el manuscrito estuvo durante años en poder de Gershom Scholem. Gracias a la información por él brindada ha podido establecerse que el texto del que ahora nos ocupamos fue escrito en 1918.

la justificación del conocimiento. Dicho de otro modo, la lectura del escenario histórico-filosófico le enrostra a Benjamin que el conocimiento filosófico ya no resulta evidente en sí mismo, razón por la cual es relevante justificarlo en el sentido que enseñó Kant.

Si Adorno comenzó uno de sus textos clásicos afirmando que “ha llegado a ser obvio que ya no es obvio nada que tenga que ver con el arte” (2004, p. 9), Benjamin, algunas décadas antes, inicia *Sobre el programa de la filosofía venidera* con una constatación similar: el conocimiento filosófico ya no se justifica por sí mismo, esto es, su misma estructura no garantiza su patencia. El recurso a la filosofía kantiana se sostiene sobre esto, pues según su perspectiva, Platón y Kant representan dentro de la historia de la filosofía los paradigmas de filósofos abocados a la justificación del conocimiento: “ambos comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo” (Benjamin, 2001, p. 75).

El veredicto no podría ser más elocuente. Benjamin asevera que “la continuidad histórica [de la filosofía] asegurada por la integración al sistema kantiano es la única de decisivo alcance sistemático” (2001, p. 75). Como Adorno, él explicita la puesta en cuestión de la praxis filosófica germinada a partir de la lectura crítica del escenario circundante. Ante la constatación de la debilidad filosófica, el pensador sentencia la única posibilidad de mantenerla con vida en la apelación a la sistematicidad crítica de procedencia kantiana.

Ahora bien, lo que le atrae a Benjamin de este entramado sistemático no es la persistencia en la demarcación de los límites dentro de los cuales puede hacerse filosofía. Contrariamente, el recurso a Kant se establece, no con el afán de estrechar el terreno dentro del que la disciplina puede moverse con legitimidad, sino para determinar la revolución copernicana dentro del mismo pensamiento kantiano. Frente a los dictámenes paralizantes, la estrategia revitalizante consiste en efectuar la insurrección de la filosofía kantiana con los recursos que el mismo Kant proveyó. ¿Cómo? De acuerdo con Benjamin, el pensador oriundo de Königsberg estableció con el rigor característico de un sistema el enlace esencial capaz de establecer las líneas de un programa filosófico de largo alcance: Kant le hizo justicia a la “exigencia de profundidad” de la filosofía al identificarla con “la exigencia de justificación” (2001, p. 75).

Por eso Benjamin “insiste en que la filosofía debe continuar el camino de la crítica kantiana del conocimiento” (Abadi, 2015, p. 194). La crítica



en cuanto vector del quehacer filosófico es, según Benjamin, la pócima “actualizadora” del despliegue filosófico. En sus palabras:

La filosofía venidera deberá asumir como imperativo programático que, una vez purificada, esa teoría del conocimiento que Kant hizo necesaria e instaló como problema radical, no solo establezca un nuevo concepto de conocimiento, sino también uno de experiencia, conforme a la relación que Kant encontró entre ambos (Benjamin, 2001, p. 80).

En primer lugar, Kant es el pensador que configuró su filosofía desde la exigencia de una profundidad de la teoría. Es esto y no el rigor sistemático lo que define su aporte esencial a la historia de la filosofía. En todo caso, la redondez y la tersura del sistema son una consecuencia necesaria (dentro de los parámetros kantianos) de esa exigencia y no, a la inversa, su fundamento. Ella permitió ensanchar, densificar y refinar la razón filosófica al punto de efectuar el salto cualitativo a una segunda instancia, pues la exigencia de una profundidad en la teoría se traduce en la filosofía kantiana, según la lectura que de ella hace Benjamin, en el convencimiento de que el conocimiento debe ser sostenido por una justificación pura, la cual es definida como la tarea de autoconocimiento de la razón, a través de la cual establece sus fuentes, extensión y límites (Kant, 2010, p. 9).

El problema de la teoría del conocimiento kantiana asume dos problemas, el de la certeza del conocimiento duradero y el de la dignidad de una experiencia pasajera (Benjamin, 2001, pp. 75-76). Sobre lo primero zanja Benjamin la posibilidad contemporánea de la filosofía; sobre lo segundo, determina el rasgo más débil de la filosofía ilustrada. De allí la premura y la cautela a la hora de dirimir el vínculo preciso a establecer con ella. Como se dijo, la estrategia benjaminiana estriba en efectuar la sedición del pensamiento kantiano con los mismos medios suministrados por Kant. Así pues, Benjamin establece que la problemática relativa a la certeza del conocimiento duradero se constituye como el *organon* de la crítica.

De esta manera, entonces, comienzan a determinarse los vectores constitutivos del corazón de la teoría crítica temprana definida por la perspectiva filosófica de Adorno y Benjamin: el decurso histórico ha mostrado que el conocimiento filosófico no se justifica por sí mismo, sino que corre el riesgo de su liquidación. Ante la pregunta por la

actualidad de la filosofía, aparece la crítica como un vector mediante el cual conducir la praxis filosófica a su porvenir.

#### IV

En la conferencia de 1931, Adorno lleva a cabo un diagnóstico acerca de la racionalidad filosófica luego de haber analizado las expresiones con que ella se manifiesta a inicios del siglo XX: el devenir histórico de la praxis filosófica indica que la pregunta que configura su posibilidad venidera no es la que reflexiona sobre el ser sino, por el contrario, aquella que pone en cuestión la actualidad de la filosofía. Benjamin apuntala el diagnóstico adorniano retrotrayendo la lectura: a partir de su lectura de la época, él concluye también que, si el conocimiento filosófico pretende actualidad, debe volver a operar su justificación.

Frente a este panorama se comprende entonces por qué ambos filósofos encuentran en la crítica tierra fértil sobre la cual erigir la actualización de la filosofía. Claro que semejante tarea no es asumida unilineal ni homogéneamente. Por el contrario, tal perspectiva crítica no ignora que “es de vital importancia para la filosofía venidera reconocer y segregar los elementos del pensamiento kantiano para decidir cuáles deben ser conservados y protegidos, y cuáles desechados o reformulados” (Benjamin, 2001, p. 77). De lo que no cabe duda es que toda filosofía “venidera” depende de “actualizar” sus tareas en el modo de la crítica.

Esto porque, a pesar de la abstracción a la que sometió la experiencia, fue Immanuel Kant quien ligó la justificación del conocimiento a la instancia experiencial. Para desmontar la abstracción a la que fue sometida la experiencia en manos de la racionalidad ilustrada y lograr, consecuentemente, que la filosofía deje de repetir ese gesto idealista, es preciso retomar, no obstante, su configuración crítica. Ella le plantea a la tarea de “actualización” de la filosofía “venidera” no solo una exigencia fundamental, sino también las condiciones de su cristalización: “la propuesta de constitución de un concepto de experiencia más elevado, con fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano” (2001, p. 77).

Empieza a tornarse claro, en consecuencia, en qué sentido y bajo qué fundamentos Adorno y Benjamin configuran su particular perspectiva teórica mediante la irrecusable incorporación de la vertiente crítica de la filosofía. El primero de estos filósofos asocia la liquidación de la filosofía al decurso de su propia praxis en las inmediaciones de la

primera mitad del siglo XX: en la medida en que la lógica más avanzada —Adorno refiere a este respecto las contribuciones de Schlick, Carnap y Dubislav— “ha restringido exclusivamente a la experiencia todo conocimiento” (1991, p. 84), la filosofía se ha refugiado en “un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto a la verdad solo se ve superada por su inferioridad estética” (p. 84) —alusión tácita y sardónica al pensamiento heideggeriano—. Así, Adorno construye el periplo filosófico contemporáneo hasta lograr extraer de él la pregunta que marca la época: ¿es acaso actual la filosofía misma? Los elementos constituyentes de esta pregunta destacan tanto por lo que posibilitan en sus consecuencias como por lo supuesto en su formulación.

¿Qué elementos confluyeron para diseñar la posibilidad de enunciación de ese interrogante? Benjamin proporcionó algunos valiosísimos. Más de una década antes, el problema del presente filosófico se le había manifestado a él también. La clave que tiende el puente entre cada una de las maneras en que ambos filósofos se vieron interpelados radica en el tópico de la temporalidad. Tanto uno como otro pensador codifican su exégesis histórico-filosófica en el contenido semántico impreso entre “lo actual” y “lo venidero”, que aluden un tránsito filosófico decisivo que ordena la toma de ciertas decisiones teóricas. Entre ellas, la de mayor peso es la de combatir el idealismo (en sus variantes positivistas, logicistas, metafísicas, ontológicas, etc.) con la herramienta ilustrada por antonomasia:

Toda exigencia de incorporación a Kant depende de la convicción de que este sistema, que se encontró con una experiencia cuyo aspecto metafísico concurre con Mendelssohn y Garve, pero que creó y desarrolló una genial búsqueda de certeza y justificación del conocimiento, permita la aparición de una nueva y más elevada forma futura de experiencia (Benjamin, 2001, p. 77).

Así, la respuesta al problema de la actualidad filosófica —el asunto de si es posible algún tipo de adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas— parte de un fragmento de su respuesta. Es decir, lo que Adorno propone estatuir como la médula inquisitiva que corroe las prácticas filosóficas anquilosadas se configura gracias a los parantes benjaminianos. Benjamin anticipa una dialéctica ilustrada: si Adorno (junto con Max Horkheimer) declara en 1944 en el

prólogo de *Dialektik der Aufklärung* como la *petitio principii* de su planteo la afirmación según la cual “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (2007, p. 13), Benjamin, en su escrito de 1918, programa esta dirección del pensamiento filosófico al sostener que una filosofía venidera debe “crear sobre la base del sistema kantiano un concepto de conocimiento que corresponda a una experiencia para la cual el conocimiento sirve como doctrina” (2001, p. 84). Así, revolucionar la revolución copernicana mediante la crítica como estandarte se torna el programa desde el cual se hace posible diseñar una actualidad filosófica que exceda la instantaneidad del presente.

Ya en la temprana perspectiva benjaminiana, el tópico crítico de la labor teórica no ha de advenir como mero apéndice escurrizado y estratégico del quehacer teórico, sino, por el contrario, en cuanto demanda histórica que plantea el escenario sociopolítico a la filosofía. De allí que *Sobre el programa de la filosofía venidera* ensaye con osadía la discusión de un programa de investigación cuyo anclaje es el de la actualidad de aquello que siempre está por venir.

Pues, en definitiva, *eine kommende Philosophie* no es una filosofía que ha de advenir en bloque para, una vez llegada, detenerse en la inmovilidad taxativa y homogénea de un presente plegado sobre sí; *eine kommende Philosophie* señala una filosofía viniente, o sea, una filosofía que no cesa de venir, que llega todo el tiempo porque demanda constantemente ser rediseñada en las entrañas de una historia que, aunque no concluye su devenir, cristaliza en la menesterosidad de un programa a partir del cual empujar críticamente los vectores de ese movimiento.

En *La actualidad de la filosofía* se dejan ya ver los contornos de algunas ideas benjaminianas cuyo poder de atracción Theodor Adorno no pudo ni quiso resistir. Como Benjamin, él comprendió que el carácter programático funcionaba como tónico de la praxis filosófica de aquellos años. Como él también, Adorno asió la cuestión desde sus fundamentos: otra vez, como en 1918, el eco kantiano imponía su presencia al plantear la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía.

Repetimos: la pregunta “¿acaso la filosofía misma es en algún sentido actual?” encuentra su respuesta en la afirmación que declara que “la tarea central de la filosofía venidera es la de extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad [...] en relación con el sistema kantiano” (2001, p. 75). Esta ilación intertextual expresa el modo en que la voz kantiana fue pronunciada y traducida en la lengua de cada uno de los filósofos que nos ocupan.

Resulta pertinente al respecto acudir con ojo atento a un pasaje cardinal de la *Crítica de la razón pura*. En el prólogo de 1781, el primero, Immanuel Kant sostiene que:

[El] juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*. No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que se puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y los límites de la misma, todo ello a partir de principios (Kant, *KrV* A X-XII).

Omitiendo las características propias que atañen al universo kantiano *per se*, resulta oportuno abordar el pasaje citado enfatizando los hilos componentes de la trama que pretendemos mostrar. El filósofo ilustrado enuncia el objetivo de su proyecto en un desdoblamiento: por un lado, el programa crítico se asocia al autoconocimiento que la razón puede ejercer sobre sí misma; por otro, se identifica con la detección de los criterios determinantes de la legitimidad disciplinar. En el concepto de lo “venidero” Benjamin recoge la primera vertiente de la bifurcación; Adorno recoge la segunda en su manera de determinar la “actualidad”.

¿En qué consiste la crítica? Kant explica que “crítica” es la empresa destinada a decidir la posibilidad o imposibilidad de cierto quehacer filosófico. Adorno tuerce la pregunta y la reformula para implantarla en las inmediaciones del vapuleado siglo XX; él cuestiona la actualidad de la filosofía y, con ello, plantea el debate sobre la correspondencia real y legítima entre las cuestiones filosóficas y la capacidad de la filosofía de responderlas. Immanuel Kant establece que la “crítica” no se realiza sobre una otredad pasible de examinación, sino que constituye en simultáneo el ejercicio y el objeto de la reflexión. Benjamin persevera en

el gesto programático de una autoevaluación constante de la razón con el objetivo de desobstruir las arterias teóricas de la filosofía y bosquejar una futuridad auguradora.

## V

Así, dos de los filósofos que estuvieron directamente involucrados en la dirección teórica que singularizó al Instituto de Investigación social afincado en la Universidad de Frankfurt estatuyeron desde su juventud el criticismo como la base sólida de un pensamiento incisivo. Esta arista de peculiaridad que definió la irrupción del Instituto se consolidó algunos años después de su creación bajo el nombre de “teoría crítica”.<sup>10</sup>

Ahora bien, advertir de esta manera los eslabones determinantes del enfoque teórico que reconocemos en las filosofías de Benjamin y Adorno solo reimplanta la pregunta que ya formulamos: ¿de qué manera es viable para ambos reivindicar el proyecto kantiano y su matriz crítica sin caer en los vicios de la Ilustración? O, mejor dicho, ¿cómo vehiculizan la crítica en la obliteración del idealismo kantiano? Lo crítico se actualiza en la exigencia de autojustificación rigurosa del pensamiento filosófico y, con ello, actualiza en simultáneo la praxis filosófica en las inmediateces de la modernidad tardía; sin embargo, los modos en que debería ejecutarse tal proyecto no resultan evidentes en sí mismos.

Para comprender el camino que Adorno y Benjamin recorren para resolver lo planteado en las preguntas precedentes, resulta apropiado mencionar la clave desarrollada por ambos filósofos a la hora de interpretar el escenario sociohistórico que habitaban. Esta queda expresada en el fragmento N 3, 2 del *Libro de los pasajes*:

Hay que apartarse decididamente del concepto de “verdad atemporal”. Sin embargo, la verdad no es — como afirma el marxismo — únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto

---

<sup>10</sup> De hecho, a pesar de la divergencia previamente señalada, el célebre artículo de Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica* (de 1937), indica la configuración de la crítica aludiendo la dimensión temporal que hemos señalado con “actualidad” y “venidero” al establecer que “la pregunta acerca de qué es teoría de acuerdo con el estado actual de la ciencia [*heutigen Stand der Wissenschaft*] no parece ofrecer grandes dificultades” (1974, p. 223).

en lo conocido como en el conocedor. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2]).

Adorno, como Benjamin, insta vehementemente a alejarse del concepto de “verdad atemporal”: es que si “desde la época platónica hasta Kant la idea de verdad siguió siendo igual a la idea de lo que vale eterna y completamente” (2013, p. 53), una transposición de la crítica ha de operarse sabiendo que “no se trata de buscar la verdad en el tiempo o en oposición al tiempo, sino que la verdad misma tiene un núcleo temporal, esto es, que podríamos decir: el tiempo está en la verdad” (p. 53).

Ahora bien, en el despliegue del abordaje que Adorno hizo de la primera y Benjamin de la segunda, se han mostrado las funciones kantianas implicadas en cada una de ellas: “lo actual” en cuanto reflexión sobre las condiciones dentro de las cuales es legítima la filosofía y “lo venidero” en cuanto exigencia de autojustificación del conocimiento filosófico. Así, tales categorías temporales cristalizan en modos muy determinados de operarse la crítica. En consecuencia, la clave de lectura está determinada por la indagación del específico vínculo entre pensamiento y tiempo expresado en las categorías de “lo actual” y “lo venidero”.

## VI

Podría afirmarse que la relación previamente aludida entre verdad y tiempo no se delimita en el pensamiento de Adorno y Benjamin de manera taxativa. En sintonía con la discusión contra la filosofía de la historia hegeliana que sostenía una ilación progresiva de las expresiones espirituales y se concebía a sí misma, dentro de tal trama, como su culminación; Benjamin y Adorno practican un rodeo permanente en torno a esta delicada relación poliédrica. Cada una de sus obras constituye un nuevo intento por indagar algún aspecto concreto de ese objeto. Así pues, “lo actual”, “lo venidero” y “el núcleo temporal” son algunas de las puntas que asoman en la superficie de la densidad fundamental sobre la que se erigió la tarea crítica consumada por ambos, los pasos iniciáticos a partir de los cuales comienza a anunciarse la “teoría crítica”.

En cuanto germen de una variante determinada para encauzar las inquietudes filosóficas del siglo XX, se torna preciso avanzar en

la determinación de la “actualidad” filosófica y lo “venidero” de su programa crítico en relación con el “el núcleo temporal” de la verdad. Para ello, es imprescindible dirigir la atención al concepto de “origen”. No solo “Benjamin expresa concretamente la cercanía entre *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y la lección inaugural de Adorno” (Vidal Mayor, 2017, p. 361), sino que este último refiere explícitamente esta obra benjaminiana en el marco de su conferencia para indicar la dirección de una filosofía interpretativa capaz de “abrirse de golpe a la realidad” (1991, p. 97).

“Origen” es el concepto que pone en relación “lo actual” y “lo venidero” de un programa filosófico con “el núcleo temporal” de lo conocido y el conocedor, como lo describe Benjamin. ¿Cuál es la señal temporal que brinda este concepto? Este aparece en el horizonte teórico de ambos pensadores en diversas ocasiones, la mayoría de ellas en la pluma de Walter Benjamin, quien, atravesado por las propuestas goetheanas de un *Urphänomen*,<sup>11</sup> incorporó el concepto como una de las expresiones más importantes de su filosofía de la historia.

Una de las apariciones indispensables del concepto es la del convoluto N del *Libro de los pasajes*. Este apartado, que ya había traído a colación con la cita referida al núcleo temporal de la verdad, es titulado *Teoría del conocimiento, teoría del progreso*. Tal rótulo marca la yuxtaposición en medio de la cual se define la criticidad específica encauzada por los conceptos de “actualidad” y de lo “venidero”: las condiciones de legitimación de la praxis filosófica tanto como la exigencia de su autojustificación se materializan en aquella intersección de dialéctica y crítica aludida al inicio de nuestro escrito.

La impronta histórico-dialéctica de la teoría del conocimiento kantiana asumida como la actualidad filosófica determinante de cualquier programa venidero desenrolla uno de sus pliegues clave en el concepto de “origen” tratado en este convoluto. En él expresa Benjamin que el trabajo de los pasajes consiste en una investigación del “origen” en la medida en que persigue determinar el origen de las formas y modificaciones de los pasajes parisinos y aprehenderlo en los hechos

---

<sup>11</sup> “Al estudiar la exposición de Simmel sobre el concepto de verdad en Goethe, vi claramente que mi concepto de origen en el libro sobre el drama barroco es una traslación estricta y apremiante de este concepto goethiano fundamental desde el terreno de la naturaleza a la historia” dice Benjamin (2005, p. 464 [N 2 a, 4]).



económicos (2005, p. 464 [N 2 a, 4]). Ahora bien, con ello no quiere decirse que estos hechos económicos deban ser comprendidos como las causas únicas del devenir histórico de los pasajes; esto porque lo originario, sostiene el filósofo, no puede ser abordado desde el punto de vista de la causalidad unidireccional si se pretende comprenderlo en la totalidad de su consistencia.

Por el contrario, lo definitorio de la calidad originaria de un fenómeno, según la propuesta benjaminiana, anida en la capacidad que habita en ellos mismos de dejar brotar desde sí, “en su propio desarrollo —despliegue estaría mejor dicho—, la serie de concretas formas históricas de los pasajes, del mismo modo que la hoja despliega a partir de sí misma toda la riqueza del mundo vegetal empírico” (2005, p. 464 [N 2 a, 4]). ¿Qué expresa esta críptica definición? Para responder a esta cuestión es preciso remontar el análisis a una obra antecesora —en muchos aspectos— del libro sobre los pasajes. Nos referimos a la tesis de habilitación de Benjamin, cuyo título se revela en este contexto también como altamente significativo: *El origen del Trauerspiel alemán*.

En este texto, dedicado a investigar ciertas características de las obras dramáticas del barroco alemán, Benjamin confecciona un sólido prólogo epistemocrítico. Estas palabras preliminares, una de las pocas ocasiones en las que el autor explica con lenguaje disciplinar y de manera sistemática algunos de los rasgos epistemológicos estructurantes de su teoría en general, ponen de manifiesto que, a la hora de pensar en clave estética la esencia concreta de determinadas obras de arte —el propósito expreso de *El origen del Trauerspiel alemán*—, la referencia a su participación dentro de la historia del arte es inevitable.

Ahora bien, está claro que esa referencia no sucede de una única manera. Benjamin analiza diversas perspectivas historiográficas y consigue demostrar que el abordaje de la historia del arte señala nítidamente una dificultad implicada en la modulación histórica amplia. Deteniéndose especialmente en el modo en que se identifican rasgos comunes de obras artísticas con el fin determinar estilos regulares y sucesivos dentro de una historia lineal, el filósofo indica la imbricación específica entre teoría del conocimiento y teoría histórica.

De allí que Benjamin juzgue prioritario explicitar cuáles son los fundamentos de la crítica del conocimiento supuesta en un pensamiento vinculado con la historia del arte. Uno de estos fundamentos irrecusables se halla en el concepto de “origen”, ya que él posibilita captar la unicidad específica de cada obra en el devenir grumoso de la historia.

Un pensamiento crítico que se las ve con la historia y pretende tratar los fenómenos históricos en su singularidad (o sea, sin someterlos a reglas generales prediseñadas anuladoras de su riqueza específica) encuentra en “origen” la posibilidad de abordar el complejo entramado verdad/tiempo en una lógica que excede y discute la mera linealidad —y, con ello, la configuración progresiva de la dinámica histórica—. Pues, si bien Benjamin no usa en este contexto el término “progreso”, queda claro que en esta obra, esbozada en 1916 y escrita en 1925, se consuma ya un anudamiento esencial explícito en el tomo N del *Libro de los pasajes* y desarrollado temáticamente en *Sobre el concepto de historia* (1940): en la noción de “origen” vibra el entrelazamiento entre crítica —en cuanto teoría del conocimiento— e historia —en cuanto discusión de una temporalidad lineal, progresiva y subsumidora—.

Ahora bien, ¿en qué sentido “origen” logra distanciarse de las operaciones lógicas tradicionales de la historiografía —tales como la inducción y la deducción (cfr. Benjamin, 2012, pp. 74-79)— y discernir, en consecuencia, otra posibilidad del conocimiento filosófico? Es decir, ¿de qué manera puede la noción de “origen” captar la especificidad de los hechos singulares y, no obstante, gozar del rasgo universal de la racionalidad? Aún más, ¿cómo queda evidenciada la alianza de criticidad e historia en semejante concepto?

“Origen” es la categoría a partir de la cual se logra vincular la unicidad de los fenómenos históricos con la repetición típica de cualquier tipo de procesos. Como Uwe Steiner ha mostrado, “origen” describe la estructura de una representación discontinuo-medial: “en una posición intermedia entre una definición puramente lógica y una puramente histórica, el ‘origen’ designa el modo de ‘representación y despliegue’ de una esencia [...] en la empiria” (2014, p. 291). ¿Qué quiere decir esto?

Este concepto, pese a ser una categoría totalmente histórica, no tiene nada en común con la génesis en la medida en que no refiere el devenir de lo surgido (*Entsprungenes*), sino antes bien el devenir y perecer de lo surgiente (*Entspringendes*) (cfr. Benjamin, 2012, p. 80). Tanto en español como en alemán, la diferencia entre lo que el participio pasado clausura y lo que la segunda opción abre resuena en la suspensión implicada en la sonoridad de la letra ene. Es la resonancia de ese movimiento lo que empuja lo surgiente a inscribirse dentro de la temporalidad en cuanto flujo del devenir.

Así, “origen” (*Ursprung*) dicta, según lo que propone Benjamin, un régimen de comprensión histórica cuyo “ritmo está abierto únicamente

a una doble comprensión” (2001, p. 80): las unidades constitutivas del discurso histórico germinan a partir de cierta afinidad entre dos tiempos, tanto entre lo sido y lo que no logró ser como entre la doble perspectiva de tiempo representado y del que representa (cfr. Bolle, 2014, p. 536). Dicho con mayor claridad, “origen” es un concepto a partir del cual abrir lo fáctico más allá de sí mismo para darle “actualidad”: un examen originario de la historia se ubica en el epicentro de la tensión entre lo acontecido —lo sido— y el sujeto que conoce. “Origen”, entonces, permite estructurar una relación distinta con lo ya sido; no lo toma como un *factum* acabado y cerrado, sino que lo hace aparecer como algo que desde sí mismo vincula, atrae una zona del presente.

Cuando Benjamin realiza una cavilación sostenida sobre los *Trauerspiele* advierte que esta no puede hacerse sin recurrir necesariamente al período reconocido como Barroco. Este recurso lo enfrenta a un hecho epistemológico patente: todo recorrido histórico sobre un pasado apunta a una selección. El pasado mismo, en cuanto concepto histórico, se constituye sobre la selección dada por el juego de la doble perspectiva de quien representa y del tiempo representado. Es este juego selectivo entre dos temporalidades el que torna necesaria para Benjamin la tarea de redefinir la relación entre presente y pasado en el concepto de “origen”. La estructura de comprensión histórica determinada por este concepto se asienta en el juego dialéctico cifrado en el binomio del que conoce y de lo conocido; por eso arremolina el compás de su doble comprensión en la “restauración, como restitución, por un lado y, justamente por eso, como algo inconcluso, inacabado, por otro” (Benjamin, 2012, p. 80). El sujeto que conoce es convocado por un hecho pasado que, en lugar de presentarse como *factum* acabado, requiere ser restaurado en cuanto restituido como materia histórica actual.

Este es el marco dentro del que se traman los vínculos entre “actualidad”, “lo venidero” y “origen” como conceptos de transposición crítica: si “el criticante y lo criticado son verdaderamente lo mismo” (Adorno, 2015, p. 151), y si el núcleo temporal está escondido tanto en lo conocido como en el conocedor, una filosofía venidera ha de diagramar la actualización de su praxis al reconfigurar su relación con la experiencia histórica mediante un abordaje originario de la misma. ¿Qué significa esto?

## VII

La complejización de la tarea crítica aportada por la noción de “origen” radica en su insistencia en el perecer. Si lo actual y lo venidero constituyen la respuesta a la constatación del deceso filosófico, lo original muestra que perecer, actualidad y porvenir no representan conceptos excluyentes entre sí ni de sí; por el contrario, el lazo histórico posibilitado por el concepto de origen, en la medida en que tiende un puente no causal entre dos tiempos diferentes, permite trazar una lógica distinta entre ellos. Lo originario comprende lo ya acontecido no en cuanto obturado, sino en cuanto fluyente hacia otras unidades temporales en las que resuena con cierta actualidad. Origen, entonces, comprende lo que suele concebirse como pasado en un sentido distinto al del hecho cerrado sobre sí mismo, descrito desde un sujeto que lo contempla desde un tiempo lejano.

Si de lo que se trata en la filosofía crítica es de autojustificar el ejercicio del conocer, debe justificarse, en consecuencia, el objeto en torno al cual se construye conocimiento. ¿Qué torna legítimo el discurrir teórico sobre un objeto del pasado? Lo que justifica semejante tarea es que aquello llamado pasado aún convoca. No es el sujeto contemporáneo el que arbitrariamente escoge elementos temporales, sino que el objeto conocido demanda ser actualizado. Es decir, el punto de contacto entre dos marcas históricas no acontece bajo el signo de lo fortuito ni de lo antojadizo, sino que, más precisamente, resulta objetivo y necesario en la medida en que algún aspecto del pasado devino inconcluso. Y solo porque permanece irresoluto es, en algún sentido, “actual”.

Así entonces, lo actual en cuanto redefinición de un programa venidero de la filosofía solo puede decidirse en su mediación dialéctica con lo ya acontecido que, a pesar de ser pasado, resuena aún hoy como convocante. La partícula *Ur* marca que lo contenido en el origen no está, precisamente, contenido, delimitado, terminado. Aquello ya acontecido hace entrar en tensión dos extremos de una historia (el “principio” en cuanto su primer momento; el momento pasado, y el “final” en cuanto el momento presente desde el que pensamos) a la vez que modifica el concepto de “historia” mismo. Pues lo histórico emerge en su verdad a partir del entramado complejo de historias plurales que discurren no solo en distintos momentos —previos y posteriores— sino también en distintas lógicas de ordenación de la temporalidad.

Lo que quiero resaltar es lo siguiente: el concepto de “origen” extrae la verdad del ámbito cerrado de lo fáctico; un examen originario de la historia apunta, por el contrario, al núcleo temporal en cuanto que representa el pasado como lo inacabado que vuelve. Ahora bien, este retorno de lo ya acontecido, de lo que ya pereció, lo que ha muerto, resulta aún convocante para el pensamiento filosófico porque reclama su actualidad: con ello, se cumple el programa de una filosofía venidera, pues el conocimiento se justifica a sí mismo al tiempo que complejiza el concepto de experiencia histórica.

Lo ya acontecido, entonces, dialoga con el presente, que se presume vivo, en el movimiento de restauración que demanda. En definitiva, “origen” es el concepto dialéctico en el que se juega tanto una posición histórica atravesada por la crítica del conocimiento como, en simultáneo, la exigencia de autojustificación de una razón horadada por el flujo histórico: lo inconcluso, lo inacabado se actualiza en el movimiento de una restauración venidera y una restitución programática.

Esa restauración implicada en la muerte de lo ya sido supone un salto (*Sprung*) entre los dos momentos, no una línea de continuidad. El trabajo del filósofo consiste, por lo tanto, en “arrancar [*heraussprengen*] del pasado aquel hecho inconcluso emparentado con el presente” (Bolle, 2014, p. 536). Y aquí resuena otra vez aquello dictaminado por Adorno en su conferencia de 1931 y por el mismo Benjamin en su escrito de 1918: la actualidad de la filosofía se halla íntimamente emparentada con su caducidad.

En la propuesta de los filósofos alemanes, el diálogo preciso entre lo original, lo venidero, lo actual y el núcleo temporal de la verdad encuentra en las figuras asociadas a lo caduco y ya acontecido (“muerte”, “ruina”, “decadencia” y “negatividad” son algunas de las categorías recurrentes en las filosofías de Adorno y Benjamin) la aleación que lo concentra: si la filosofía ha sido declarada en fase de riesgo vital, ello advierte que no se trata de la imposibilidad de hacer filosofía, sino de la demanda insoslayable de restaurar lo que la filosofía aún no ha logrado concluir.

Para explicar mejor esto, volvamos al convoluto N. Allí Benjamin reitera el profundo entrelazamiento de verdad y tiempo:

Se puede considerar como uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso. Precisamente aquí, el materialismo

histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino la actualización [*Sein Grundbegriff ist nicht Fortschritt sondern Aktualisierung*] (Benjamin, 2005, pp. 462- 463 [N 2, 2]).

Ahora, con el lenguaje de su adultez, Benjamin señala que la criticidad filosófica se concreta propiamente en la confección de un materialismo histórico que asume un doble ejercicio: derrocar la temporalidad lineal y causal supuesta en la idea de progreso, por un lado, y, por otro, erigir la actualización en cuanto disputa crítica de ese concepto. “Actualidad” es, según esto, la clave en la que se instaura la relación crítica con la muerte de la filosofía, mediante la cual su presente deja de ser apreciado progresivamente y comienza a ser pensado en función del reclamo emergente de su propia historia.

Así entonces, Adorno señala que la constatación de la muerte filosófica en manos de las teorías determinadas por la pregunta por el ser, configuradas sobre la forma de la totalidad, conducía a la pregunta por la actualidad de la filosofía. Benjamin codifica esa misma inquietud en su interrogación por la configuración sistemática de la filosofía del porvenir. Ambos encuentran la vía de solución en el gesto crítico demandante de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía cimentada en su exigencia de su autojustificación. Ahora bien, esa vía de solución no acontece en la apelación a la vía clara y certera, sino en su llamado a la latencia indefinida de lo ya acontecido en cuanto inconcluso.

¿Por qué la filosofía sigue siendo en algún sentido actual? ¿De dónde extrae ella el néctar crítico que la sostiene? El programa de una filosofía venidera transpone la criticidad en la dialéctica cernida entre lo ya acontecido y lo actual: tal como declara el famoso inicio de *Dialéctica negativa*, “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización” (Adorno, 2005, p. 15). La moderna historia de la filosofía revela su liquidación y, en ello, la teoría crítica benjaminiana y adorniana lee una tarea inconclusa que requiere redención. Esto es lo revelado para Theodor Adorno y Walter Benjamin por el discurrir histórico de la filosofía examinado a partir de la triangulación conceptual establecida entre la “actualidad” de la praxis filosófica, filosofía “venidera” y lectura “originaria” de la dialéctica histórica.

## Referencias

- Abadi, F. (2015). La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo. *Eikasia, Revista de Filosofía*, 67, 193-212. URL: <https://www.revistadefilosofia.org/67-09.pdf>.
- Abadi, F. y Espinosa, L. (2014). La noción de muerte en la estética temprana de Walter Benjamin. *ÁGORA. Papeles de Filosofía*, 33(2), 167-183. DOI: <https://doi.org/10.15304/ag.33.2.1917>.
- Adorno, T. (1991). Actualidad de la filosofía. En *Actualidad de la filosofía*. J. L. Arantegui Tamayo (trad.). (pp. 73- 102.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2004). *Teoría estética*. J. Navarro Pérez (trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2009). ¿Para qué aún la filosofía? En *Crítica de la cultura y la sociedad. II*. (pp. 401-414). J. Navarro Pérez (trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2013). *Introducción a la dialéctica*. M. Dimópulos (trad.). Eterna Cadencia.
- \_\_\_\_ (2015). *La Crítica de la razón pura de Kant*. F. J. Hernández y B. Herzog (trads.). Las Cuarenta.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. J. Chamorro Mielke (trad.). Akal.
- Aguilera, A. (1991). Lógica de la descomposición. En *Actualidad de la filosofía*. (pp. 9-70). J. L. Arantegui Tamayo (trad.). Paidós.
- Benjamin, W. (2001). Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Iluminaciones IV*. (pp. 75-84). R. J. Blatt Weinstein (trad.). Taurus.
- \_\_\_\_ (2005). *Libro de los Pasajes*. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero (trads.). Akal.
- \_\_\_\_ (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. C. Pivetta (trad.). Gorla.
- Bolle, W. (2014) Historia. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 527-590). M. Vedda (trad.). Las Cuarenta.
- Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. N. Rabotnikof Maskivker (trad.). Eterna Cadencia.
- Chitussi, B. (2020). *Imagen y mito. Un intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno precedido por Filosofía del sueño*. M. Ruvituso y C. Serratore (trads.). UNIPE Editorial Universitaria.

- Grüner, E. (2016). La tragedia de la cultura. Una “cuestión de época”. En E. Vernik y H. Borisonik (eds.), *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva*. (pp. 305-312). Universidad de Buenos Aires.
- Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica*. (pp. 223-271). E. Albizu y C. Luis (trads.). Amorrortu.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. H. Pons (trad.). Gedisa.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. J. C. Curutchet (trad.). Taurus.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Gredos.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En *Antología*. (pp. 59-61). H. Tarcus (ed.). P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- Neuburger, A. (2016). La historia en imágenes. Walter Benjamin y el concepto de actualidad. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 7(7), 186-201. URL: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1118>.
- Robles, G. M. (2016). *La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de La Plata. URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1204/te.1204.pdf>.
- Steiner, U. (2014). Crítica. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 241-304). M. Ferrari (trad.). Las Cuarenta.
- Vidal Mayor, V. (2017). La actualidad de la filosofía como interpretación materialista. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8(8-9), 348-366. URL: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1250>.
- Villacañás, J. L. y García, R. (1996). Walter Benjamin y Carl Schmitt: soberanía y Estado de Excepción. *Daimon. Revista de Filosofía*, 13, 41-60.
- Wiggerhaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. M. Romano Hassán (trad.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.





<http://doi.org/10.21555/top.v640.2012>

## Mimesis and Expression: The Dialectical Peculiarity of Art in Adorno

### Mímesis y expresión: la peculiaridad dialéctica del arte en Adorno

Antonio Gutiérrez-Pozo

Universidad de Sevilla

España

[agpozo@us.es](mailto:agpozo@us.es)

<https://orcid.org/0000-0003-4143-1854>

Recibido: 22 - 06 - 2020.

Aceptado: 17 - 10 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

The aim of this article is to show that, according to Theodor Adorno, art is knowledge, it has gnoseological relevance, and is linked to truth. While Adorno makes a radical separation and distinction between art and philosophy, at the same time he claims that they have a complementary and collaborative relationship. This relationship can only be grounded on the understanding of art as dialectics and estrangement from the real world. The dialectical link with concrete reality grounds two aesthetic concepts that characterize the peculiar way of thinking in art, namely, "mimesis" and "expression." After dealing with the mimetic-expressive condition of art, the article clarifies the complementary relationship between art and philosophy.

*Keywords:* art; dialectics; mimesis; expression; philosophy.

### Resumen

Este artículo muestra que, para Adorno, el arte es conocimiento, tiene importancia gnoseológica y está vinculado a la verdad. Mientras que Adorno hace una separación y distinción radical entre arte y filosofía, al mismo tiempo asegura que mantienen una relación de complementación y colaboración. Esta relación solo puede fundamentarse en la comprensión del arte como dialéctica y como extrañamiento del mundo real. Este vínculo dialéctico con la realidad concreta funda dos conceptos estéticos que caracterizan el modo peculiar de pensar en el arte, a saber, "mímesis" y "expresión". Después de tratar con la condición mimético-expresiva del arte, el artículo esclarece la relación de complementariedad entre el arte y la filosofía.

*Palabras clave:* arte; dialéctica; mímesis; expresión; filosofía.

## 1. Introducción

El objetivo de este trabajo es, fundamentalmente, comprender en qué consiste la singularidad esencial de naturaleza dialéctica del arte según Adorno. El desarrollo de esta comprensión nos permitirá entender que ese carácter dialéctico del arte se despliega en dos notas esenciales: mimesis y expresión. Solo una vez precisado que el pensar mimético-expresivo define esta peculiaridad dialéctica del arte se podrá acometer el segundo objetivo de este artículo: analizar la exacta relación de complementación que caracteriza al vínculo que Adorno establece entre arte y filosofía.

## 2. La trascendencia gnoseológica del arte: el nexo arte/filosofía

### 2.1. La superación hegeliana del arte por el concepto y la reflexión

Cuando Kant aseguró que “la facultad del juicio estético [*ästhetische Urteilkraft*] no aporta [*beiträgt*] nada al conocimiento de sus objetos [*Erkenntnis ihrer Gegenstände*]” y que, por tanto, “el juicio de gusto [*Geschmacksurteil*] es estético [*ästhetisch*]” y no un “juicio de conocimiento [*Erkenntnisurteil*]” (Kant, [1790] 1990, *Einleitung* VIII, § 1, pp. 32 y 39),<sup>1</sup> cedió toda la autoridad sobre el conocer y la verdad a la ciencia y abrió la puerta a la comprensión positivista del arte como una actividad gratuita y no necesaria para la existencia, como un juego que no desempeña ningún papel en la seriedad vital, una actividad, en suma, accesoria, secundaria e irrelevante ante la principalidad epistemológica de la ciencia (cfr. Vattimo, 1985, pp. 45-48). Spencer, al afirmar que “los sentimientos estéticos [*aesthetic sentiments*] se originan en el impulso de juego [*play-impulse*]” (Spencer, [1855] 1966, § 533, p. 693), representa una muestra ejemplar de esta perspectiva positivista. De acuerdo con esta naturaleza lúdica, el arte supone “la actividad suplementaria [*supplementary activity*] de las más elevadas facultades”, y por ello “se encuentra en armonía con aquellos sentimientos que exigen esferas de actividad superflua [*superfluous activity*]” (Spencer, [1855] 1966, § 533, p. 694; § 540 p. 714). No obstante, este carácter accesorio e innecesario

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones que aparecen en este trabajo están hechas por el propio autor.

del arte no le impide a Spencer negar la autonomía de la dimensión estética: “Las sensaciones y sentimientos estéticos [*aesthetic feelings and sentiments*] no son sensaciones y sentimientos que esencialmente difieran en su origen y naturaleza del resto” (Spencer, [1855] 1966, § 540, p. 712). Frente a esta posición positivista, Adorno enuncia la relevancia del arte, es decir, su trascendencia epistemológica, lo que en el fondo significa defender el vínculo capital entre el arte y la verdad y rechazar la reducción del arte a simple sentimiento lúdico, estético, esto es, a una experiencia con alcance meramente subjetivo y desprovista de anclaje en las cosas mismas. Adorno asegura que el arte es un “entramado [*Komplexion*] de la verdad” ([1969] 1984, p. 391). Ahora bien, explicar la defensa que hace Adorno del significado gnoseológico del arte y de su importancia veritativa solo puede consistir en precisar su comprensión de la peculiaridad de lo artístico, y para lograrlo es conveniente primero esclarecer la diferencia entre su postura y otras dos formas de entender la relevancia del arte con las que el propio Adorno entra en debate, en concreto, la de Hegel, por una parte, y la de Schelling y Heidegger, por otra.

Para Hegel el arte, como lugar de lo bello, consiste en la “manifestación sensible [*das sinnliche Scheinen*] de la Idea [*Idee*]”, lo que significa, dado que “la idea es lo verdadero [*das Wahre*] en y para sí” (Hegel, [1817-1831] 1986, § 213, p. 367), que el arte es el aparecer de la verdad. La comprensión hegeliana del nexo entre arte y verdad está indudablemente inspirada por la relación que Platón estableció entre el bien y la belleza. Así, del mismo modo que la belleza platónica no es el bien sino su aparecerse, el arte según Hegel no es la verdad *sensu stricto*, sino su manifestarse (cfr. Lear, 2006, p. 117). Hegel confirma que “el arte bello [*schöne Kunst*] es ante todo el arte verdadero [*wahrhafte Kunst*]” (Hegel, [1818-1829] 1986, p. 20). Decir que el arte es verdadero significa decir, según Hegel, que el arte, “situado en un círculo común [*gemeinschaftlichen Kreis*] con la religión y la filosofía, es solo un modo de llevar a la conciencia [*zum Bewußtsein bringen*] y expresar [*auszusprechen*] lo divino [*Göttliche*], los intereses [*Interessen*] más profundos del ser humano, las verdades más amplias [*umfassendsten*] del espíritu” (Hegel, [1818-1829] 1986, pp. 20-21). El arte es verdad, entonces, en cuanto desempeña su más elevada tarea: ser conciencia y expresión del espíritu, que es pensamiento. Pero tengamos presente que Hegel subraya que el arte, como aparecer sensible de la idea, realiza esa doble función en el plano sensible, y es por tanto en la sensibilidad donde manifiesta la verdad. Producto del

espíritu, es conciencia y expresión sensible del propio espíritu, que —repetimos— consiste en pensar. En el arte, el espíritu pensante sale de sí y se hace otro, se “sensibiliza”: “El arte está más cerca [*näher*] del espíritu y su pensamiento [*Denken*] que la simple naturaleza exterior sin espíritu [*äußere geistlose Natur*]; en los productos artísticos [*Kunstprodukten*], el espíritu trata con lo suyo [*Seinigen*]”, de manera que “las obras de arte no son pensamiento [*Gedanke*] ni concepto, sino un desarrollo [*Entwicklung*] del concepto desde sí mismo, un extrañamiento en lo sensible [*Entfremdung zum Sinnlichen*]” (Hegel, [1818-1829] 1986, pp. 27-28). En el arte, el espíritu pensante se extraña a sí mismo saliendo de sí, hacia lo sensible. No olvidemos este rasgo dialéctico de extrañamiento que, como veremos, será fundamental en la constitución de la esencia de lo artístico para la teoría estética adorniana.

Pero Hegel —y esto será lo que principalmente le reprochará Adorno— no se limita a afirmar esta nota esencial del espíritu de ser pensamiento que se extraña y se hace otro, algo sensible, en el arte; sino que, no pudiendo admitir quedarse en el momento del extrañamiento sensible y fiel a su filosofía de la identidad, añade a ese momento el de la autoconciencia, el autorreconocimiento, o sea, la vuelta del espíritu a su ser esencial como pensamiento. Al final, el espíritu tautológicamente vuelve a verse a sí mismo donde debía sin más experimentar lo otro. Así, añade Hegel, aunque las obras de arte no sean pensamiento conceptual, sino un extrañarse del espíritu en lo sensible:

[...] el poder del espíritu pensante [*Macht des denkenden Geistes*] reside no solo en captarse [*fassen*] a sí mismo en su propia forma peculiar [*eigentümliche Form*] como pensamiento, sino en reconocerse [*wiederzuerkennen*] a sí mismo en su alienación en el sentimiento y la sensibilidad [*Entäußerung zur Empfindung und Sinnlichkeit*], en comprenderse [*begreifen*] en su otro [*Anderen*], en cuanto él mismo trasforma [*verwandelt*] en pensamiento lo extrañado [*Entfremdete*] y lo reconduce [*zurückführt*] a sí mismo (Hegel, [1818-1829] 1986, p. 28).

Al autorreconocerse e identificarse finalmente con aquello sensible en lo que se extraña, el propio espíritu rompe la diferencia que en principio se establecía entre él y esa alteridad sensible, la cual resulta ser él mismo. Para Hegel, el extrañamiento esencial de lo artístico no es más que una dimensión del arte, pero no su última palabra, puesto

que es superado por el movimiento de autoconciencia del pensamiento propio del espíritu. De este modo, Hegel desconecta el rasgo fundamental de lo artístico, el extrañamiento dialéctico en lo sensible que él mismo descubrió, enterrándolo bajo su poderoso principio de la identidad. Adorno lo desenterrará para, privado ya de toda identidad y autoconciencia, localizar en él el fundamento filosófico de la mimesis, la nota específica definitoria de lo artístico.

Esa naturaleza sensible que caracteriza al arte será también la marca de su insuficiencia porque la sensibilidad no puede manifestar totalmente el contenido del espíritu, que entonces no puede ser autoconsciente en plenitud en el arte. Su propio carácter sensible impide al arte efectuar de forma absoluta la función que le corresponde, ser la autoconciencia del espíritu y la expresión de la verdad. Por tanto, deduce Hegel, “el modo peculiar de la producción artística [*Kunstproduktion*] y sus obras ya no satisface [*ausfüllt*] más nuestra más elevada necesidad [*höchstes Bedürfnis*]”, de manera que “ni en el contenido [*Inhalte*] ni en la forma [*Form*] el arte es ya el modo más elevado y absoluto [*höchste und absolute Weise*] de llevar al espíritu a la conciencia de sus más verdaderos intereses [*wahrhaften Interessen*]” (Hegel, [1818-1829] 1986, pp. 23-24). Hegel considera, en consecuencia, que “el arte ya no vale [*gilt*] para nosotros como el modo más elevado en el que la verdad se procura existencia [*sich Existenz verschafft*]” (Hegel, [1818-1829] 1986, p. 141). Valió mientras encontrábamos en lo sensible la satisfacción de las metas más altas del espíritu, la verdad, pero la evolución histórica del espíritu nos ha destinado en la Modernidad a hallarla en el concepto filosófico, en la ciencia en general, que es donde el espíritu llega a su verdad y a tomar conciencia plena de sí. El extrañamiento en lo sensible en que consistía el arte solo ha sido entonces el momento histórico en el que la humanidad se satisfacía con la aparición sensible de la verdad, pero que es superado con la expresión conceptual de la verdad que representa especialmente la filosofía: “El pensamiento [*Gedanke*] y la reflexión [*Reflexion*] han superado [*überflügelt*] al arte bello” (Hegel, [1818-1829] 1986, p. 24). De ahí que, respecto a la verdad, “el arte es algo del pasado [*Vergangenes*]” (Hegel, [1818-1829] 1986, p. 25). Sigue existiendo y sigue haciéndose arte, pero Hegel afirma que en el mundo moderno los seres humanos ya no encuentran en el arte sus intereses más profundos, la verdad, en suma, sino más bien en el concepto, en la ciencia; en la reflexión y no en la intuición es donde el espíritu humano considera que está la verdad. La reflexión y el concepto están tan por encima del

arte, su plasticidad y su intuición, que para Hegel “la ciencia del arte [*Wissenschaft der Kunst*] es por tanto en nuestro tiempo mucho más necesaria que en los tiempos en los que el arte por sí mismo como arte ya proporcionaba plena satisfacción [*volle Befriedigung*]”, hasta el extremo de que el propio “arte nos invita [*einlädt*] a pensar y no con el fin de producir [*hervorzurufen*] otra vez arte, sino para conocer científicamente [*wissenschaftlich zu erkennen*] lo que es el arte” (Hegel, [1818-1829] 1986, p. 26). Tan superior al arte es el pensar conceptual respecto de la verdad que el mismo arte, como si fuera consciente de ello, nos empuja a reflexionar con el concepto porque solo entonces accederemos a una plena relación con lo verdadero. En una época como la nuestra, en la que la imagen y la intuición artísticas han traspasado al concepto la satisfacción de nuestras exigencias más profundas de conocimiento y nuestras necesidades metafísicas primordiales, la estética como reflexión sobre el arte vale más que el propio arte sobre el que reflexiona.

## 2.2. Schelling y la artización de la filosofía

Si Adorno comprueba en Hegel cómo el arte y la capacidad intuitiva/sensible son superados por el concepto y la reflexión, en Schelling y en Heidegger se encontrará con la posición contraria. La perspectiva schellinguiana se fundamenta sobre una tesis de orden metafísico, según la cual el mundo es “una obra de arte absoluta [*absolutes Kunstwerk*]” o, dicho de otro modo, “lo que llamamos naturaleza es un poema [*Gedicht*] encerrado en caracteres secretos y maravillosos [*geheimer wunderbarer Schrift verschlossen*]” (Schelling, [1800] 2005, pp. 327-328). Knatz asegura que Schelling encuentra “en el producto artístico una objetivación del absoluto [*Vergegenständlichung des Absoluten*]” (1998, p. 112).

A diferencia de lo que sostenía la modernidad racionalista y científicista, el mundo, escrito en un lenguaje misterioso de corte poético y no matemático, es una obra de arte enigmática, un arcano poema por descifrar. Por esto mismo, el pensamiento de Schelling pudo ser calificado por Schneider (1983) como “ontología estética [*ästhetische Ontologie*]”. El ser posee en Schelling carácter estético. Pero entonces la filosofía no puede ser un discurso puramente conceptual, pues, de serlo, estaría condenada al fracaso epistemológico. Si la filosofía pretende acceder al enigma que es el mundo devenido obra de arte, tiene que supeditarse ella misma al arte, algo que asume Schelling cuando escribe que “el arte es el único órgano verdadero y eterno de la filosofía [*einzig wahre und ewige Organon*]”, y que entonces “el arte es para el filósofo lo más alto



[*das Höchste*] porque en cierto modo le abre el santuario [*Allerheiligste*] donde en una unión eterna y originaria [*ewiger und ursprünglicher Vereinigung*] arde como una llama [*Flamme*] lo que en la naturaleza y en la historia está separado [*gesondert*]” (Schelling, [1800] 2005, p. 328). El propio Adorno confirma que “Schelling definió [*erklärte*] el arte como el órgano [*Organon*] de la filosofía” (Adorno, [1969] 1984, p. 511), tesis que impugnará al afirmar la separación radical entre las regiones filosófica y artística. Con Schneider, diremos que para Schelling “la filosofía misma es arte” (Schneider, 1983, p. 261).

Esta estetización de la filosofía, por tanto, no es una simple cuestión de pragmatismo epistemológico, pues la subordinación del concepto filosófico a la intuición artística no se debe meramente al interés gnoseológico de descubrir la verdad del mundo, sino más bien al hecho primario y esencial de que, según Schelling, la razón filosófica y en general todas las ciencias han sido generadas por la poesía y a ella vuelven como su *mater generatrix*:

La filosofía nace [*geboren*] y se alimenta [*genährt*] de la poesía [*Poesie*] en la infancia de la ciencia [*Kindheit der Wissenschaft*], y con ella todas las demás ciencias, las cuales por medio de la poesía son conducidas [*entgegengeführt*] a la perfección [*Vollkommenheit*], y después de lograda, como ríos separados, refluirán [*zurückfließen*] a ese universal océano de la poesía [*allgemeinen Ocean der Poesie*] del que habían salido [*ausgegangen*] (Schelling, [1800] 2005, p. 329).

En Schelling, el arte reina sobre la filosofía, que queda sometida a la fuente originaria poética que la alumbró y la nutre. La filosofía queda artizada.

### 2.3. Heidegger: la filosofía como enemiga del pensar poético

Sin entrar en los detalles de las indudables diferencias que existen entre Heidegger y Schelling, podemos afirmar que la comprensión de las relaciones entre arte/poesía y filosofía expuesta por ambos es, en lo esencial y respecto del objeto de interés de este trabajo, la misma. Como es bien conocido, para Heidegger el arte es “el ponerse en obra [*sich-ins-Werk-Setzen*] la verdad de los entes [*Wahrheit des Seienden*]”, de manera que el arte, aunque no sea el único, es “un llegar a ser [*Werden*] y acontecer [*Geschehen*] de la verdad” (Heidegger, [1935] 1977, pp. 25 y

59). Puesto que “todo arte, como un dejar acontecer [*Geschehenlassen*] la llegada [*Ankunft*] de la verdad de los seres [*Seienden*], es esencialmente poesía [*Dichtung*]”, decir con Heidegger que la esencia del arte es el ejecutarse de la verdad significa decir que “la esencia [*Wesen*] del arte es la poesía” (Heidegger, [1935] 1977, pp. 59 y 63). Efectivamente, “poesía” procede del griego *poiesis*, que significa “crear”, llevar al ser lo que no es. Refiriéndose a la tesis platónica de que “la creación es la causa del paso de cualquier cosa del no-ser al ser” (*Banquete*, 205b), el propio Heidegger destaca que *poiesis* es producir, traer a presencia (*Anwesen*), traer ahí delante (*Her-vor-bringen*) (cfr. Heidegger, [1953] 2000, p. 12). Para este producir que manifiesta, añade Heidegger ([1953] 2000, p. 13), “los griegos tienen el nombre de *aletheia*”. Por tanto, sostener que la esencia del arte es la poesía equivale a sostener, ciertamente, que el arte es verdad, desvelamiento del ser, voz de la verdad de los entes.

Frente a esta visión *poiética* del arte como verdad (palabra) del ser, como lugar donde los entes son en su verdad, la metafísica moderna de la subjetividad ha planteado otra comprensión del arte que niega esa dimensión ontológica-veritativa, para convertir el arte en asunto exclusivamente humano, en cosa del sujeto. Esta comprensión fue llamada, en la Ilustración, “estética”. Contra aquella interpretación *poiética* del arte, “la estética toma la obra de arte como un objeto [*Gegenstand*] y en concreto como un objeto de la *aísthesis*, de la percepción sensible [*sinnlichen Vernehmens*] en sentido amplio. Hoy llamamos a esta percepción ‘vivencia’ [*Erleben*]” (Heidegger, [1935] 1977, p. 67). Para Heidegger, la estética, esto es, el tratamiento estético y no *poiético* del arte, implica que “la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia [*Gegenstand des Erlebens*] y por tanto el arte deviene expresión [*Ausdruck*] de la vida del ser humano” (Heidegger, [1938] 1977, p. 75). Como disciplina que resulta de la aplicación de aquella metafísica humanista al arte, la estética considera que el conocimiento de la esencia del arte nada tiene que ver con el ser, sino que consiste en el análisis de las vivencias del sujeto: “El modo en que el ser humano vive [*erlebt*] el arte es el que debe darnos información [*Aufschluß*] sobre su esencia” (Heidegger, [1935] 1977, p. 67). Dado que, para Heidegger, el arte es el develarse de la verdad del mundo poniéndose en obra, y dado que nada de esto se encuentra en la interpretación estético-vivencialista del arte, entonces “la vivencia [*Erlebnis*] es el elemento en el que el arte muere [*stirbt*]” (Heidegger, [1935] 1977, p. 67).

Además del arte, otro modo de realizarse la verdad es el pensar, no la filosofía, la cual es separada radicalmente por Heidegger del pensar e identificada con la metafísica, es decir, con la racionalidad conceptualista y objetivadora que comienza en Platón y, pasando por Descartes, culmina en la tecnificación planetaria. Por ello puede escribir Heidegger que “el pensar [*Denken*] comienza solo cuando experimentamos [*erfahren*] que la desde hace siglos glorificada razón [*verherrlichte Vernunft*] es la más obstinada adversaria [*hartnäckigste Widersacherin*] del pensar” (Heidegger, [1943] 1977, p. 267). La filosofía, en consecuencia, protagonizada por la *ratio*, es la verdadera enemiga del pensar, al que pone en peligro: “El peligro malo [*schlechte*] y confuso [*wirre Gefahr*] es el filosofar [*Philosophieren*]” (Heidegger, [1947] 1983, p. 80). De espaldas al conceptualismo del racionalismo filosófico, el pensar toma partido por la poesía para constituirse como pensar poético: “Cantar [*Singen*] y pensar son los troncos vecinos [*nachbarlichen Stämme*] del poetizar [*Dichten*]” (Heidegger, [1947] 1983, p. 85). Pero en estos tiempos técnico-metafísicos en los que impera la razón objetivadora, asegura Heidegger ([1947] 1983, p. 87), “el carácter poético [*Dichtungscharakter*] del pensar está todavía velado [*verhüllt*]”.

En suma, al contrario que en Hegel, en Heidegger el conocer de la razón objetivadora del humanismo metafísico moderno es relegado en favor del conocimiento poético del arte, de modo que, si la filosofía pretende acceder a la verdad, tiene que renunciar a la racionalidad conceptualista y poetizarse.

## 2.4. Diferencia y separación entre arte y filosofía en Adorno

Adorno se opone a estas dos posiciones que, aunque salvan la relevancia del arte, lo hacen a cambio de no precisar la peculiaridad de lo artístico ni su relación con lo filosófico. Defienden la trascendencia gnoseológica del arte y su carácter veritativo, pero, por no comprender adecuadamente la singularidad de lo artístico, no aciertan con el significado del arte y el sitio exacto que le corresponde respecto de la filosofía. Hegel valora lo intuitivo-artístico subordinándolo a lo filosófico-conceptual, mientras que Schelling y Heidegger elevan el arte por encima de la racionalidad filosófica de modo tal que incluso llega a sustituirla, como si el arte tuviera alguna prioridad sobre la filosofía y su conocimiento conceptual.

Frente a ambas perspectivas, la postura de Adorno consiste, por una parte, en afirmar la relevancia del arte en su vínculo esencial con la

verdad, y, por otra, en la defensa de un nexo entre arte y filosofía que, evitando la relegación de uno a otra, acabará en una relación de mutua complementación y colaboración, relación que solo puede basarse en una correcta comprensión de la particular naturaleza de lo artístico. Adorno también salvará al arte, pero ni —hegelianamente— colocándolo bajo la filosofía ni elevándolo por encima de la filosofía —como hacen Schelling y Heidegger—; lo salvará *con* la filosofía, igual que esta solo se salvará *con* el arte. Así, contra Hegel, el arte posee valor epistemológico y calado veritativo, pero, como conocimiento peculiar e irreducible que es de carácter no discursivo-conceptual, no se supedita al concepto filosófico, sino que es independiente de él.

Ahora bien, Adorno considera, contra Schelling y Heidegger (cfr. Gandesha, 2004, pp. 119-120), que esa especificidad indisoluble que caracteriza a lo artístico de ninguna manera invita a pensar que pueda apropiarse de la filosofía y arrancarle su corazón conceptual. Aunque parezca que la inmediatez de la intuición artística y su índole aconceptual le van a permitir penetrar más profundamente en la verdad de las cosas y que entonces la filosofía debería emularla, abandonando el concepto, que era su método de conocimiento, Adorno subraya que el concepto filosófico (*philosophische Begriff*) no desiste (*abläßt*) de su proyecto de conocimiento y se constituye en “órgano del pensar [*Organon des Denkens*]” (Adorno, [1966] 1977, p. 27). Esto evidencia que, para Adorno, a diferencia de Schelling y Heidegger, la filosofía no puede ser “filosófica” fuera del hábitat del concepto y, por tanto, solo puede ser conceptual, pues “una filosofía que imitase [*nachahmte*] al arte, que quisiera convertirse por sí misma en obra de arte, se anularía [*durchstriche*]” (Adorno, [1966] 1977, p. 27). Cuando Adorno escribe que “la afinidad [*Affinität*] de la filosofía con el arte no autoriza [*berechtigt*] a la primera a tomar préstamos [*Anleihen*] del segundo” (Adorno, [1966] 1977, p. 26), subraya el hecho de que la filosofía es conceptual y no puede —contra Schelling— imitar al arte, pues son efectivamente distintos. El arte, confirma Adorno, ni es ni debe ser “medida [*Maß*] de la filosofía” (Adorno, [1962-1964b] 1997, p. 167), porque la conceptualidad que esencialmente la define impide que la filosofía pueda ser modelada desde el arte o la poesía.

En resumen, Adorno asegura que ni el arte se subordina a la filosofía ni esta se sobrepone a aquel; ni el concepto filosófico dice la verdad mejor que la intuición artística ni el arte deja atrás al concepto para devenir modelo de la filosofía. Como ninguna de las dos capacidades supera

ontológica o gnoseológicamente a la otra, ni puede una abolir y sustituir a la otra, la relación entre ambas no es jerárquica. Ni el arte ni la filosofía están uno por encima del otro. Lejos de ello, el vínculo que establece Adorno es la diferencia radical y la insuperable separación de esos poderes, el filosófico-conceptual y el intuitivo-plástico del arte. Lo que Adorno propugna es evitar la confusión de las dos esferas y la reducción de una a otra, pero, aunque distintas, separadas e independientes, van juntas, está una al lado de la otra y se completan recíprocamente. Esta diferencia y separación no puede sostenerse sino sobre la afirmación de la naturaleza peculiar, irrevocable e irreducible del arte y de la filosofía, tesis a su vez que Adorno funda sobre la división de la conciencia en dos regiones totalmente diferentes y disociadas: “La conciencia se ha escindido en lo mimético [*Mimetische*] o actividad expresiva [*Ausdruckstätigkeit*], por un lado, y en lo filosóficamente conceptual [*philosophisch Begriffliche*], por otro” (Adorno, [1962-1964a] 1997, p. 81). Destaquemos que Adorno anticipa en este texto que la especificidad del arte se cifra en la mimesis y la expresión, y la de la filosofía en el concepto. Antes de analizar esta peculiaridad estética, aclaremos que con esa segregación tan radical entre esas dos regiones Adorno niega cualquier posibilidad de mediación entre ellas, es decir, niega la posibilidad de encontrar en la conciencia alguna fuente oculta originaria y más profunda de la que mane un pensar intuitivo no conceptual que nos permita sortear el pensar objetivador del concepto: “El pensamiento no oculta [*hütet*] fuentes [*Quellen*] cuya frescura [*Frische*] lo liberaría [*befreite*] de pensar; no hay disponible [*verfügbar*] ningún modo de conocimiento [*Typus von Erkenntnis*] que sea absolutamente diferente [*absolut verschieden*] del que se tiene disponible [*Verfügbenden*]” (Adorno, [1966] 1977, p. 26). Por tanto, lo único originario es aquella división en la conciencia de la que procede la separación entre arte y filosofía. Ni hay modo de superar y eludir el trabajo del concepto, ni tampoco, contra Hegel, el arte podrá ser asumido y superado por la filosofía.

### 3. La naturaleza peculiar del arte

#### 3.1. La esencia dialéctica del arte

Lo que nos queda ahora es, primero, desarrollar la particular esencia de lo artístico en la teoría estética de Adorno, que es el fundamento de la diferencia entre arte y filosofía y que, según ya hemos adelantado,

consiste básicamente en dialéctica, mímesis y expresión. Y segundo, previa aclaración de la singularidad conceptual de lo filosófico, desplegar el vínculo de complementación y colaboración que articula el nexo arte-filosofía. Para entender, pues, con exactitud la naturaleza que según Adorno define al arte, tenemos que analizar y conectar debidamente los conceptos que la conforman: dialéctica, mímesis y expresión. Una comprensión del extrañamiento [*Entfremdung*] hegeliano liberado ya del principio de autoconciencia e identidad es lo que va a permitir a Adorno plantear la peculiaridad dialéctica como tesis central de la esencia estética del arte. Para que no quede ninguna duda sobre la fundamentalidad artística de la dialéctica que defiende Adorno, reparemos en que, para él, la dialéctica no es principal ni esencialmente un método, sino una experiencia constitutiva intrínseca del propio arte: “La dialéctica [*Dialektik*] no es ninguna instrucción [*Anweisung*] para el tratamiento [*Behandeln*] del arte, sino que es inherente a él [*wohnt ihr inne*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 211). ¿En qué sentido lo es? La respuesta aparece ya en el temprano texto sobre Kierkegaard de 1931, en el que Adorno sostiene que la estética “no es una teoría del arte [*Kunstlehre*] sino, dicho por Hegel, una posición del pensamiento ante la objetividad [*Stellung des Gedankens zur Objektivität*]” (Adorno, [1931] 1979, p. 186). Esa posición estética del pensar ante el mundo propia del arte es precisamente la dialéctica, o sea, el hegeliano “extrañamiento [*Entfremdung*] en lo sensible” que ya citamos. Adorno ha aprendido de Hegel la naturaleza dialéctica que caracteriza a toda obra de arte y, así, igual que en la comprensión hegeliana del arte el espíritu se extraña en lo sensible, en lo que se le opone, en la obra artística se produce, según Adorno, un movimiento hacia el mundo concreto, hacia la realidad material e individual. Por esto pudo escribir también en 1931 —anunciando además el sentido crítico/utópico que posee esta comprensión del arte como dialéctica materialista y mímesis— que lo estético es “célula de un materialismo [*Zelle eines Materialismus*] que busca [*umsieht*] un mundo mejor [*besseren Welt*]” (Adorno, [1931] 1979, p. 262). El arte no vive en clave idealista de sí mismo, sino de su perpetua transición hacia la sociedad.

Lo que hace Adorno es considerar esta condición dialéctica nativa del arte como su esencia, evitando el movimiento de autoconciencia e identidad que añadía Hegel. Al supeditarle a un pensamiento de sentido contrario, como el de identidad, Hegel deja en segundo plano el extrañamiento dialéctico, lo traiciona y lo abole. Adorno, en cambio, lejos de negar el impulso dialéctico exportándole desde fuera un pensamiento

ajeno a su naturaleza, como hace Hegel con el principio de identidad, despliega esta esencia dialéctica propia de lo estético-artístico. Frente a Hegel, en la estética adorniana el espíritu no termina identificándose con él mismo sino volcándose sobre su opuesto, el mundo material: “La racionalidad [*Rationalität*] de las obras de arte se convierte en espíritu solo en la medida en que se somete y desaparece [*untergeht*] en lo polarmente contrapuesto [*polar Entgegengesetzten*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 180). Esto será la mimesis. En vez de aplicar una filosofía de la identidad extraña a la verdadera sustancia del arte, Adorno “exige [*fordert*] una comprensión [*Verstehen*] de las obras de arte como un conocimiento determinado [*determiniertes Erkennen*] estrictamente por la objetividad [*Objektivität*] de estas” (Adorno, [1969] 1984, p. 513). Cuando se lleva a cabo dicho conocimiento, se descubre que lo dialéctico es intrínseco a la vida misma del arte. Por esto mismo ha podido asegurar Adorno que “la estética no es filosofía aplicada [*angewandte Philosophie*] sino que es filosófica en sí misma [*philosophisch in sich*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 140). Para ser filosofía, Adorno considera que la disciplina estética no necesita que se le aplique al arte una filosofía ya elaborada (de la identidad) desde fuera, porque ya la propia esencia del arte es el principio filosófico dialéctico, lo que le asegura a la estética, como reflexión sobre el arte, el estatus de filosofía.

### 3.2. La mimesis artística como extrañamiento dialéctico libre de identidad

Ahora bien, esta incursión dialéctica en la realidad concreta y material o *Entfremdung* que caracteriza al arte es lo que desde antiguo se ha llamado “mimesis”. No hay “impulso mimético [*mimetic impulse*]” sin “complemento dialéctico [*dialectical complement*]” (Huhn, 2004, p. 9). De hecho, insistiendo en este extrañamiento hegeliano del espíritu propio del arte, Adorno asegura que “el espíritu de las obras de arte es su comportamiento mimético objetivado [*objektiviertes mimetisches Verhalten*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 424). Para empezar hay que aclarar que, según Adorno, espíritu y mimesis —y, por el mismo motivo, construcción (*Konstruktion*) y expresión (*Ausdruck*) (cfr. Adorno, [1969] 1984, pp. 72-75)— divergen, puesto que, de entrada, “la mimesis es en el arte lo pre-espiritual [*Vorgeistige*], lo contrario [*Konträre*] del espíritu”, o sea, el elemento preconsciente que aporta el material de la obra, mientras que “el espíritu se ha convertido en las obras de arte en su

principio constructivo [*Konstruktionsprinzip*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 180), es decir, el componente que a partir de los materiales miméticos construye reflexivamente la obra. Pero, tras esta inicial oposición, acaban fusionándose porque el espíritu “solo satisface su *telos* cuando surge [*aufsteigt*] desde lo que hay que construir [*Konstruierenden*], desde los impulsos miméticos [*mimetischen Impulsen*] con los que se funde [*anschmiegt*] en vez de imponerse soberanamente [*souverän zudiktiert*] a ellos” (Adorno, [1969] 1984, p. 180).

En *Dialektik der Aufklärung*, Adorno destaca que en la magia o en el arte rupestre el ser humano ya empleaba la mimesis, la conducta imitativa que supone asimilarse o igualarse a los fenómenos para dominarlos (cfr. Adorno, [1947] 1984, pp. 25-27). Adorno asegura que “las pinturas rupestres, las imágenes más tempranas de la historia, debían estar precedidas por el modo mimético de comportamiento [*mimetische Verhaltensweise*], que consiste en el igualarse [*sich selbst Gleichmachen*] uno mismo a un otro [*Anderen*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 487). Parece, pues, que la esfera mimética de la conciencia dominó el pensar humano primitivo. Esta actividad de convertirse o hacerse aquello mismo que uno pretende controlar implica que las imágenes o representaciones “no eran meros signos [*Zeichen*] de la cosa sino que estaban unidas [*verbunden*] a ella mediante semejanza [*Ähnlichkeit*]” (Adorno, [1947] 1984, p. 27). La racionalidad científica condenaría esta práctica adoptando otra técnica no mimética de dominio mediante la distancia del conocimiento. Pero algo de esta conducta mimética pervive, según Adorno (cfr. [1947] 1984, p. 35), en el arte. En efecto, “el arte es el refugio [*Zuflucht*] del comportamiento mimético” (Adorno, [1969] 1984, p. 86). En la época moderno-científica, Adorno estima que el arte, que “objetiva [*objektiviert*] el impulso mimético”, es la “tierra natal [*einheimische Reich*] de la mimesis” (Adorno, [1969] 1984, pp. 142 y 424). Es más, Adorno destaca que “esta mimesis es el ideal [*Ideal*] del arte” (Adorno, [1969] 1984, p. 171). Por eso puede referirse a la “esencia mimética [*mimetischen Wesen*] del arte” (Adorno, [1969] 1984, p. 149). La singularidad dialéctica del arte no es sino la vieja mimesis, que parecía un concepto ya superado y desterrado, casi proscrito, y que Adorno vuelve a traer al primer plano como esencia de lo artístico. No olvidemos que “el momento espiritual [*geistige Moment*] del arte” consiste, según Adorno ([1969] 1984, p. 139), en “el prohibido [*festgebannte*] impulso mimético”.

A pesar de que es un concepto pasado, que floreció con el clasicismo francés de los siglos XVII y XVIII, la mimesis también ha sido



rehabilitada por Gadamer (cfr. Di Cesare, 2009, pp. 64-68; Sallis, 2007, p. 53). Y la reivindica porque, apartado el naturalismo extremo (*extremen Naturalismus*) de su comprensión trivial, como si el arte fuese mera semejanza con la naturaleza (*Naturähnlichkeit*), la idea de “mímesis” “todavía contiene [*behält*] una verdad” (Gadamer, [1967] 1993, p. 27). Esa verdad es el sentido originario que tuvo la imitación en la antigüedad y que Gadamer recupera porque en él encuentra la esencia de la mímesis, la cual, de acuerdo con aquel “igualarse”, consiste en “ver en el que representa [*Darstellenden*] lo representado [*Dargestellte*] mismo” (Gadamer, [1967] 1993, p. 31). En la imagen mimética algo se representa ciertamente, pero lo esencial es que eso representado está ahí, de modo que aquella imagen es verdadera, no es una “copia de” sino la presencia misma de lo que representa. Veremos cómo el concepto adorniano de mímesis mantiene una gran coincidencia con esta comprensión filosófica de Gadamer.

Decir, en suma, que en el arte se conserva la mímesis como su elemento esencial equivale a decir que el arte se extraña dialécticamente hacia el mundo real. Brunkhorst destaca que “en el concepto metódico de la mímesis está la relación dialéctica con lo otro extraño [*fremde Andere*]” (Brunkhorst, 2017, p. 188). Por ser mimético, el arte es verdaderamente dialéctico, sale de sí mismo para volcarse sobre lo otro, el mundo. Adorno confirma que “la plenitud mimética [*mimetischer Vollzug*] del arte” es su “ser para otro [*Füranderssein*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 171). La mímesis estética es el nombre que ha recibido la dialéctica que, según Adorno, es inmanente al arte. Así, escribe Huhn, “para Adorno, la mímesis es el término clave para comprender las relaciones dialécticas [*dialectical relations*] entre la subjetividad y los objetos” (2004, p. 8). La afirmación de la mímesis significa, en Adorno, centrarse en el momento del extrañamiento hegeliano sin el posterior autorreconocimiento que culmina en identidad y anula esa extrañeza. La experiencia mimética estética es una dialéctica libre de identidad.

Ahora bien, esta mímesis o extrañamiento dialéctico que es el arte consiste en que la obra de arte se iguala a la realidad material: “Con la mímesis, el pensamiento [*Denken*] se iguala [*sich gleichmacht*] al mundo” (Adorno, [1947] 1984, p. 42). Ciertamente, “la mímesis es la dialéctica de la asimilación [*dialectic of assimilation*]” (Huhn, 2004, p. 15). El arte es verdaderamente dialéctico cuando la obra de arte se iguala y se hace eso otro que “imita”. De hecho, dado que pervive la originaria mímesis de la conciencia en el conocer, “el momento mimético [*mimetische Moment*]

del conocimiento [*Erkenntnis*]” solo puede consistir en “la afinidad [*Wahlverwandtschaft*] entre cognoscente [*Erkennendem*] y conocido [*Erkanntem*]” (Adorno, [1966] 1977, p. 55). Pero igualarse al objeto es justo lo contrario de que el sujeto espiritual hegeliano se le identifique. Entonces, el espíritu del arte no es la autoconciencia que termina en identidad, sino la mimesis, la emigración hacia la realidad material para asimilarse a ella. Con Gadamer, la esencia de la mimesis adorniana consiste en que nos da las cosas mismas, nos presenta la verdad misma. La singularidad mimética del arte es que la verdad está ahí. En clave gadameriana, no se trata en la mimesis artística de ser una mera copia, sino de convertirse en lo copiado, de ser como aquello imitado. Si la realidad que “imita” es injusta, sangra y se duele, la representación mimética del arte tiene que ser, como mínimo, igual de injusta, sangrante y doliente. Solo entonces la mimesis define esencialmente lo estético como el acto de darle la palabra a lo viviente individual. Un arte entendido como mimesis dialéctica quiere decir que en el arte se trata ante todo de permitir la presencia de la cosa real y concreta, o sea, lo no idéntico, aquello que, inobjetivable para el concepto, era olvidado y sepultado por el propio concepto que, con su “irresistible impulso de identidad [*pull of identity*]” (Silberbusch, 2018, p. 3) que pretende anular la realidad no idéntica que no se deja disolver, se proyectaba sobre ello —identificándosele— para no dejarlo hablar y ocultarlo. La mimesis adorniana es extrañamiento hacia eso no idéntico que solicita atención, lenguaje. Para Adorno, entonces, en el arte se trata sobre todo de la verdad, de darle voz a lo otro presentándolo mediante la mimesis.

### 3.3. El pensamiento mimético-expresivo del arte

Cuando la obra de arte se extraña para igualarse a lo imitado y este toma la palabra, o sea, cuando es dialéctica y mimética, entonces el arte es expresivo. En la obra de arte como mimesis, lo que se expresa y toma la palabra es lo real. Expresión y mimesis parecen conceptos contrapuestos: el expresar parece apuntar al sujeto y el imitar al objeto copiado. De hecho, la idea de “expresión” comenzó a dominar el contexto estético desde finales del siglo XVIII tras experimentarse las limitaciones que suponía la mimesis, especialmente en lo que se refiere a la estética musical, y entonces, en palabras de Gadamer, “el lenguaje inmediato del corazón [*unmittelbare Sprache des Herzens*] que hablan los sonidos devino modelo [*Vorbild*] desde el que se piensa el lenguaje del arte [*Sprache der Kunst*]” (Gadamer, [1972] 1993, p. 81). Desde este

momento, en vez de elaborarse la obra de arte en función del mundo, según la regla mimética, el arte se entendió como expresión del alma subjetiva. No obstante, Adorno, que afirma que “la expresión [*Ausdruck*] es un momento esencial [*wesentlichen Moment*] del arte” (Adorno, [1969] 1984, p. 170), lejos de oponerlos, liga indisolublemente expresión y mimesis. En efecto, ya que la obra de arte, mediante la mimesis, se iguala y se convierte en lo que imita, eso mismo imitado entonces se expresa en la propia obra. Esta conexión esencial es posible porque la expresión en Adorno sufre una transformación sustancial hasta el extremo de que, lejos del subjetivismo anímico romántico, ahora “la expresión se dirige a lo transubjetivo [*Transsubjektive*]”, y por eso “el arte es totalmente expresivo [*ausdrucksvoll*] cuando, subjetivamente mediado [*subjektiv vermittelt*], habla en él algo objetivo [*Objektives*]: tristeza, energía, anhelo” (Adorno, [1969] 1984, p. 170). Naturalmente, lo subjetivo interviene en el arte expresivo, pero Adorno precisa que “si la expresión fuese la mera duplicación [*Verdopplung*] de los sentimientos del sujeto [*subjektiv Gefühlten*] quedaría en nada”, de manera que “antes que los sentimientos subjetivos, el modelo [*Modell*] del arte es la expresión de las cosas [*Dingen*] y situaciones [*Situationen*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 170). Silberbusch considera que en Adorno, frente a esa interpretación romántica de la expresión como exteriorización de la interioridad sentimental del sujeto, “la expresión [*expression*] es lo que el material quiere decir antes de ser construido, siendo sometido a la creatividad del artista” (Silberbusch, 2018, p. 136). Este “material” no es sólo el mármol, la madera o el fieltro, sino sobre todo la realidad concreta viviente y sufriente. Para Adorno, decir que el arte es mimesis significa decir que se refiere a ese mundo vital, a lo objetivo, para darle voz y que tome la palabra, para que se exprese.

Frente al signo, la expresión es para Adorno ([1958-1959] 2009, p. 81) un “residuo [*Residuum*] mimético”, esto es, un lugar donde, gracias a que en la mimesis la representación se hace la cosa representada, está la cosa misma que se expresa en lugar de su representación signica. Por un lado, la mimesis es expresiva en Adorno, pues, escribe Geulen (2004, p. 407), “la expresión se desliza [*slips*] en la mimesis [...] y se eleva sobre la mimesis al ponerse en su lugar, de manera que lo imitado no es meramente representado sino que se expresa en la representación mimética porque esta se ha asimilado a eso ‘copiado’”. Por otro, la expresión es mimética, consecuencia de la mimesis (cfr. Geulen, 2004, p. 407), del hecho de igualarse y hacerse aquello que se expresa: “La

expresión del arte se comporta miméticamente [*verhält sich mimetisch*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 169). Adorno insiste en que “la expresión es *a priori* imitación [*Nachmachen*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 178). En Adorno, confirma Huhn, “la expresión es completamente mimética” (Huhn, 2004, p. 11).

Mímesis y expresión son pues dos aspectos inseparables de la esencia dialéctica del arte. De ahí que haya podido hablar Adorno del “momento mimético expresivo [*expressiv*]” o del “elemento miméticamente expresivo [*mimetisch expressiven Element*]” (Adorno, [1969] 1984, pp. 363 y 381). Cuando el arte es mímesis, es realmente expresión de las cosas mismas. El arte como expresión, según Adorno, es mímesis, o sea, un arte que no es mera expresión del sujeto, sino del objeto devenido nuevo sujeto expresivo. Solo así logra expresarse aquella realidad concreta, individual y sufriente que era olvidada por el concepto: “La expresión es la objetivación [*Vergegenständlichung*] de lo inobjetivable [*Ungegenständlichen*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 170). En efecto, quien se expresa es eso no idéntico que sufre ante el poder identificador (dominador) del concepto, un “momento que todavía queda de la naturaleza antes de ser domesticada” (Adorno, [1958-1959] 2009, p. 81). La mímesis expresiva adorniana pretende “hacer hablar al sufrimiento mismo de forma inmediata” (Adorno, [1958-1959] 2009, p. 97) igualándose a ese resto de naturaleza originaria oprimida, aunque no calculada y sometida del todo por la racionalidad instrumental.

En ese tomar la palabra lo real para expresarse que acontece en la mímesis artística consiste precisamente el pensamiento del arte. Adorno subraya que “el arte mismo piensa [*denkt*]”, y que, dado que el arte es estético, plástico, “la obra de arte ilumina [*leuchtet*] sin palabras [*wortlos*]” (Adorno, [1969] 1984, pp. 152 y 161). El pensamiento del arte, entonces, es intuitivo y no conceptual, o sea, mimético/expresivo. Efectivamente, advierte Sherratt, “el arte tiene una dimensión representativa [*representative dimension*] y otra no representativa [*non-representative*]”, es decir, una conceptual y otra no conceptual o propiamente artística que, como pensar estético que es, produce un “conocimiento no representativo y no conceptual [*non-conceptual knowledge*] que es válido como conocimiento” (Sherratt, 2002, p. 174). El arte piensa mimético-expresivamente, sin conceptos, esto es, expresando o dando voz a lo real y la mímesis es la que lo permite. Piensa siendo el lenguaje no discursivo de la realidad material, “inconsciente [*bewußtlose*] escritura de la historia [*Geschichtsschreibung*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 286).

Para Adorno sostener que el arte piensa es como asegurar que es “lenguaje [*Sprache*] del sufrimiento [*Leidens*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 35). El sujeto (expresivo) del arte es el mismo que el de ese lenguaje del sufrimiento, la dañada y doliente realidad concreta, la realidad que sangra injustamente, violentada por la razón instrumental de dominio. El lenguaje “del” sufrimiento que es el arte no es “sobre” el sufrimiento, sino un lenguaje “del” propio sufrimiento, de manera que el arte no es sino la propia realidad sangrante expresándose. Así, Adorno considera que tanto la mimesis como la expresión son el lenguaje del arte: “El momento que en el arte parece lingüístico [*sprachähnliche Moment*] es su elemento mimético [*ihr Mimetisches*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 305). Dado que el igualarse mimético supone el expresarse de lo imitado, esa tesis de Adorno equivale a afirmar “la expresión como carácter lingüístico [*Sprachcharakter*] del arte” (Adorno, [1969] 1984, p. 171). Afirmer que mimesis y expresión son el lenguaje del arte implica afirmar que en el arte hablan las cosas, que en él se expresa la historia mediante aquella escritura inconsciente: “Los procesos históricos se sedimentan [*sedimentiert*] en las obras de arte y hablan [*sprechen*] desde ellas” (Adorno, [1969] 1984, p. 170). Este lenguaje mimético-expresivo del arte que permite que en las obras hable la historia misma, el mundo real concreto, significa según Adorno que “el verdadero lenguaje [*wahre Sprache*] del arte es mudo [*sprachlos*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 171). Y es sin palabras porque el sujeto lingüístico del arte, por consistir en mimesis expresiva, es la verdad del mundo, las cosas, la sangre, el sufrimiento real. La peculiaridad mimético-expresiva del arte reside en el hecho de que en las obras de arte está la verdad, es decir, las cosas mismas en presencia, expresándose. Esta expresión debida a la mimesis es el pensar del arte. La peculiaridad dialéctica del arte se consume en este pensamiento mimético-expresivo.

#### **4. Conclusiones: la colaboración entre la mimesis expresiva del arte y el concepto filosófico**

Recordemos que una vez afirmada la diferencia y separación radicales entre las dos esferas, la filosófica, conceptual y discursiva, por una parte, y la artística, mimética y expresiva, por otra, Adorno establecía que la relación entre ambas era de complementación y colaboración. Que arte y filosofía sean distintos e independientes y estén separados no implica que no mantengan vínculos de cooperación. Ahora, tras

analizar la particularidad esencial del arte, podemos precisar este nexo de integración entre ambos. Estos dos poderes, el mimético-expresivo del arte y el conceptual-discursivo de la racionalidad filosófica, son diferentes e irreducibles entre sí, de modo que ninguno puede sustituir al otro. Esto se debe a que ninguno es suficiente por sí mismo ni definitivo. De ahí que estén obligados a colaborar para complementarse. Se necesitan mutuamente: el arte exige filosofía y esta precisa del arte. Por un lado, el discurso filosófico-conceptual no es nada sin la presencia de realidad material que le aporta la mimesis expresiva del arte. El concepto de la filosofía tiene la claridad discursiva, pero, sin nada sobre lo que aplicarse, está vacío. La falta la verdad de la cosa misma que pone delante la mimesis artística. Tal es el caso del idealismo absoluto, un edificio creado de forma puramente conceptual sin materia, sin la verdad de las cosas. La filosofía requiere la asistencia material que sólo el arte mimético puede ofrecer.

¿Pero cómo se produce realmente este ofrecimiento? Sabemos ya que la filosofía es conceptual y por ello no puede imitar al arte, no puede ser arte, ya que son diferentes. Ahora bien, según Adorno, lo que sí puede hacer el concepto filosófico, que con el inicio de la ciencia ya había suplantado la práctica mimética del pensar primitivo, es “parecerse” a la mimesis artística incorporándola a su conducta: “El concepto no puede representar [*vertreten*] la causa [*Sache*] que él mismo suplantó [*verdrängte*], la mimesis, sino apropiándose [*zueignet*] algo de esta en su propio modo de comportarse [*eigenen Verhaltensweisen*], sin perderse en ella” (Adorno, [1966] 1977, p. 26). Para Adorno, “la filosofía es propiamente el intento de recobrar con los medios del concepto aquel momento mimético” (Adorno, [1962-1964a] 1997, p. 81). La filosofía, entonces, siendo conceptual y diferente, por tanto, de la mimesis, la lleva consigo, y Adorno advierte que “el momento expresivo aconceptual y mimético [*Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch*] de la filosofía se objetiva [*objektiviert*] en el lenguaje” (Adorno, [1966] 1977, p. 29). Así, incorporando la mimesis expresiva en el concepto pero sin dejar de ser concepto, puede el concepto superar su natural tendencia antidualéctica a identificarse lo no conceptual, lo no idéntico, tendencia que lo convierte en un muro que le separa de esa realidad que ha de pensar. Sabíamos que el concepto es el órgano del pensar, y ahora descubrimos que, para Adorno, debido a ese impulso nativo es también “el muro [*Mauer*] entre él y lo por pensar [*zu Denkenden*]” (Adorno, [1966] 1977, p. 27). El natural principio de identidad lleva al concepto a identificarse lo otro,

constituyéndose entonces en muro entre él mismo y eso no conceptual. No actuar contra esa espontaneidad del pensamiento de la identidad y dejarla prosperar es lo que encaminó a Hegel a poner los conceptos en el lugar de la realidad concreta y a anular la dialéctica, consumándola en autoconciencia e identidad. Adoptar la conducta mimética, como reclama Adorno, permite al concepto actuar como si fuera mimesis y así superar el principio de identidad, el muro del propio concepto, para poder acceder dialécticamente a lo otro no idéntico, sin identificárselo. Esto significa entonces que “el momento estético [*ästhetische Moment*] no es accidental [*akzidentell*] para la filosofía, pero por razones distintas a las de Schelling” (Adorno, [1966] 1977, p. 26). Ciertamente, con el fin de completar la claridad intelectual de que ya dispone, el concepto filosófico —sin dejar de ser conceptual, sin convertirse en intuición artística, como reclamaba Schelling— necesita apropiarse del comportamiento de la mimesis para incorporarlo a su propia conducta y, actuando ya como ella, poder llegar a la cosa real. Solo en este sentido podemos decir que, para Adorno, la filosofía necesita al arte. Luego, una vez que se accede a lo no idéntico mediante la adopción del comportamiento mimético, interviene el concepto, que establece la distancia necesaria para poder pensarlo y aclararlo. En definitiva, Adorno comprende la actividad del concepto filosófico como el resultado de la combinación del elemento mimético-expresivo y del propiamente conceptual. Por eso, escribe, “en la filosofía domina una tensión entre el momento científico y el momento mimético” (Adorno, [1962-1964a] 1997, pp. 91-92).

Por otro lado, también el arte necesita a la filosofía. La función mimético-expresiva del arte, que da voz a lo que el concepto injustamente olvida y oculta, es por ello mismo la que le da realidad al concepto filosófico. No obstante, y para concluir la relación de colaboración y complementación entre arte y filosofía, hay que mostrar que, sin el concepto, el arte no culmina su proyecto. El arte pide filosofía para que despliegue conceptualmente lo que la mimesis presenta. Adorno afirma que “la genuina [*genuine*] experiencia estética tiene que convertirse en filosofía o no es en absoluto” (Adorno, [1969] 1984, p. 197). El arte consiste en el ofrecimiento de la presencia inmediata de las cosas, de manera que tiene verdad, pero le falta el concepto que la piense. Tiene la expresión directa de las cosas que muestra, aunque aún debe ser desarrollado discursivamente. La mimesis expresiva del arte nos pone delante la verdad, pero de forma cifrada y no declarada, como algo por pensar, pendiente de explicación conceptual. De este modo,

asegura Adorno, “el arte, como algo esencialmente espiritual [*wesentlich Geistiges*], no puede ser puramente intuitivo [*anschaulich*]. Siempre debe ser pensado [*gedacht werden*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 152). Para eso está la filosofía, según Adorno, y por ello el arte la reclama: la “interpretación filosófica [*philosophischen Interpretation*] [...] es la que despliega [*entfaltet*] la obra en su verdad” (Adorno, [1966] 1977, p. 25). Esta exigencia de explicitación filosófica forma parte esencial de la propia naturaleza del arte, lo que significa que ante las obras de arte no basta con la contemplación inocente y entregada a su mera apariencia, sino que es necesaria la segunda mirada conceptual de la filosofía. En palabras de Adorno, “en la experiencia artística [*künstlerischer Erfahrung*] ya está implícita [*implizit*] la conciencia del arte, o sea, la filosofía, de la cual uno se piensa [*wähnt*] dispensado [*dispensiert*] mediante la consideración ingenua [*naïve Betrachtung*] de las obras”, de modo que “la filosofía habita [*wohnt*] dentro o inherentemente [*inne*] de toda experiencia estética [*ästhetischen Erfahrung*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 524). En resumen, “el arte espera [*erwartet*] su propia explicación [*Explikation*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 524). En tanto presencia de las cosas mediante la mimesis expresiva, el arte es como un germen que no florece sin la explicación del método filosófico, sin la disciplina del concepto.

En definitiva, lo artístico y lo filosófico, lejos de ser independientes y autosuficientes, se necesitan recíprocamente, pues cada uno tiene lo que precisa el otro y por eso están llamados a colaborar entre sí. El conocimiento conceptual de la filosofía devela, aclara, mediante el desarrollo discursivo, pero carece de verdad, de presencia directa de la cosa material y concreta, y el arte, en cambio, tiene esta verdad, pero como algo oscuro e indescifrable, falto de claridad: “Lo verdadero [*Wahre*] está desoculto [*unverhüllt*] para el conocimiento discursivo [*diskursiven Erkenntnis*], pero no lo tiene [*hat*]; el conocimiento que es el arte lo tiene, pero como algo para él inconmensurable [*Inkommensurables*]” (Adorno, [1969] 1984, p. 191). De aquí deduce Adorno que la estética como disciplina filosófica no puede depender más de uno que de la otra: “Tan poco puede quedar la estética por detrás [*hinter zurückbleiben*] del arte como detrás de la filosofía” (Adorno, [1969] 1984, p. 510). Igual que el arte y la filosofía se requieren uno a otra, la estética necesita tanto del arte como de la filosofía.

Finalmente, es indudable que esta colaboración entre arte y filosofía representa para Adorno el método de la emancipación. Silberbusch ha escrito muy acertadamente que “Adorno ve un potencial casi utópico



[*utopian potential*] en su dialéctico encuentro, en una mutua mediación en la cual la mimesis estética se combina con la conceptualidad discursiva [*discursive conceptuality*] para darle lo que se merece a lo no idéntico” (2018, pp. 186-187). Aquello no idéntico que la razón conceptualista identificadora olvida y daña se salva dándole la palabra. Y, dada la colaboración entre arte y filosofía, darle la palabra solo puede consistir en lograr un pensar conceptual que, al tiempo que piensa lo no idéntico, lo presente mimético-expresivamente.

## Referencias

- Adorno, T. ([1931] 1979). *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Gesammelte Schriften. 2.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ ([1947] 1984). *Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften. 3.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ ([1958-1959] 2009). *Ästhetik (1958-59). Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen. Band 3.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ ([1962-1964a] 1997). *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. I.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ ([1962-1964b] 1997). *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. II.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ ([1966] 1977). *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. 6.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ ([1969] 1984). *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften. 7.* Suhrkamp.
- Brunkhorst, H. (2017). *Die Dialektik der Aufklärung nach siebzig Jahren.* En G. Hindrichs (ed.), *M. Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung.* (pp. 179-197). De Gruyter.
- Di Cesare, D. (2009). *Gadamer – Ein philosophisches Porträt.* Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. ([1967] 1993). *Kunst und Nachahmung.* En *Gesammelte Werke. Band 8. Ästhetik und Poetik. I. Kunst als Aussage.* (pp. 25-36). Mohr Siebeck.
- \_\_\_\_ ([1972] 1993). *Dichtung und Mimesis.* En *Gesammelte Werke. Band 8. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage.* (pp. 80-85). Mohr Siebeck.
- Gandesha, S. (2004). *Leaving Home. On Adorno and Heidegger.* En T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno.* (pp. 101-128). Cambridge University Press.
- Geulen, E. (2004). *Adorno's Aesthetic Theory.* En T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno.* (pp. 397-411). Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. ([1817-1831] 1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. I. Werke. 8.* Suhrkamp.

- ([1818-1829] 1986). *Vorlesungen über die Ästhetik. I. Werke*. 13. Suhrkamp.
- Heidegger, M. ([1935] 1977). Der Ursprung des Kunstwerkes. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 5. Holzwege*. (pp. 1-74). Vittorio Klostermann.
- ([1938] 1977). Die Zeit des Weltbildes. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 5. Holzwege*. (pp. 75-113). Vittorio Klostermann.
- ([1943] 1977). Nietzsches Wort *Gott ist tot*. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 5. Holzwege*. (pp. 209-267). Vittorio Klostermann.
- ([1947] 1983). Aus der Erfahrung des Denkens. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. (pp. 75-86). Vittorio Klostermann.
- ([1953] 2000). Die Frage nach der Technik. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze*. (pp. 5-36). Vittorio Klostermann.
- Huhn, T. (2004). Introduction. Thoughts beside Themselves. En T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*. (pp. 1-18). Cambridge University Press.
- Kant, I. ([1790] 1990). *Kritik der Urteilskraft*. Felix Meiner.
- Knatz, L. (1998). Die Philosophie der Kunst. En H. J. Sandkühler (ed.), *F. W. J. Schelling*. (pp. 109-123). J. B. Metzler.
- Lear, G. R. (2006). Plato on Learning to Love Beauty. En G. Santas (ed.), *The Blackwell Guides to Plato's Republic*. (pp. 104-125). Blackwell.
- Platón. (1938). *Œuvres complètes. Tome IV, 2e partie. Le banquet* (Συμπόσιον). Les Belles Lettres.
- Sallis, J. (2007). The Hermeneutics of the Artwork (GW 1, 87-138). En G. Figal (ed.), *H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode*. (pp. 45-58). Akademie Verlag.
- Schelling, F. W. J. ([1800] 2005). *System des transzendentalen Idealismus. Werke. Band 9-1*. Frommann-Holzboog.
- Schneider, W. (1983). *Ästhetische Ontologie. Schellings Weg des Denken zur Identitätsphilosophie*. Peter Lang.
- Sherratt, Y. (2002). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge University Press.
- Silberbusch, O. C. (2018). *Adorno's Philosophy of the Nonidentical. Thinking as Resistance*. Palgrave Macmillan.

Spencer, H. ([1855] 1966). *The Works of Herbert Spencer. The Principles of Psychology. II.* Otto Zeller.

Vattimo, G. (1985). *Poesia e ontologia.* Mursia.

<http://doi.org/10.21555/top.v640.2015>

Spirit and Dialectic: Notes for a Comparison  
Between Hegel's *Phenomenology of Spirit* and  
Kierkegaard's *The Sickness unto Death*

Espíritu y dialéctica: apuntes para una  
comparación entre *La fenomenología del espíritu* de  
Hegel y *La enfermedad mortal* de Kierkegaard

Gabriel Leiva Rubio  
Universidad de Barcelona  
España  
leivargab@gmail.com

Recibido: 29 - 06 - 2020.  
Aceptado: 29 - 09 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

This paper compares the concepts of “spirit” and “dialectic” in Hegel’s *Phenomenology of Spirit* and Kierkegaard’s *The Sickness unto Death* respectively. For this purpose, I delve into the way in which both philosophers understand these two concepts. The aim of this comparison is to detect whether there is some kind of relationship between the two concepts that could bring Hegel and Kierkegaard closer to each other.

*Keywords:* Hegel; Kierkegaard; spirit; dialectic; negativity.

### Resumen

Este artículo compara los conceptos de “espíritu” y “dialéctica” en *La fenomenología del espíritu* de Hegel y *La enfermedad mortal* de Kierkegaard respectivamente. Para ello se toman como punto de partida las clarificaciones que hacen uno y otro autor de los conceptos por comparar a fin de detectar si estos conceptos guardan o no algún tipo de relación que sirva para aproximar a ambos pensadores.

*Palabras clave:* Hegel; Kierkegaard; espíritu; dialéctica; negatividad.

## Introducción

Antes de establecer propiamente una comparación entre Hegel y Kierkegaard, es necesario aclarar un par de elementos problemáticos, implícitos en la selección de los textos a confrontar en este artículo (la *Fenomenología del espíritu* y *La enfermedad mortal*). La *Fenomenología del espíritu* se publica en Jena en 1807, mientras que *La enfermedad mortal* (o el *Tratado de la desesperación*) ve la luz en Copenhague hacia 1849. La clara distancia circunstancial que existe entre las respectivas publicaciones de estas obras es una razón problemática para ejecutar una comparación. Sumado a este inconveniente existe otro no menos preocupante. La *Fenomenología* es, en la vasta producción hegeliana, la primera de las tres obras maestras del ansiado sistema hegeliano. No quiere esto decir que la *Fenomenología* sea una obra sencilla —o de las llamadas “menores”— en la producción hegeliana, sino que pertenece al período temprano de la madurez intelectual de Hegel. *La enfermedad mortal*, en cambio, pertenece a la etapa más madura de la producción kierkegaardiana, representada y defendida por el más “sólido” de sus pseudónimos: Anti-Climacus.<sup>1</sup> Esto quiere decir que la distancia entre los textos por trabajar se agudiza más en la medida en que no solo están alejados por coyunturas históricas y sociales distintas, sino que pertenecen a momentos distintos en las producciones intelectuales de sus respectivos autores.

También es importante destacar la presencia de antecedentes del idealismo alemán, como Fichte o Schelling, o pensadores románticos de la talla de Novalis o Goethe, quienes contribuyeron de manera significativa a la formación de los conceptos trabajados en este artículo (“espíritu” y “dialéctica”) tanto para Hegel como para Kierkegaard. Dada la brevedad del texto y el interés de su objetivo fundamental, resulta imposible rastrear la apropiación que hacen de estos antecedentes el autor de la *Fenomenología* o el de *La enfermedad mortal*. Pero es importante resaltar que la presencia de estos antecedentes en estas obras y el profundo vínculo que tienen con los conceptos escogidos son un argumento a favor de que la contrastación de conceptos filosóficos está siempre mediada por la historia de estos conceptos.

---

<sup>1</sup> Cfr. Kierkegaard (1972, p. 154).

Otra dificultad en la comparación, en lo que respecta a la selección de los textos, es la asimetría entre el contenido de ambas obras. Estos pertenecen, en apariencia, a *distintos campos de significación*: el primero, podría pensarse, transcurre en un terreno fenomenológico, mientras que el segundo lo hace en uno metafísico-ontológico. Resulta imprescindible, antes de entrar propiamente en la comparación, aclarar estos problemas.

Para responder al primer problema, referente a la disparidad circunstancial entre los autores, basta con recordar que, para los estudiosos de la filosofía, una de las principales premisas respecto de este tipo de conocimiento es la atemporalidad de su saber. Karl Jaspers insiste en esta determinación de la filosofía cuando dice que “estamos ciertamente mucho más adelantados que Hipócrates, el médico griego; pero apenas podemos decir que estemos más adelantados que Platón” (1981, p. 7). Y es que no deben tomarse como criterio de verdad, en una comparación entre filosofías, del tipo que fuesen, nociones tales como “progreso” o “superación”. Así como no puede decirse que el conocimiento filosófico actual esté “más adelantado” que Platón, menos puede señalarse que Kierkegaard esté “más adelantado” que Hegel. A pesar de las distancias circunstanciales en las que nacen y se desarrollan las obras de Hegel y Kierkegaard, existen varias convergencias históricas y circunstanciales que permiten relacionar el hegelianismo y la obra del filósofo danés.<sup>2</sup>

En cuanto al segundo problema, producto de la selección de los textos a tratar y los distintos campos de significación en los que se adscriben, surgen ciertos conflictos hermenéuticos. Por solo mentar un ejemplo, resulta en extremo debatible situar a la *Fenomenología* en un terreno fenomenológico o a *La enfermedad* en uno metafísico, ya que estos campos de sentido pueden ser sustituidos, reemplazados, o bien, desechados según qué adscripción filosófica se utilice para juzgarlos. La clásica definición de “fenomenología” que hace Hegel, esa “ciencia de la experiencia que la conciencia hace” (Hegel, 2009, p. 139), no abarca, en términos contemporáneos, las determinaciones que de este tipo de saber hacen autores como Husserl, Heidegger, Sartre, Jaspers, Merleau-Ponty y otros tantos. Así como tampoco las reflexiones a las que Kierkegaard clasifica como metafísicas u ontológicas se ajustan a los derroteros y metodologías de los que se vale la agenda contemporánea. Este conflicto

---

<sup>2</sup> Cfr. Stewart (2003, pp. 45-90).

encuentra una solución si se toma como principio de cimentación teórica a las propias declaraciones que hacen uno y otro autor sobre sus metodologías, desechando así, como principio de validez conceptual, las propias actualizaciones y apropiaciones que de estos campos de estudio hace la contemporaneidad.

Por otro lado, es importante recalcar que, si la comparación fuese estrictamente entre los textos citados, los puntos de diferencia y semejanza se verían dramáticamente empobrecidos. La comparación sería, de esta manera, solo un gesto de identificación de patrones reiterados o negados en ambos fragmentos; en cambio, si el criterio de selección de textos tiene el deseo de hurgar en el profundo sentido que tienen, en su fuero interno, la filosofía de Hegel y de Kierkegaard respectivamente, entonces la selección, que antes parecía arbitraria, dejaría de serlo. Y es que el criterio de selección de los textos aquí escogidos tiene este carácter decodificador, no solamente para los fragmentos escogidos, sino para las implicaciones que tienen estos en los pensamientos de sus respectivos autores. Si en el fondo de las filosofías de Hegel y Kierkegaard existen ideas recurrentes, o cuestiones vertebrales afines, entonces seleccionar un texto u otro no es un problema insalvable para establecer una comparación entre estos. Lo mismo pasa con el problema resultante de los campos de significación en los que están adscritos los textos seleccionados. La disparidad semántica de los fragmentos seleccionados no impide la posibilidad de contrastación si lo que busca probar la investigación no aparece directamente en estos textos.

## I. Espíritu

El primer punto que tener en cuenta en esta comparación entre Hegel y Kierkegaard es la comprensión que ambos tienen de la naturaleza o estructura de la identidad, en lo que respecta al “espíritu”. Para ello se revisarán las comprensiones de Hegel y Kierkegaard en torno al concepto de “espíritu” en la *Fenomenología* y en *La enfermedad mortal*, respectivamente.

El concepto de “espíritu” en la *Fenomenología* es, como todo lo que allí se relata, un movimiento. Si algo puede afirmarse sobre el espíritu es que este no es, sino que siempre está siendo. El *movimiento* es su esencia,



su principal determinación.<sup>3</sup> Y la experiencia que hace la conciencia en este movimiento es lo que queda relatado a lo largo y ancho de la *Fenomenología*. En este movimiento no debe obviarse ninguna instancia o determinación o, de lo contrario, la ansiada unidad que busca el espíritu consigo mismo sería violentada, falsa. Hegel, en el prefacio de la *Fenomenología*, explica metafóricamente esta característica del movimiento del espíritu:

El capullo desaparece en el romper de la flor, y así podría decirse que aquél quedó refutado por ésta, así como la flor queda convicta por el fruto de ser una falsa existencia de la planta, y el fruto como verdad de la planta pasa a ocupar la verdad de la flor. Estas formas no sólo se distinguen, sino que se desplazan también unas a otras por incompatibles. Pero su naturaleza fluida las convierte, a la vez, en momentos de la unidad orgánica en la que no solamente no se repugnan, sino que *la una es tan necesaria como la otra*, y es sólo esta igual necesidad la que empieza constituyendo la vida del todo (Hegel, 2009, p. 112).

Así como el capullo, la flor y el fruto son momentos, todos necesarios, en el movimiento de la planta; esto acontece en el mundo del espíritu con los distintos momentos que suceden en la tendencia de su autorreconocimiento. Pero ¿cómo es el movimiento que hace el espíritu para que este se determine, se haga verdadero, real? Hegel resume la tarea del movimiento (dialéctica) del espíritu cuando dice: “el espíritu es precisamente este movimiento que consiste en devenir otro, es decir, en convertirse en objeto de sí mismo, y en suprimir y superar ese su ser otro” (Hegel, 2009, p. 139). La cuestión autorrelacional es lo determinante.<sup>4</sup> El espíritu se capta en un movimiento que lo disocia de sí y luego lo retorna a sí mismo desde lo otro,<sup>5</sup> de ahí que Hegel utilice la frase “convertirse en objeto de sí mismo”.

---

<sup>3</sup> “El espíritu nunca está en reposo, sino que está siempre en el movimiento hacia delante que lo caracteriza” (Hegel, 2009, p. 118).

<sup>4</sup> “[...] el sí mismo es el contenido de la relación y el relacionar mismo” (Hegel, 2009, p. 276).

<sup>5</sup> Mark Taylor describe este movimiento como una “actividad autorrelacional del sí mismo en la cual el sujeto se expresa en su identidad en determinados pensamientos y movimientos y se reconcilia consigo mismo en la

Lo verdadero del espíritu es precisamente su movimiento (su devenir), eso que Hegel designa como “experiencia”.<sup>6</sup> En sus propias palabras: “Lo verdadero es el devenir del sí-mismo, el hacerse de sí-mismo, [...] que sólo mediante la ejecución y mediante su fin es real” (Hegel, 2009, p. 124). De esto, Jean-Luc Nancy concluye:

Hegel no comienza ni termina, es el primer filósofo para el que no hay, expresamente, ni comienzo ni fin, sino sólo la actualidad plena y entera de lo infinito que atraviesa y que trabaja y que transforma lo finito. Lo cual significa: la negatividad, el surco, la separación, la diferencia del ser que se relaciona consigo mismo a través de esta misma diferencia, y que de tal modo es, con toda su esencia y con toda su energía, el acto infinito de relacionarse consigo mismo, y así, el poder de lo negativo (Nancy, 2005, pp. 15-16).

Ahora, este devenir sí mismo no es una tarea sencilla en cuanto el espíritu “es el premio de un complicado camino, y asimismo de múltiples esfuerzos y sinsabores” (Hegel, 2009, p. 119). Devenir, en la filosofía hegeliana, es sinónimo de *negatividad*, *contradicción*, *oposición*. El sujeto, el espíritu, o el sí mismo, para devenir, tienen que *salir* de su lugar de ser, de su estado de *alienación* o *extrañamiento*, y este salirse de sí implica un desgarramiento, un dolor. El sí mismo, para ser en su unidad (espíritu), tiene que ser antes en la fractura.<sup>7</sup> El conocimiento es dolor.

Otra característica que no puede obviarse cuando se aborda el espíritu hegeliano es la necesidad que tiene este, para comprenderse como tal, de “reconocerse en lo infinito, en lo divino” (Taylor, 2000,

---

otredad mediante una reapropiación de la diferencia como la propia objetivación del sí mismo” (2000, pp. 152-153).

<sup>6</sup> “...llamamos experiencia precisamente a este movimiento en el que lo inmediato, aquello en que empezamos no entendiéndonos, es decir, lo abstracto, sea del ser sensible, sea de lo simple sólo pensado, se extraña y se aliena de sí mismo, y después desde ese extrañamiento retorna a sí, y de ese modo es ahora como queda expuesto en su realidad y verdad...” (Hegel, 2009, p. 139).

<sup>7</sup> “El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse (encontrándose) a sí mismo en el absoluto desgarramiento, es decir, cuando precisamente en medio del absoluto desgarramiento sabe salirse al encuentro de sí” (Hegel, 2009, p. 136).

p. 153). Benedetto Croce dice que “no existe un más allá de la lógica humana, una lógica divina; pero la lógica humana, la verdadera lógica humana, es divina” (Croce, 1943, p. 218). En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel lanza la siguiente exclamación:

Quien habla *solamente* de la razón finita, *solamente* de la razón humana, *solamente* de los límites de la razón, mente contra el espíritu; pues el espíritu, como algo infinito y universal, que se percibe a sí mismo, no se percibe en un “solamente”, en límites, en lo finito como tal, no guarda relación alguna con eso, sino que se percibe solamente dentro de sí, en su infinitud (Hegel, 1995, p. 73).

Con esto, Hegel está indicando la “traición” que se le hace al espíritu cuando se le piensa tomando solamente el aspecto finito de su realidad, esto es, obviando el polo de la infinitud que lo hace ser. John Niemeyer Findlay recalca esta cualidad del espíritu cuando indica que “lo verdadero es lo *infinito-en-sí-mismo*, eso que no puede expresarse ni traerse a la mente mediante ninguna cosa finita [...]. El pensamiento es, de hecho, por su misma naturaleza, infinito en sí mismo” (Findlay, 1969, p. 30). Y es que para Hegel el *absoluto* figura como una precondition para que el espíritu se encuentre en él mismo, mientras que lo infinito está en el espíritu para servir de evidencia, precisamente, a esta precondition del absoluto.

Otra vía para demostrar el carácter infinito del *espíritu* hegeliano es el principio de mediación. Hegel postula la posibilidad de unir los términos contrarios en una identidad que preserve las diferencias. Este principio desecha la emergencia de un tercer término que agrupe los términos anteriores y los destruya, así como también rechaza la consumación o disolución de un extremo (término) en el otro.

En Hegel *mediación* no quiera jamás decir [...] algo intermedio entre unos extremos, sino que acontece a través de los extremos y en ellos mismos: tal es el aspecto radical de Hegel, que es incompatible con todo moderantismo. [...] No son ideas colocadas en forma discreta unas frente a otras, sino que cada una de ellas exige su opuesta, y el proceso es la relación de todas entre sí (Adorno, 1974, p. 24).

Toda la filosofía hegeliana encarna este principio lógico en el que los opuestos se identifican en su diferencia y se diferencian en su identidad, principio que queda definido por Hegel como *mediación*. Esta resolución del movimiento del espíritu como unión en la que los opuestos conviven sin tocarse (idénticos en su diferencia) queda reconocida por el cristianismo como la Unión Hipostática, y se da en la figura de Cristo, quien era hombre y Dios, finito e infinito, temporal y eterno a la vez. De igual forma se piensa este aspecto infinito (divino) del espíritu en Hegel, quien también encuentra este principio en la figura de Cristo.

Las similitudes que existen entre las distintas implicaciones que tiene el término “espíritu” (*Geist* en alemán y *Aand* o *Ánd* en danés) en las filosofías de Hegel y Kierkegaard son muchas. Kierkegaard, en *La enfermedad mortal*, así como el Hegel de la *Fenomenología* advierte en el espíritu una relación de términos opuestos que tienen que autorreferirse. “El sí mismo, para Kierkegaard, es un proceso autorrelacional del sí mismo consigo mismo” (Grøn, 2004, p. 131);<sup>8</sup> a esto hay que agregarle una segunda relación (o relación de segundo orden), en la que la primera relación se relaciona mediante, o a través de, lo que ha puesto toda la relación (lo absoluto, lo Otro, Dios). En otras palabras: los polos opuestos que conforman la ontología del sujeto kierkegaardiano (lo finito y lo infinito, lo posible y lo necesario, lo temporal y lo eterno, etc.) necesitan identificarse en su diferencia mediante un proceso autorrelacional con lo absoluto (lo que ha puesto la síntesis). En este aspecto estructural del interior del sí mismo, el danés presta atención a Hegel cuando este último dice que:

Nada tiene un espíritu fundado en ello mismo [...] [;] todo se funda fuera de sí, en algo que le es extraño, el equilibrio del todo no es la unidad que permanezca en sí misma, ni un descansar esa unidad en su estar ella retornada a sí, sino que ese equilibrio descansa [o se funda] en el extrañamiento de lo contrapuesto (Hegel, 2009, p. 589).

---

<sup>8</sup> “Kierkegaard sigue a Hegel al interpretar el espíritu como una actividad de autorrelación en la que los opuestos se juntan” (Taylor, 2000, p. 168). “El espíritu kierkegaardiano es una síntesis de opuestos que retiene la diferencia en la identidad” (Podmore, 2013, p. 217).

El concepto de “espíritu” que Kierkegaard describe en *La enfermedad*, así como el de Hegel en su *Fenomenología*, no tiene este carácter inmanente, no se funda a sí mismo, sino que necesita haber recibido, desde la infinitud o la eternidad, esa “capacidad” de auto-relacionarse.<sup>9</sup> Esta “capacidad” (si se le puede designar como tal) es, para ambos filósofos, la esencia del espíritu: *la libertad*. Si un concepto es medular para aproximar positivamente a Hegel y Kierkegaard, es el de “libertad”. Tanto para el alemán como para el danés, la libertad es el núcleo del espíritu, la posibilidad del devenir o de reconciliar efectivamente los opuestos.<sup>10</sup> Si, como asegura Patrick Stokes, “la conciencia no es conciencia mientras no sea conciencia *para* la conciencia, el sí mismo no es sí mismo si no se relaciona a sí mismo consigo mismo desde el *acto relacionante* de los elementos que conforman su ipseidad [*selfhood*]” (Stokes, 2010, p. 66); este “acto relacionante” se da en y por la libertad. El concepto de “libertad” que defienden Hegel y Kierkegaard constituye la apertura de lo contingente a lo necesario, la raíz de lo ontológico absoluto sembrada en el fondo de un espíritu originalmente fracturado y disrelacionado. La libertad, además, funge como el antídoto para esas enfermedades que ambos quieren curar: *la falta de espíritu y la existencia inauténtica*.<sup>11</sup>

También coinciden el danés y Hegel en que el camino del espíritu en su autorreconocimiento está atravesado por el dolor. Como recuerda el propio Kierkegaard en una de las entradas de sus diarios: “a más espíritu, más sufrimiento” (Kierkegaard, 1967-1978, IV, § 4359, p. 253). Esta cuestión también queda explicitada en *La enfermedad mortal* cuando el danés asegura que “la intensidad de la desesperación crece con la conciencia. [...] Cuanta más conciencia se tiene de estar desesperado, más intensa es la desesperación” (Kierkegaard, 1980, p. 42). Incluso en

---

<sup>9</sup> “El sí mismo, para Kierkegaard, no es y no puede ser creado por sí mismo” (Pattison, 2005, p. 62).

<sup>10</sup> “La libertad es el poner por sí mismo la identidad del sujeto y del objeto, de lo interior y lo exterior, como único poder efectivo” (Binetti, 2016, p. 116).

<sup>11</sup> “Buscando superar el extrañamiento existencial o la falta de espíritu [*spiritlessness*], ambos coinciden en que la esencia del espíritu es la libertad” (Podmore, 2013, p. 220). Esta tesis es la que defiende Mark Taylor en su libro *Journey to Selfhood*: “Hegel y Kierkegaard desarrollan fenomenologías del espíritu alternativas que están designadas a guiar al lector desde la existencia inauténtica a la existencia auténtica o a la completa realización de la ipseidad [*selfhood*]” (Taylor, 2000, p. 13).

la segunda parte del texto, donde Kierkegaard equipara la categoría de “desesperación” con la de “pecado”, se reitera la fórmula: “con la intensidad del sí mismo aumenta la del pecado” (Kierkegaard, 1980, p. 114). Y es que la conciencia, para ambos filósofos, tiene que “estropearse” a sí misma<sup>12</sup>, es decir, tiene que renunciar constantemente a lo que ella asume como verdadero conocimiento mediante un movimiento de autonegación que afirma *la contradicción* como la categoría fundamental de toda reflexión subjetiva.<sup>13</sup> A mayor conciencia de ser espíritu, mayor conciencia de la escisión existente.

El absoluto, tal y como Hegel lo ve, es también para Kierkegaard la condición de posibilidad de que el espíritu devenga un sí mismo. Aunque existen una serie de diferencias radicales entre el absoluto hegeliano y el kierkegaardiano en el terreno de la comprensión religiosa,<sup>14</sup> la presuposición del absoluto, que Hegel defiende, está presente en *La enfermedad mortal* homologada con el Dios del cristianismo, un Dios absoluto que media y subsiste en el reconocimiento subjetivo, un Dios que es *verdad y camino*.<sup>15</sup> La síntesis que reviste la comprensión kierkegaardiana del espíritu necesita, para ser en su verdadera identidad, referirse a Dios,<sup>16</sup> puesto que el reposo de las distintas discordancias o disrelaciones de la síntesis en el gesto de su autorreferencia encuentra el descanso o su unidad solamente en una segundo tipo de relación, establecida con Dios.<sup>17</sup> El arribo al absoluto kierkegaardiano no solo

---

<sup>12</sup> “La conciencia sufre, por tanto, de esta violencia, a saber: la de tener que estropearse ella sistemáticamente a sí misma su satisfacción limitada, y estropeársela por ella misma” (Hegel, 2009, pp. 186-187).

<sup>13</sup> “Kierkegaard y Hegel coinciden en afirmar la contradicción como categoría esencial de la reflexión subjetiva y realidad metafísica más profunda. No se trata aquí de la negación de un otro sino del propio sí mismo” (Binetti, 2016, p. 125).

<sup>14</sup> Para esto, cfr. Stewart (2013).

<sup>15</sup> “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida” (Juan 14: 6).

<sup>16</sup> “El yo es una síntesis [...] que se relaciona consigo misma, cuyo fin es devenir de ella misma; lo que solo puede hacer refiriéndose a Dios” (Kierkegaard, 1980, pp. 29-30).

<sup>17</sup> Es importante aclarar que este movimiento, para Kierkegaard, solo lo puede realizar el cristiano: “Atreverse a ser enteramente uno mismo, atreverse a realizar un individuo, no tal o cual, sino este, aislado ante Dios, sólo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad, tal es el heroísmo cristiano

constituye el reposo del espíritu en sí mismo (el final de su desesperación), sino que significa, además, la reconciliación última entre la síntesis y su autor, en cuanto Dios (el absoluto kierkegaardiano) es la radical alteridad contrapuesta en el origen del sí mismo (*selvet*, en danés).

El espíritu, el sí mismo, el yo, y toda ipseidad tienen su razón de ser y su devenir en el seno de esa eternidad divina. Dios pone la síntesis y la pura posibilidad de su autorrelacionar mediante el gesto perfecto e irreplicable de la creación de la libertad. De ahí que, “aunque entre Dios y el hombre exista una *diferencia cualitativamente infinita*, hay una presencia de Dios en nosotros” (Podmore, 2013, p. 217). Sylvia Walsh, siguiendo esta línea argumental, asegura que “la primera cosa que diría [Kierkegaard] sobre Dios, desde un punto de vista cristiano, es que Dios es Espíritu, y que, en su relación con el ser humano, este queda definido también como espíritu” (Walsh, 2009, p. 52).

Kierkegaard, como Hegel, postula la posibilidad de unir los términos metafísicos constitutivos del espíritu a modo de una identidad que preserve las diferencias, aunque, para el danés, esa disolución de los extremos en la irresuelta unidad del espíritu no se da por la *mediación*, sino por una *síntesis* lograda a través de la *repetición*. El propio Hegel, en su *Ciencia de la lógica*, evita el uso del término “síntesis” para referirse al espíritu, puesto que la síntesis se inscribe más bien en la vinculación de los términos opuestos de una manera extrínseca, incapaz de reunir a los términos en una instancia que supere y conserve identidad y diferencia.<sup>18</sup> Pero, como bien señala María J. Binetti:

[...] el devenir del espíritu no se conforma con la conjunción de dos términos opuestos, sino que ella

---

y, reconozcamos su rareza probable” (Kierkegaard, 1980, p. 5). “La superioridad del hombre sobre el animal está pues en ser pasible de ese mal [la desesperación]; la del cristiano sobre el hombre natural, en tener conciencia de la enfermedad, así como en poder ser curado de ella” (Kierkegaard, 1980, p. 15).

<sup>18</sup> “[...] la expresión *síntesis* lleva con facilidad [...] a la representación de una unidad extrínseca y una pura vinculación de aquéllos que en sí y por sí están separados” (Hegel, 1976, p. 521); “una síntesis, es decir, una unidad de aquellos términos, que originariamente estaban separados y que se hallan así vinculados sólo de modo extrínseco” (Hegel, 1976, p. 691); “una síntesis del esfuerzo, que tiene, y al mismo tiempo no tiene la idea en sí, y que traspasa de uno al otro pensamiento, pero no los reúne ambos, sino que permanece en la contradicción de ellos” (Hegel, 1976, p. 725).

misma presupone y pone la mediación de una tercera instancia de unidad y separación, que sostiene tanto la identidad como la diferencia, la una en la otra. Este tercero determina “el medio”, “el centro”, “el entre” o “lo tercero”. En una palabra, el pensamiento kierkegaardiano asume la exigencia especulativa de una tercera instancia reconciliadora, de una nueva inmediatez dialécticamente mediada (Binetti, 2016, p. 81).

Lo que pone esta tercera instancia reconciliadora es el poder de la libertad o la repetición, que para Kierkegaard son la misma cosa,<sup>19</sup> puesto que ambas categorías existen para asegurar la posibilidad del devenir. De ahí que varios autores hayan encontrado en la repetición kierkegaardiana el *homologatum* por excelencia de la mediación hegeliana.<sup>20</sup> Y es que, como sucede con esta, el tercer término, ese término positivo que agrupa o reúne a los opuestos en una identidad diferenciada, no es un término extrínseco ni ajeno al devenir, sino que es el mismo devenir libre del espíritu que, en la búsqueda de su yo, es capaz de llevar a los términos opuestos (irreconciliables por la razón finita) a su reconciliación definitiva.<sup>21</sup> Puede entonces decirse que cuando Kierkegaard critica la mediación hegeliana lo hace en los mismos términos que Hegel cuando crítica la noción de “síntesis”. En esencia, ambos autores están criticando el paradigma moderno

---

<sup>19</sup> “El interés mayor de la libertad es precisamente el de producir la repetición y ella teme que el cambio tenga el poder de turbar su esencia eterna. Aquí aparece el problema de si la repetición es posible. La libertad misma es entonces la repetición” (Kierkegaard, 1967-1978, IV, B: 117, pp. 281-282).

<sup>20</sup> Cfr. Höffding (1930, p. 70), Wahl (1931, p. 364) y Stewart (2003, p. 299).

<sup>21</sup> “[...] la síntesis no es real, pues lo que une es cabalmente el espíritu, y éste todavía no está puesto en cuanto tal” (Kierkegaard, 1994, p. 53). “El individuo [...] es una síntesis que tiene que ser sostenida por el espíritu” (Kierkegaard, 1994, p. 57). “[E]l hombre es una síntesis cuyos contrastes extremos quedaron establecidos desde el principio y que después, cabalmente por el pecado del hombre, llegaron a oponerse entre sí de una manera aún mucho más acentuada” (Kierkegaard, 1994, p. 62). “Así es la angustia, el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse” (Kierkegaard, 1994, p. 64).



de la dualidad<sup>22</sup> por tener este, en su raíz, la incapacidad del devenir desde la sustancia misma, sacrificando así la libertad humana y sus potencialidades infinitas, puesto que la resolución final de los opuestos se llevaría a cabo desde una instancia ajena o extrínseca a la relación de los términos constitutivos de lo humano.

En resumen, ambos autores ven en el espíritu un movimiento relacional de términos opuestos que tienen y pueden autorreferirse en lo absoluto gracias al poder de la libertad (su acción relacional). Este movimiento relacional se da, según ambos autores, mediante un proceso dialéctico que muestra cómo las respectivas discordancias o disrelaciones emergen hacia el interior de la subjetividad en cuanto uno de los polos constitutivos del espíritu sacrifica al otro. La contradicción, la negatividad, la fractura, el dolor, el sufrimiento y la desesperación no son sino expresiones, necesarias todas, de las etapas del devenir del sí mismo en su proceso relacional de reconciliación. En ambos autores, además, la relación de los términos constitutivos del espíritu tiene que identificarse en sus diferencias en una alteridad radical contrapuesta (lo Otro, lo Absoluto, Dios). En algunas de estas tesis se sustenta Mark Taylor cuando dice que “Hegel y Kierkegaard [...] están de acuerdo en que la enfermedad de la Modernidad es la *ausencia o falta de espíritu*,<sup>23</sup> la condición de auto-alienación o extrañamiento en la cual la auténtica *ipseidad* permanece irreal y parece irrealizable” (Taylor, 2000, p. 12).

## II. Dialéctica

Luego de haber analizado el concepto de “espíritu” en Hegel y Kierkegaard, no es desatinado afirmar que la filosofía del danés está embebida, no solo del vocabulario hegeliano, sino de conceptos claves de su filosofía. No obstante, aun cuando el esbozo del concepto kierkegaardiano de “espíritu” guarde disímiles puntos de contacto con el de Hegel, todavía queda pendiente demostrar *el cómo* del espíritu en su relación consigo mismo. Es decir, ¿cómo el espíritu en Hegel y Kierkegaard se relaciona consigo mismo?

Cuando se detalla el recorrido de ambas obras (la *Fenomenología* y *La enfermedad mortal*), hay un elemento en particular que salta a la vista

---

<sup>22</sup> “[...] lo que Kierkegaard tiene en mente cuando niega la mediación es el modelo dualista de una mediación sustancial” (Binetti, 2016, p. 38).

<sup>23</sup> Hegel usa la expresión *das Geistlose* y Kierkegaard el término *aandlshed*.

cuando se trata la cuestión autorrelacional del espíritu: *la dialéctica*. En este apartado se examinará cómo opera la dialéctica fenomenológica hegeliana en *La enfermedad mortal* a fin de detectar si existe o no un mismo uso de esta por parte de Kierkegaard. Antes de pasar a analizar cómo Anti-Climacus usa la dialéctica hegeliana en *La enfermedad*, se hace necesario aclarar, en primer lugar, qué entiende el Hegel de la *Fenomenología* por “dialéctica”.

En la introducción de su *Fenomenología*, Hegel exclama: “la ciencia tiene que liberarse de ese sólo parecer, es decir, de esa apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella” (Hegel, 2009, p. 182). Pero ¿a qué apariencia de la ciencia se refiere Hegel?, y ¿cómo puede esta, la ciencia, volverse contra ella misma? Ambas preguntas son esenciales de cara a situar a la *Fenomenología* en la vasta producción hegeliana.<sup>24</sup>

Lo cierto es que Hegel procura explicar la superioridad del saber científico sobre el saber del “sentido común” o “filosofía natural”, al que concibe como un tipo de conocimiento cuya operabilidad se funda en una determinada forma de dualismo, mientras que, por otra parte, el punto de vista científico quedaría comprendido como un monismo unificado que interconecta sus partes en la realidad del concepto. A este respecto dice Hegel:

[...] una visión científica de las cosas sólo puede obtenerse en el trabajo del *concepto* y con el trabajo del *concepto*. Pues sólo el *concepto* puede suscitar, promover y producir una universalidad del saber que no sea ni la comunal y ordinaria indeterminación y penuria del sentido común, sino un conocimiento bien formado y completo (Hegel, 2009, p. 172).

No obstante, en esta afirmación hegeliana se esconde un problema esencial: *el concepto* tiene su profundo, prolijo y difícil desarrollo en un ámbito distinto al del saber fenomenológico. El concepto pertenece a la *Lógica*. Pero entonces ¿por qué comienza Hegel su *Sistema de las ciencias* con *La Fenomenología* y no con la *Lógica*? La respuesta a esta pregunta es fundamental para entender una diferencia metodológica cardinal que diferencia a Hegel de la inmensa tradición de filósofos que le antecedieron: *la necesidad del arribo al saber científico tiene que ser*

---

<sup>24</sup> Para un análisis pormenorizado sobre esta cuestión, cfr. Leiva Rubio (2020, pp. 33-34).

*demostrado*. En otras palabras, para llegar a declarar que el punto de vista científico es verdadero, tiene que haberse demostrado antes que el punto de vista del sentido común es falso: la necesidad de la emergencia lógica de un concepto tiene que ser demostrada.

Cuando han quedado aclaradas estas cuestiones pueden entonces responderse las preguntas anteriores:

[...] ¿cuál es esa apariencia de la ciencia a la que Hegel se refiere? *El sentido común*. ¿Cómo puede la ciencia volverse contra ella misma? *Demostrando que ella no es el sentido común*. En otras palabras, solamente cuando el punto de vista del sentido común haya quedado refutado como inconsistente o incompleto la aparición de la ciencia quedaría justificada (Leiva Rubio, 2020, p. 33).

Hegel para demostrar las flaquezas del punto de vista del sentido común, se vale de un sujeto teórico universal al que nombra “conciencia natural”, que serviría “como concepto del saber, pero no como saber real” (Hegel, 2009, p. 184). A su vez, esta conciencia natural sería para Hegel un tipo de “actor fenomenológico” que tiene por tarea exponer y defender posiciones duales a fin de probar las contradicciones que en el punto de vista del sentido común se residen. Además, como bien señala Stewart, a partir de este “sujeto universalmente ideal, Hegel solidifica la lógica inmanente del movimiento del saber sobre sí mismo” (2003, p. 574).

La lógica del movimiento de la conciencia fenomenológica de ese sujeto teórico y universal opera a partir de una suerte de descarte que va ejerciendo sobre determinados conocimientos que esta conciencia asume como verdaderos, a los que va incorporando nuevos conocimientos que, por su solidez argumentativa y lógica, van refutando a los anteriores. De esta forma la conciencia se va “enriqueciendo” progresivamente, haciendo que los argumentos de los que se vale para defender sus puntos de vista se vayan tornando cada vez más consistentes y rigurosos.

Ahora, “este movimiento inmanente del saber sobre el saber mismo, que hereda y deshereda conocimientos que se muestran como verdaderos, y que, por las contradicciones que en ellos se encuentran, pasan a ser subvertidos como falsos, es lo que en Hegel se conoce como *dialéctica*” (Leiva Rubio, 2020, p. 34). Mediante este movimiento del saber sobre el saber mismo Hegel puede demostrar que cada uno de

los enunciados de la conciencia son finitos y limitados, precisamente por estar generados y determinados por enunciaciones individuales de verdad. Se hace entonces necesario una perspectiva o punto de vista que no sea individual, limitada y finita, un punto de vista que contenga la individualidad, pero a su vez, la potencia lógica del concepto y su universalidad. Se hace necesario entonces arribar al *saber absoluto* (objetivo supremo de toda la *Fenomenología*), a ese saber que reúne los enunciados individuales de la conciencia y los interrelaciona entre sí, dotando al movimiento dialéctico todo de una organicidad y dinamismo que solo el saber absoluto ha de poseer una vez haya sido demostrada su necesaria emergencia lógica y dialéctica.

El caso del danés es similar. Kierkegaard, particularmente con su pseudónimo Anti-Climacus,<sup>25</sup> se vale de este mismo movimiento dialéctico. Siguiendo a Hegel, Anti-Climacus se vale de un sujeto teórico universal al que designa como “hombre natural”, sospechosamente parecido a la conciencia natural de la que hablaba Hegel en su *Fenomenología*. Lo que sería en Hegel el punto de vista del sentido común es para Anti-Climacus *el punto de vista del hombre natural*. Mientras que el objetivo supremo de la *Fenomenología* es el arribo al saber científico, el de *La enfermedad mortal* es el advenimiento a Dios a través del movimiento propio del hombre cristiano (la fe). La dialéctica, en ambos, tiene entonces ese anhelo de la Ilustración de llevar al hombre a valerse por sí mismo, a abandonar esa minoría de edad<sup>26</sup> de la que Immanuel Kant habló.

La dialéctica kierkegaardiana también se funda en la contradicción como elemento articulador del devenir del espíritu. La *reflexión*, en ambos autores, es la encargada de enriquecer al espíritu en las distintas instancias de su viaje de reconciliación, mostrando las contradicciones constitutivas de la “fractura” del sí mismo. Por ejemplo, a partir del segundo capítulo del libro tercero de *La enfermedad mortal*, titulado “La desesperación vista en relación con la categoría de la conciencia”, existen varios motivos para creer que Kierkegaard se vale de la dialéctica que Hegel defiende en su *Fenomenología*. En primer lugar, en este capítulo del texto de Anti-Climacus, el factor determinante es la conciencia, la

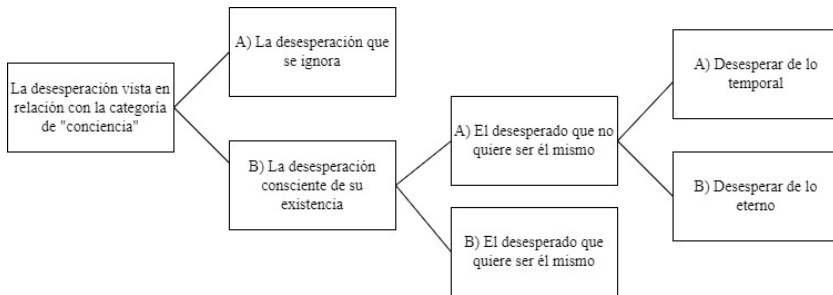
---

<sup>25</sup> En *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus utiliza el término “dialéctica” más de cincuenta veces

<sup>26</sup> El mismo Anti-Climacus señala que “la distancia del hombre natural al cristiano es como la del niño al adulto” (Kierkegaard, 1980, p. 8).

cual va progresando de una instancia a su contraria por la necesidad de la propia negatividad del devenir reflexivo. Así como Hegel entiende el viaje de la conciencia (*certeza sensible, percepción y entendimiento*) en su autorreconocimiento (*autoconsciencia*), Kierkegaard comprende el viaje del sí mismo en el descubrimiento de su desesperación. Las distintas instancias que relata este capítulo de *La enfermedad mortal* son todas necesarias en ese progresivo camino de la conciencia en su devenir unidad. Así como en la fenomenología hegeliana el entendimiento no puede analizarse primero que la certeza sensible, o la percepción, en este capítulo de *La enfermedad* no puede tratarse del desesperado consciente de serlo antes que del inconsciente, dado que es un movimiento dialéctico que necesita autoafirmarse primeramente como negación para superarse a sí mismo y reconocerse en un nuevo devenir, en un nuevo movimiento.

En el siguiente diagrama queda descrito este movimiento dialéctico:



Así como, en Hegel, el concepto se vuelve cada vez más y más consistente para la conciencia a través de las distintas instancias que recorre, para Anti-Climacus cada nuevo nivel de desesperación es más intenso que el anterior: el aspecto acumulativo o progresivo de la dialéctica hegeliana es un elemento más que toma prestado Kierkegaard. De ahí que el propio Stewart asegure que “el aspecto negativo de la fenomenología hegeliana está presente en la explicación de Anti-Climacus de la desesperación” (Stewart, 2003, p. 582). Otro detalle importante para tener en cuenta cuando se comparan la *Fenomenología*

y *La enfermedad mortal* es que en ambos textos el movimiento dialéctico fenomenológico de autorreconocimiento queda descrito como “un camino de la desesperación” (Hegel, 2009, p. 184) por tener que vérselas constantemente con el poder destructivo de la duda. Por ejemplo, el término alemán para “desesperación” es *Verzweiflung*, de cuya raíz etimológica se extrae el término *Zweifel* que significa “duda”. De idéntica manera acontece con el término danés *fortvivelse* y *tvivl*.<sup>27</sup> Y es que tanto en Hegel como en Kierkegaard la duda es causada por las contradicciones internas con las que tiene que lidiar “la conciencia natural” o “el hombre natural” en su camino de autorreconocimiento. En definitiva, el movimiento fenomenológico hegeliano que va de la conciencia a la autoconciencia devela algo similar al movimiento que describe toda *La enfermedad mortal*: el espíritu, el sí mismo, el yo, la subjetividad, la constitución interior de lo humano está rota, pues no se ha reconciliado con lo absoluto. La dialéctica hegeliana y la kierkegaardiana son el recordar de un mismo porvenir, el comienzo de un absoluto que no se sabe como tal, pero que tiene ante sí lo infinito de la idea, el poder de lo posible.

## Conclusiones

Pueden afirmarse varios puntos de contacto entre las filosofías de Hegel y Kierkegaard. Para ambos hay un espíritu o un sí mismo, que tiene por tarea devenir absoluto. También coinciden en que lo real del espíritu no es una instancia o estación cualquiera en su movimiento: sino el complejo y continuo devenir lo absolutamente real del espíritu, siendo la negatividad la causa del mismo devenir.

El movimiento dialéctico de autorreconocimiento de la conciencia hegeliana guarda puntos de contacto con el sentido de la expresión “sí mismo” en su relación con la categoría de “desesperación” kierkegaardiana. En los dos textos seleccionados (la *Fenomenología* y *La enfermedad*) hay un sujeto teórico universal (*conciencia natural*, en Hegel; *hombre natural*, en Kierkegaard) que se encarga de designar a una conciencia fracturada, que se relaciona únicamente con su estructura y que, para reconocerse como espíritu, necesita *salir de sí* en un proceso autorrelacional para volver renovada o reconciliada.

---

<sup>27</sup> Cfr. Beabout (1996, pp. 71-73) y McCarthy (1978, pp. 84-87). Alastair Hannay (2003, pp. 142-149) sostiene que la *desesperatio* de Tomás de Aquino y la *fortvivelse* de Kierkegaard comparten un origen común.

La desesperación kierkegaardiana, así como la conciencia hegeliana, tienen, en su abordaje conceptual, ese mismo carácter de revelación progresiva. Por ejemplo, para Hegel, la conciencia está siempre en pugna consigo misma como resultado de las dualidades que se le presentan a modo de saber, dualidades que tienen su paralelo en el desequilibrio de los polos constitutivos del espíritu que le es inherente a la desesperación kierkegaardiana (finitud/infinitud, necesidad/posibilidad, temporalidad/eternidad, etc.); en esta evolución progresiva, que ambos textos comparten, se revela, en un segundo momento, la incapacidad de una auténtica autoafirmación (primer gesto de autorreconocimiento de la autoconciencia, yo = yo, por parte de Hegel; los grados de la conciencia del sí mismo, por parte de Kierkegaard).

Kierkegaard no solo sigue a Hegel cuando este define al espíritu como un movimiento autorrelacional de reconocimiento que preserva las diferencias en una identidad que se reconoce en lo absoluto mediante el poder de la libertad, sino que este movimiento autorrelacional es, para estos dos pensadores, una tendencia de desesperación que afirma como categorías fundamentales a la negatividad, la fractura, el dolor y el sufrimiento por ser, todas ellas, instancias necesarias en las etapas del devenir del espíritu en su proceso relacional de reconciliación.

Otro elemento que salta a la vista cuando se compara a Hegel y a Kierkegaard es el casi idéntico uso que hacen de la dialéctica. Tanto para el alemán como para el danés, el pensamiento dualista es ineficiente, arbitrario e infeliz por no lograr conjugar los elementos estructurales del espíritu, mientras que la dialéctica tiene, en su fuero interno, la capacidad de relacionar los elementos constitutivos de la identidad sin destruir sus diferencias. La dialéctica funge entonces como el móvil por excelencia para relacionarse el espíritu consigo mismo sin la consumación de un término en el otro, y sin la incorporación de algo ajeno al espíritu. En resumen, ni Hegel obvia al individuo en un sistema que se lo “traga”, ni Kierkegaard es ese gran anti-hegeliano defensor irracional de la individualidad, sino que ambos autores ven en el pensamiento la posibilidad de salvar la libertad humana de guiar al hombre a su reencuentro definitivo.

## Referencias

Adorno, T. W. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. V. Sánchez de Zavala (trad.). Taurus.

- Beabout, G. (1996). *Freedom and its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Marquette University Press.
- Binetti, M. J. (2016). *El idealismo de Kierkegaard*. Universidad Iberoamericana.
- Croce, B. (1943). *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*. F. González Ríos (trad.). Ediciones Imán.
- Findlay, J. N. (1969). *Reexamen de Hegel*. J. C. García Borrón (trad.). Grijalbo.
- Grøn, A. (2004). *Self and Identity*. En D. Zahavi, T. Grünbaum y J. Parnas (eds.), *The Structure and Development of Self-Consciousness*. (pp. 123-156). John Benjamins Publishing Company.
- Hannay, A. (2003). *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*. Roudledge.
- Hegel, G. W. F. (1976). *La ciencia de la lógica*. A. Mondolfo y R. Mondolfo (trads.). Ediciones Solar.
- \_\_\_\_ (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. I*. W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2009). *Fenomenología del espíritu*. M. Jiménez Redondo (trad.). Pretextos.
- Höfding, H. (1930). *Søren Kierkegaard*. F. Vera (trad.). Revista de Occidente.
- Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (1967-1978). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Siete volúmenes. H. V. Hong y E. H. Hong (trads.). Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (1972). *Mi punto de vista*. J. M. Velloso (trad.). Aguilar.
- \_\_\_\_ (1980). *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. H. V. Hong y Edna H. Hong (trads.). Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (1994). *El concepto de la angustia*. D. G. Rivero (trad.). Espasa-Calpe.
- Leiva Rubio, G. (2020). La autoconciencia hegeliana o la necesidad de lo otro. *Thémata. Revista de Filosofía*, 62, 13-36.
- McCarthy, V. (1978). *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Nijhoff.
- Nancy, J. L. (2005). *Hegel. La inquietud de lo negativo*. J. M. Garrido (trad.). Arena Libros.
- Pattison, G. (2005). *The Philosophy of Kierkegaard*. McGill-Queen's University Press.
- Podmore, S. D. (2013). *Struggling with God. Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial*. James Clarke.



- Santa Biblia. (1960). Versión Reina-Valera. Sociedades Bíblicas de América Latina.
- Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2013). El Espíritu como la clave para la fe religiosa en Kierkegaard y Hegel. G. Merlino (trad.). *Teología y Cultura*, 10(15), 1-7.
- Stokes, P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*. Palgrave Macmillan.
- Taylor, M. C. (2000). *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Fordham University Press.
- Wahl, J. (1931). *Hegel et Kierkegaard*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 112, 321-380.
- Walsh, S. (2009). *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v640.2008>

The Desperate and Failed Repetition. A  
Comparison of Kierkegaard's *Repetition* and  
Goethe's *The Sorrows of Young Werther*

La repetición desesperada y fallida. Una  
comparación de *La repetición* de Kierkegaard y *Los  
sufrimientos del joven Werther* de Goethe

Luis Guerrero Martínez  
Universidad Iberoamericana  
México  
luis.guerrero@ibero.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-6362-3040>

Recibido: 09 - 06 - 2020.  
Aceptado: 18 - 07 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

One of the most complex and, at the same time, most important philosophical categories in Kierkegaard's thought is that of "repetition". To this notion Kierkegaard devotes one of his first pseudonymous works, namely, *Repetition*, by Constantin Constantius. This paper, firstly, explores the concept of "desperate and failed repetition" that plays an important role in Kierkegaardian irony. Secondly, it shows some parallel aspects found in *Repetition* and in Goethe's novel, *The Sorrows of Young Werther*; this connection allows for a better understanding of both works regarding despair linked to a failed repetition.

*Keywords:* inauthentic existence; subjectivity; pseudonyms; imaginative construction.

### Resumen

Una de las categorías filosóficas más complejas y al mismo tiempo más importantes en el pensamiento de Kierkegaard es la "repetición", a la cual dedicó una de sus primeras obras seudónimas: *La repetición*, del seudónimo Constantin Constantius. Este artículo, en primer lugar, explora el concepto de "repetición desesperada y fallida" que juega un papel importante en la ironía kierkegaardiana. En segundo lugar, muestra algunos aspectos paralelos que se encuentran en *La repetición* y en la novela de Goethe, *Los sufrimientos del joven Werther*; esta conexión permite una mejor comprensión de ambas obras respecto a la desesperación asociada a una repetición fallida.

*Palabras clave:* existencia inauténtica; subjetividad; seudónimos; construcción imaginativa.

No hay nada peor que engañarse uno mismo, ya que el engañador no se aleja, está siempre en casa y siempre contigo.  
 ¿No es esto lo más temible?  
 (Platón, *Crátilo*, 428d).

Cuando el hombre no se encuentra a sí mismo, no encuentra nada.  
 (Goethe, I, p. 546 / 1982, p. 78).<sup>1</sup>

## 1. Introducción

Una de las aportaciones que Kierkegaard ha hecho a la filosofía y, en general, al pensamiento y la cultura es su concepto de “repetición”, marcado, como toda su filosofía, por una impronta existencial, esto es, la conciencia y el compromiso del individuo frente a la realidad y la existencia. La base antropológica en la que el filósofo danés desarrolla el concepto de “repetición” es la frecuente necesidad que el ser humano tiene de recuperar su existencia, ya que esta se ha perdido o extraviado de muchas maneras hasta convertirse en una existencia inauténtica y desesperada. Kierkegaard consideró en sus obras, desde distintos ángulos, la noción de “caída”, de “ruptura”, de “pecado”, y es la repetición una consecuencia exigida por esa ruptura. Sin embargo, la importancia del análisis kierkegaardiano es señalar el peligro de la falsa repetición, de un intento acomodaticio por recuperar la existencia extraviada. La noción de “repetición” en la obra con el mismo título, *Gjentagelse*<sup>2</sup> (1843), responde a este planteamiento: *¿cómo recuperar la*

---

<sup>1</sup> Para referirme a las obras de Goethe usaré una doble referencia: primeramente, a la edición alemana, *Goethes Werke in Zwei Bänden* (1951), con número de volumen y página; tras una diagonal, a la traducción en español, con año y número de página. Para las obras de Kierkegaard referiré a la última edición de las obras completas en danés, *Søren Kierkegaards Skrifter* (1997-2013), como SKS, seguido de número de volumen y página; tras una diagonal, el año y el número de página de la traducción en español cuando esta exista.

<sup>2</sup> “El verbo repetir en danés, *gentage*, está formado por el prefijo *gen* - que es ‘re-’ (el adverbio *igen* significa ‘otra vez’ o ‘de nuevo’) y el verbo *tage* que

*existencia cuando parece que* esta ya no tiene sentido? Las respuestas que nos proponen los seudónimos y personajes kierkegaardianos en este libro están orientadas en tres direcciones distintas.

La primera repetición es más estética, la de querer apoyar la existencia en la repetición de una situación que, en un tiempo pasado, había proporcionado felicidad y sentido. Sin embargo, cuando se trata de una verdadera crisis existencial, es difícil que esta repetición logre su cometido; termina siendo un engaño para intentar evadir el verdadero problema, el de un fundamento auténtico para la existencia. La segunda repetición es poética: se trata de sublimar la existencia por medio de la imaginación poética. El peligro de esta repetición, como se verá más adelante, es que también se trata de una evasión, una especie de borrachera del espíritu. La tercera repetición es la repetición religiosa. Esta se basa en la paradoja de saber que, humanamente, todo está perdido, pero, al mismo tiempo, se tiene la confianza de que para Dios todo es posible. La repetición aquí es una recuperación de la existencia, no como una construcción subjetiva, sino como un don. Es el abismo de lo insondable al que se enfrenta la fe.

*La repetición*<sup>3</sup> es una obra extravagante (*snurrig*). Así es como la califica Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* (SKS 4, p. 324 / 2007, p. 50). En parte esto es así por la forma en la que está escrita: en las primeras páginas, su autor seudónimo Constantin Constantius, plantea el problema filosófico y metafísico de la repetición y su importancia para la filosofía moderna (SKS 4, p. 9 / 2007, p. 27); sin embargo, algunas páginas después, en lugar de continuar con un desarrollo conceptual y especulativo nos sumerge en una narración mucho más cercana a la novela que a la filosofía. Comienzan entonces dos historias conectadas, la del propio Constantin que lleva a cabo un experimento vivencial sobre la posibilidad de la repetición, experimento que busca repetir sus buenas experiencias de un viaje a Berlín, y la historia de un joven que, al haberse enamorado y comprometido con una muchacha, comprende que ha cometido un error y ansía entonces recuperar la paz perdida. Constantin y el joven se hacen confidentes; la historia muestra la cercanía y la tensión que se establece entre ellos y sus distintas experiencias con

---

significa ‘tomar’ (Valadez, 2018, p. 118).

<sup>3</sup> En lo que sigue, *La repetición* en cursivas se refiere al libro de Kierkegaard, escrito bajo el seudónimo Constantin Constantius (1843); sin cursivas se refiere al concepto de “repetición”.

la repetición. ¿Cómo puede, entonces, conectarse el planteamiento filosófico e incluso metafísico de *La repetición* con estas dos historias? Otro seudónimo, Johannes Climacus, en el *Postscriptum* hace referencia a la forma en que están escritas *La repetición* y *Temor y temblor*:<sup>4</sup>

Si el infortunio de la época consiste en haber olvidado lo que es la interioridad, entonces no es conveniente escribir para los “comilones de párrafos”, sino que las individualidades existentes han de ser representadas a su manera, cuando la existencia se les muestra confusa, lo cual es un tanto diferente a sentarse tranquilamente junto al fuego recitando *de omnibus dubitandum* (SKS 7, p. 240 / 2008, p. 267).

Para esta inmersión en el *pathos* existencial, Kierkegaard realiza una construcción imaginativa<sup>5</sup> por medio de sus seudónimos. En este caso, como ya se mencionó, se trata de la historia de dos personas que emprenden, cada uno a su modo, un encuentro con la posibilidad de la repetición. Johannes Climacus agrega que “Constantin Constantius echó mano de una relación amorosa, tema que es siempre de utilidad con respecto a lo que significa existir, aun cuando *philosophice*, con respecto al recitar de memoria, no es más que un desatino” (SKS 7, p. 240 / 2008, p. 267). Entre otras cosas, esta construcción imaginativa permite respetar la debida distancia entre el autor y el lector, de forma que la interioridad

---

<sup>4</sup> Kierkegaard dispuso las cosas con su editor para que las dos obras, *La repetición* y *Temor y temblor*, salieran a la venta el mismo día, el 16 de octubre de 1843.

<sup>5</sup> El subtítulo de *La repetición* es “Un ensayo de psicología experimental”. Los Hong en su traducción asocian el verbo *experimentere* en danés con la expresión “imaginatively and reflectively to construct a hypothesis”, construir una hipótesis de manera imaginativa y reflexiva, señalando que “para el filósofo existencial, la representación de lo existencial se da principalmente en la realización de la vida o en la representación poética” (Hong y Hong, 1983, p. XXV). Este último modo, la representación poética (o construcción imaginativa) está detrás de la forma literaria de varios de los seudónimos de Kierkegaard. Por su parte Guedes señala que esta traducción de los Hong tiene su raíz en la “Carta al lector” de Frater Taciturnus (SKS 6, 369-494) donde confiesa que él es el creador de los caracteres y, en ese sentido, confiesa que el “lector que ha leído el pequeño libro de Constantin Constantius verá que tengo cierto parecido con el autor” (SKS 6, 604), (Guedes, 2015, p. 59).

de ambos pueda quedar resguardada. No es un autor que expone sus ideas y argumentos en un afán velado o explícito de superioridad sobre el lector, no busca el asentimiento sobre la racionalidad o verdad de unas determinadas afirmaciones; más bien, pretende que el lector pueda tener solamente la ocasión (*blot anledning*) para reflexionar sobre su propia existencia y así poder mirarse de forma transparente y honesta. Este es el verdadero interés del pensador subjetivo.

El propósito de este estudio es mostrar la vinculación que puede establecerse entre *Los sufrimientos del joven Werther* con la “repetición fallida”<sup>6</sup> que describe Constantin Constantius, y cómo esta conduce a la desesperación tanto en Werther como en el propio Constantin. La novela del poeta alemán, escrita sesenta y nueve años antes que la obra de Kierkegaard, está estructurada y construida literariamente, como lo pretendo demostrar, bajo los parámetros de la categoría de la repetición: una parte fundamental del *pathos* trágico de la novela hace referencia al retorno de Werther a Wahlheim, donde vive su amada Lotte; sin embargo, aunque todas las circunstancias se repiten (se hacen presentes nuevamente), lo hacen de una manera trágica y fallida.<sup>7</sup> Esta obra, antecedente y paradigmática para el Romanticismo, es un ejemplo de construcción imaginativa donde puede constatarse la desesperación melancólica que envolvía la personalidad estética a la que Kierkegaard dedicó tantas reflexiones a lo largo de su labor como escritor.

Para poder mostrar esta conexión entre la obra de Kierkegaard y la de Goethe señalaré algunos aspectos relevantes de *La repetición*; sin embargo mi trabajo no pretende abordar las discusiones sobre los muchos temas que se derivan del texto kierkegaardiano, como su

---

<sup>6</sup> Una de las expresiones que usa Constantin es *forkeert Gjentaelse* [repetición equivocada] (SKS 4, 43 / 108). El término danés *forkert* puede significar como adjetivo: ‘equivocado’, ‘erróneo’, ‘fallido’; y como adverbio: ‘al revés’, ‘lo inverso’. Demetrio Gutiérrez Rivero en su traducción unió ambos modos: “repetición equivocada y al revés” (Kierkegaard 2009, 109).

<sup>7</sup> Tanto en *Los sufrimientos del joven Werther* como en *La repetición* existe un cierto paralelismo, en ambas obras se habla de la historia de un joven enamorado que no puede permanecer con la mujer amada y el conflicto interior que esto conlleva; en ambas hay un confidente, el cual está asociado al estilo epistolar del relato; las dos obras tienen una estructura semejante, están divididas en dos partes y al final hay unas páginas conclusivas dirigidas al lector; además de estos y otros aspectos de semejanza, el más relevante está en el recurso a la repetición, que es el que se abordará en este ensayo.

repercusión en el psicoanálisis o en la teoría política social del “estado de excepción”, o su influencia en la metafísica al modo heideggeriano, o la comparación y distinción que puede hacerse con la categoría de “mediación” hegeliana, o las referencias autobiográficas contenidas a lo largo del texto. Si bien todas estas conexiones han hecho de *La repetición* un libro muy estudiado a pesar de su carácter extravagante y complejo, el propósito de este trabajo está acotado a señalar la repetición fallida de Werther desde la lectura de *La repetición*.

## 2. La repetición fallida en Kierkegaard

En *La repetición* se entrecruzan dos problemas fundamentales en el pensamiento de Kierkegaard. Por una parte, se plantea la posibilidad de la suspensión de lo ético; por la otra, la posibilidad de retornar a ser sí mismo. En el *Postscriptum*, Johannes Climacus se refiere al primer problema, el de la suspensión de lo ético; considera que *La repetición* se centra en el significado que puede llegar a alcanzar el rompimiento de una promesa. Para este fin, la trama principal de *La repetición*, en su carácter novelado, es la desesperación de un joven enamorado que, si bien ama a la muchacha, se da cuenta de que ha cometido un error al comprometerse con ella; en su interior comienza una lucha para dilucidar qué debe hacer, ya que, por una parte, siente la seriedad y el peso del compromiso, pero, por otra parte, la joven se había convertido para él en una carga más allá de sus fuerzas. Él no era un Don Juan, cuya esencia consiste en seducir y abandonar sin mayores escrúpulos a las mujeres conquistadas. Esta melancólica desesperación que padece el joven hace temer a Constantin Constantius que su amigo corra el peligro de suicidarse, ya que “su melancolía lo dominaba cada día con mayor intensidad y sus fuerzas físicas se iban agotando a causa de la terrible lucha que sostenía su alma” (SKS 4, p. 15 / 2009, p. 41). Para el joven, la seriedad de sus sentimientos y su preocupación por la joven amada hacen que el rompimiento de la promesa tenga un fuerte carácter ético, de forma que la “seriedad y el terror del rompimiento son mucho más tajantes” (SKS 7, p. 240 / 2008, p. 267). Esta lucha interior considera la gravedad del compromiso y la imposibilidad de mantenerlo, pero también una honestidad en ambos sentimientos. Es una lucha entre el carácter ético de la promesa y la posibilidad de suspender su deber moral como una forma de excepción.

El segundo problema es el de la repetición como un retornar a ser sí mismo. Dentro de la trama del libro consiste en que el joven pueda



regresar a la paz de su espíritu después del rompimiento de la promesa con la joven, lo que supone al mismo tiempo que la muchacha también pueda recuperar la libertad de sus sentimientos. En este proceso intervienen tres factores: Constantin Constantius, quien es su confidente y consejero; el libro bíblico de Job como una guía espiritual e interior; finalmente, un acontecimiento externo, pero determinante: la noticia del matrimonio de la joven con otro pretendiente. En su última carta, el joven expresa reiterativamente su dicha, pues en él se ha operado la repetición: “He vuelto a ser otra vez yo mismo [*Jeg er atter mig selv*]” (SKS 4, p. 87 / 2009, p. 201). “Soy de nuevo yo mismo. Este ‘yo’, como espíritu, ya no subiría por el camino rural, me poseo nuevamente [*Jeg er atter mig selv. Dette ‘Selv’, som en Anden ikke vilde tage op paa Landeveien, eier jeg igjen*]” (SKS 4, p. 87 / 2009, p. 201). “¿No es esto acaso una repetición? ¿No he recibido duplicado todo lo que antes poseía? ¿No he vuelto a ser yo mismo de tal suerte que hoy puedo conocer doblemente el significado y valor inmensos de mi propia personalidad? [*Er der da ikke en Gjentakelse? Fik jeg ikke Alt dobbelt? Fik jeg ikke mig selv igjen, netop saaledes, at jeg dobbelt maatte føle Betydningen deraf?*]” (SKS 4, p. 87 / 2009, p. 202). “Otra vez soy yo mismo [*Jeg er atter mig selv*]” (SKS 4, p. 88 / 2009, p. 203). “He retornado a mí mismo [*tilbage til mig selv*]” (SKS 4, p. 88 / p. 203). “Acabo de nacer a mí mismo [*jeg er født til mig selv*]” (SKS 4, p. 88 / 2009, p. 204).

No obstante esta certidumbre del joven, *La repetición* confronta la concepción que ambos protagonistas tienen de lo que es la repetición. Como señaló Gouwens, la obra explora el contraste y la colisión que hay entre la forma de entender e imaginar que tienen ambos caracteres. Por una parte, la base psicológica de “Constantin es fría e irónica, en cambio la del joven se desarrolla en medio de su sufrimiento, cuyo *pathos* envuelve una imaginación cualitativamente diferente” (Gouwens, 1993, p. 287). Esto repercute, en última instancia, en la forma de concebir la posibilidad de la repetición como una forma de recuperar la existencia. Para entender la complejidad de la obra es necesario considerar la confrontación a la que llegan ambos personajes en torno a la repetición.

Como ya se había mencionado, en su última carta el joven afirma: “He vuelto a ser otra vez yo mismo. He aquí la repetición. Ahora comprendo todas las cosas y la vida me parece más bella que nunca” (SKS 4, p. 87 / 2009, p. 201). Con esta corta expresión pareciera que el joven ha encontrado vitalmente aquello que su experimentado amigo Constantin Constantius no ha podido lograr. Con esa expresión el joven desea afirmar cualidades esenciales de la repetición. En primer lugar,

aquello que hace de la repetición una categoría existencial: “retornar a ser sí mismo”; más adelante lo explica de esta manera: “Sí, otra vez soy yo mismo. Poseo nuevamente, como si acabara de nacer, mi propio yo, este pobre ‘yo’ que hace bien poco tiempo yacía tirado en la cuneta del camino y nadie se dignaba recogerlo” (SKS 4, p. 87 / 2009, p. 202). En segundo lugar, gracias a la repetición se obtiene una nueva perspectiva de la existencia y pueden realmente “comprenderse todas las cosas”; esta comprensión se refiere al hallazgo de lo superior en su existencia; “¿qué vale una repetición de todos los bienes materiales y terrenos, indiferentes para el espíritu, comparada con una repetición de los bienes espirituales?” (SKS 4, p. 88 / 2009, p. 202). Finalmente, en virtud de estas dos cualidades es que puede enfrentarse la vida de una forma “más bella que nunca”; entonces, la discordia que invadía su ser ha desaparecido y reina en él la paz. Así lo expresa el joven: “mi barquilla está de nuevo a flote y en un minuto podré alcanzar la orilla en que reposen los anhelos fervientes de mi alma” (SKS 4, p. 89 / 2009, p. 204).<sup>8</sup>

Pareciera que, por medio de esta experiencia existencial del joven y las reflexiones que en él se suscitan, el libro cumple con su cometido, mostrarnos aquello que se planteaba desde su primera página: “el problema de la posibilidad de la repetición y de su verdadero significado, si una cosa pierde o gana con repetirse” (SKS 4, p. 9 / 2009, p. 25). Sin embargo, el problema aparece cuando Constantin Constantius, en la parte final del libro, en su “carta al lector”, afirma que este entusiasmo del joven tampoco es la auténtica repetición, pues su perspectiva es la de un poeta, cuya visión “no ofrece nunca una perspectiva adecuada y una pista segura” (SKS 4, p. 156 / 2009, p. 216). Para Constantin, el poeta lleva en su génesis una contradicción con el mundo: lo poético surge del lirismo, de ese choque, de la imposibilidad de encontrar una salida o justificación para su situación. Por ello, el enamoramiento del joven, bajo este carácter poético, era ambiguo: feliz y desgraciado, cómico y trágico. Si bien su actividad poética alcanzó su punto más alto transportándose, como si se tratara de un arrobamiento, al elemento religioso a través de la consideración de Job como su gran maestro del sufrimiento, de la pérdida y del reencuentro, en el caso del joven, en cuanto una circunstancia externa sale en su auxilio y termina su estado

---

<sup>8</sup> Al inicio de *La repetición*, cuando se hace la distinción entre reminiscencia y repetición, Constantin afirma que la auténtica repetición hace al hombre feliz, lo que no sucede con la reminiscencia (SKS 4, p. 9 / 2009, p. 27).

de incertidumbre, es entonces que “vuelve a recuperarse a sí mismo en su forma de vida anterior, es decir, en cuanto poeta, y lo religioso desaparece del horizonte” (SKS 4, p. 95 / 2009, p. 214).

Esta confrontación entre el joven enamorado y Constantin Constantius acerca de la repetición es muy importante para entender la atmósfera que, muy seguramente, Kierkegaard quiso crear en este libro. Si bien “la desproporción entre lo que estaba en juego para el joven y lo que está en juego para Constantin es manifiesta” (Poole, 1993, p. 68), cada protagonista tiene aspectos que parecieran orientar al lector a favor o en contra de alguno de ellos. Repasemos brevemente algunos de estos puntos.

Por la secuencia y desenlace que tiene la trama, muchos lectores consideran que el joven efectivamente ha encontrado la repetición, a diferencia de Constantin Constantius, quien posee una personalidad dominada por su escepticismo hacia la existencia. El joven parece más genuino: prefirió alejarse de la influencia y los consejos de Constantin y, en su lugar, tomó como guía el ejemplo admirable de Job, quien no reparó, ni siquiera ante Dios, en sus sinceras y desgarradoras lamentaciones.<sup>9</sup> Con sus ocho cartas, el joven realiza una profunda consideración sobre la grandeza de Job, sobre sus tremendas pruebas y sufrimientos, sobre la firmeza de sus convicciones, su honestidad para consigo mismo y para con Dios, su gallardía al enfrentar, una y otra vez, a sus equivocados amigos, su entereza para retornar a aquello que había perdido. Por eso, el joven sostiene enfáticamente: “¡Tengo necesidad de ti, oh Job! Necesito un hombre que se lamente en voz tan alta que se le oiga en el cielo, donde Dios y Satanás tienen consejo juntos para planear contra un solo hombre. ¡Quéjate, Job! El Señor no teme tus lamentaciones, sabe defenderse muy bien” (SKS 4, p. 67 / 2009, p. 164); y en otra carta inicia sus reflexiones afirmando: ¡Ay, qué sería de mí si no tuviera a Job! (SKS 4, 72 / 174) Así, acompañado de Job, el joven

---

<sup>9</sup> Al considerar a Job como guía, Constantin aprovecha para ironizar, por contraparte, la aparente superioridad de la especulación: “nuestro joven buscó refugio y asesoramiento en Job, aquel hombre que no gesticulaba en una cátedra ni afianzaba con golpes sobre la misma la verdad de sus asertos [...] [;] nuestro joven piensa que ha encontrado lo que con tanto afán andaba buscando y que la verdad allí aprendida es más gloriosa, alegre, bella y auténtica que la de un simposio griego” (SKS 4, p. 57 / 2009, p. 143).

afirma haber encontrado un nuevo nacimiento, la paz interior, lo que él considera como repetición.

Hay motivos externos que también hablan a favor de la efectiva repetición del joven. *La repetición* parece estar en excelente armonía con otra obra seudónima, *Temor y temblor*, pues si en esta obra se considera la profundidad de la fe por medio de la prueba a Abraham, en las cartas del joven contenidas en *La repetición* se considera la profundidad de la relación de Job con Dios en medio de la prueba. En ambos libros seudónimos, es la prueba (*prøvelse*) lo que posibilita la seriedad de lo religioso: es una forma paradigmática de encontrarse ante la necesidad de una suspensión teleológica de lo ético, de una confrontación contra lo general. En *La repetición* se denomina “excepción” (*undtagelsen*): “esa lucha dialéctica en la que la excepción irrumpe en lo general a través de un proceso vasto y enormemente complicado, en el cual la excepción sostiene un combate durísimo para defender su derecho a existir” (SKS 4, p. 68 / 2009, p. 209). Esta misma lucha dialéctica es la que se establece en *Temor y temblor* entre el deber ético general de amar a los hijos y la prueba por la que Yahvé le pide a Abraham sacrificar a Isaac. “Expresada en términos éticos la relación entre Abraham e Isaac es muy simple: ‘Amará el padre al hijo más que a sí mismo’” (SKS 4, p. 151 / 2009, p. 47). Sin embargo, Abraham debe suspender su deber ético, con lo que queda planteado el problema de la excepción, pues no duda en sacrificar a su único hijo, al hijo de la promesa, de tal manera que su comportamiento “rebaso la esfera de lo ético: su *telos*, más alto, deja en suspenso lo ético” (SKS 4, p. 152 / 2009, p. 49). Por otra parte, en “Una pequeña explicación”<sup>10</sup> Constantin no duda en privilegiar la experiencia del joven respecto a la suya: “Lo decisivo en torno a la repetición aparece en la segunda parte del libro [donde están las ocho cartas del joven] y, para llamar la atención del lector, he puesto ahí de nuevo el título ‘La repetición’. Todo lo que se dijo con anterioridad es siempre una broma o algo verdadero sólo de un modo relativo” (SKS 15, p. 70 / 2009, p. 291).

Respecto a Constantin Constantius cabe destacar que es él quien introduce el concepto de “repetición” en distintos momentos de la obra. Ya desde el comienzo del libro afirma la importancia del concepto de “repetición” para la filosofía. “Porque la repetición viene a expresar de

---

<sup>10</sup> “Una pequeña explicación” es uno de los borradores que Kierkegaard elaboró como contestación a una reseña crítica de Heiberg a *La repetición* (cfr. SKS 15, p. 63 / 2009, p. 267).

un modo decisivo lo que la reminiscencia representaba para los griegos. De la misma manera que éstos enseñaban que todo conocimiento era una reminiscencia, así enseñará también la nueva filosofía que toda la vida es una repetición" (SKS 4, p. 9 / 2009, p. 26). Sus consideraciones abarcan, entre otras cosas, la distinción que hay entre la repetición, el recuerdo y la esperanza; más adelante hace una comparación crítica entre la repetición y la "mediación" hegeliana (cfr. Binetti, 2008, p. 125), congratulándose por la riqueza que en la lengua danesa tiene el término "repetición". También señala la relación que guarda con la noción griega de la *kinesis* y la noción moderna de "transición" (SKS 4, p. 25 / 2009, p. 64); afirma también que la repetición representa la concepción cristiana de la vida: "la repetición es la solución de toda concepción ética; la repetición es la condición *sine qua non* de todo problema dogmático" (SKS 4, p. 25 / 2009, p. 65). Como ya se apuntó, hacia el final de la obra, Constantin Constantius hace una importante vinculación entre la repetición y la categoría de "excepción", por la cual una persona puede enfrentarse al deber ético y quedar justificado a pesar de estar situado fuera de una norma general (SKS 4, p. 93 / 2009, p. 209); también señala el modo inauténtico de repetición en una existencia poética (SKS 4, p. 95 / 2009, p. 214). Como puede observarse, Constantin Constantius tiene un lugar preponderante en el planteamiento, reflexión y conceptualización de lo que es la repetición. Casi todos los debates en torno a esta importante categoría kierkegaardiana hacen referencia a las consideraciones de Constantin<sup>11</sup> y difícilmente podríamos aproximarnos a la repetición en Job o en el joven sin tener en cuenta esas consideraciones.

Contrastando con la seriedad de sus planteamientos, Constantin busca para él una repetición meramente estética, exterior, que termina siendo imposible y con una fuerte carga cómica dentro de la situación desesperada que lo envuelve. El libro comienza acudiendo al argumento ostensible de Diógenes, "el movimiento se demuestra caminando", como justificación para emprender su propia demostración empírica acerca de si se da o no la repetición: "un buen día se me ocurrió de repente la idea de preparar las maletas y hacer un viaje a Berlín" (SKS 4, p. 9 / 2009, p. 25). Impulsado por los buenos recuerdos, ansiaba hacer un viaje de descubrimiento para saber si era posible repetir la experiencia

---

<sup>11</sup> Puede verse, por ejemplo, la relación que Dobre (2014, p. 25) establece a partir de las reflexiones de Constantin entre la conciencia subjetiva, la duda y la repetición.

que había tenido en su primera estancia en aquella ciudad germana. En su memoria estaban personas, lugares, comidas, espectáculos y toda una atmósfera que permitía aquella feliz experiencia; sin embargo, en su segundo viaje, todo aquello se le hizo insoportable porque se trataba de “una repetición equivocada” (SKS 4, p. 43 / 2009, p. 108) pues, aunque en cierto modo se trataba de lo mismo, todo aquello había cambiado desfavorablemente. En su libro, Constantin describe y contrasta cada una de esas experiencias; por la importancia que tienen en referencia a la “repetición desesperada y fallida” que encuentro en Werther, y que se verá más adelante, me detendré en describir sucintamente cada una de estas.

Con la idea en mente de comprobar si es posible o no la repetición, Constantin volvió a alojarse en el mismo hotel ubicado en la Plaza de los Gendarmes (*Gendarmenmarkt*). Constantin describe la plaza como uno de los lugares más bellos de la ciudad: sus espacios y construcciones forman, en conjunto, “un cuadro maravilloso, especialmente cuando se lo contempla desde una ventana en las noches claras de luna” (SKS 4, p. 29 / 2009, p. 70), lo que permitía experimentar una sensación de feliz rejuvenecimiento. Sin embargo, en su segundo viaje encontró la ciudad desolada, como en ruinas: “toda la ciudad se hallaba envuelta en una espesa capa de polvo y ceniza” (SKS 4, p. 30 / 2009, p. 73), a lo que se sumaba un viento despiadado, caprichoso y sin ningún miramiento a las personas que transitaban por las calles. Aquella ciudad acogedora que había en su recuerdo le resultó ahora muy desagradable. Algo similar ocurrió con el hotel: en su primer viaje se sentía muy a gusto en aquel lugar, por lo que no dudó en calificarlo como un lugar magnífico para hospedarse; su habitación, iluminada con mucho gusto, tenía un cómodo sillón de líneas elegantes y tapizado con terciopelo rojo. En su segundo viaje muchas cosas habían cambiado: el posadero se había casado y habían dispuesto los muebles de manera distinta; no se respiraba el mismo ambiente apacible del viaje anterior. Constantin aborreció aquel lugar y, aunque el “sillón de terciopelo rojo estaba todavía allí, en su sitio de siempre, cuando lo vi se me subió la sangre a la cabeza y me dieron ganas de hacerlo añicos” (SKS 4, p. 44 / 2009, p. 108).

Posiblemente el contraste más grande entre el antes y el después aconteció en el *Königstädter Theater*, en donde Constantin Constantius había disfrutado del encanto fascinante del teatro gracias a la representación de la sátira *El talismán*, del dramaturgo austriaco Nestroy, interpretada por los comediantes Beckmann y Grobecker.

En el primer viaje pudo estar presente en varias representaciones de esa obra, lo que lo llevó a hacer profundas reflexiones sobre el arte dramático, específicamente sobre la sátira, lo cómico y la risa. Es la magia del “demonio frenético y alocado de la comicidad, que en un santiamén despliega sus alas y arrastra a todos en el vértigo sublime de la carcajada” (SKS 4, p. 39 / 2009, p. 97). Reflexionó también sobre la heterogeneidad del público y el papel que cada uno juega como espectador de una farsa, sobre las características que deben tener los actores idóneos para este género teatral, a los que debe acompañar el genio de la risa y lo disparatado, además del manejo a la perfección de todos los resortes de lo cómico. Constantin describe elogiosamente diversas cualidades de los dos principales actores, los ya mencionados Beckmann y Grobecker, a los que considera en posesión del sentido lírico para la risa; además, ambos saben complementarse y disponer los movimientos de su cuerpo y la modulación de su voz en favor de lo cómico. Las observaciones de Constantin alcanzan a lo que él considera el mejor lugar del teatro para seguir el espectáculo. Incluso recomienda al lector el palco número 5 o 6 de la izquierda. Desde su lugar preferido se sumergía en el río de la risa, el humor y el júbilo; además, la buena fortuna le permitió observar desde ahí a una linda y atractiva doncella que, como él, asistía todas las tardes a las representaciones: “mis ojos la buscaban y su visión inundaba de gozo todo mi ser y me serenaba con la amigable dulzura que irradiaba su rostro” (SKS 4, p. 42 / 2009, p. 103).<sup>12</sup> Durante su segundo viaje pareciera que la ruleta de las coincidencias jugaba a su favor, pues en el Königstädter Theater se representaba *El talismán*. Con los entrañables recuerdos que tenía de aquellas funciones, no dudó en acudir a la taquilla; sin embargo, “la repetición invertida y equivocada” comenzó a manifestarse: no encontró lugar en los palcos de su preferencia, y aquella joven encantadora —como si se hubiera aburrido de las repeticiones— no estaba presente en la función. “Ni siquiera Beckmann, con toda su vis cómica, fue capaz de hacerme reír esta vez. Así, aburrido y desesperado, pasé como una media hora, hasta que ya no pude aguantar más y abandoné el teatro” (SKS 4, p. 44 / 2009, p. 107). Dos días después volvió al Königstädter Theater; sin embargo,

---

<sup>12</sup> Andrew Burgess afirma que Constantin es un hombre de reflexión más que de acción, por eso se contenta con mirar furtivamente a la doncella del teatro (Burgess, 1993, p. 249).

“lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición” (SKS 4, p. 45 / 2009, p. 110).

Otros acontecimientos afianzaron su certidumbre de que no era posible la repetición. Al día siguiente del teatro, acudió a la cafetería que solía visitar todas las tardes en su primera estancia en Berlín. Tampoco en ese lugar marcharon bien las cosas: “La verdad es que una de las pocas cosas que me gustan en el mundo es el café. Pero esta tarde no me sabía a nada, aunque probablemente el café que me sirvieron era tan bueno como el de la otra vez” (SKS 4, p. 44 / 2009, p. 109). Por la noche se decidió a ir al restaurante en el que solía cenar en su primer viaje. Le gustaba observar todo, especialmente los movimientos de las personas; si bien todo se mantenía igual, el mismo local, la misma cortesía, los mismos chistes, para Constantin era como una naturaleza muerta. “Aquí, desde luego, era bien posible la repetición. ¡Sólo de pensarlo me llenaba de escalofríos!” (SKS 4, p. 45 / 2009, p. 110). Finalmente, hasta un viejo arpista ciego que tocaba su instrumento en la Puerta de Brandemburgo había cambiado: “vestía ahora un gabán gris oscuro en lugar del verde claro de la primera vez, aquel color que me hacía soñar y era como el eco de la nostalgia de mi melancolía. Ahora, en cambio, me parecía en su gabán triste como un sauce llorón” (SKS 4, p. 45 / 2009, p. 111). Hasta la nariz roja del conserje había palidecido tanto que daba pena verla.

En cada una de estas experiencias, Constantin Constantius se convencía de que la repetición era imposible, y la conclusión de su viaje de descubrimiento era precisamente esa imposibilidad. Así lo afirma antes de regresar a Copenhague:

Cuando todas estas cosas desagradables se repitieron unos días más, me sentí tan amargado y aburrido de la repetición que decidí volverme cuanto antes a mi casa. Mi descubrimiento no había sido ciertamente sensacional, pero no por eso su importancia y significación eran menores. Al fin y al cabo, había descubierto que no era posible en absoluto la repetición, y me había convencido de ello abandonándome justamente a toda clase de repeticiones posibles (SKS 4, p. 45 / 2009, p. 111).

Constantin añoraba su hogar, pues en él, al menos, todo se mantendría igual, en el mismo orden metódico al que estaba acostumbrado. Al menos ahí podría encontrar un mínimo de repetición; sin embargo, su criado había dispuesto otra cosa: aprovechando que su amo estaría



fuera, y sin permiso de él, había comenzado una limpieza general, por lo que todas las cosas de la casa estaban en medio de un caos a la llegada de Constantin. De esa manera tan palpable reiteró su convencimiento de que no se daba ninguna repetición. Como señala Carlisle, esta última parte del experimento de Constantin al regresar a su casa contiene una fuerte carga cómica que en cierta medida termina por ridiculizar la experiencia que había tenido en Berlín, al ser del mismo talante estético que el desorden físico de su casa (Carlisle, 2005, p. 79).

El tercer aspecto importante que destacar de Constantin Constantius es su carácter lleno de escepticismo hacia el sentido de la vida. Para él, los años de las ilusiones juveniles han pasado y ha aprendido, con el paso del tiempo, a doblegarse a las exigencias de la vida sin haber conocido su sentido. “¿Acaso no es esto en definitiva lo que acontece con la vida? Cuanto más viejo se es, más y más engañosa se nos muestra la vida. Y cuanto más prudentes somos y más tratamos de superar los reveses de la vida, menos conseguimos y mayores son nuestros sufrimientos” (SKS 4, p. 46 / 2009, p. 114). Constantin insiste en la trampa que nos tienen reservados el paso del tiempo, el conocimiento de la vida y del mundo, de forma que, en cuanto más se les conoce, más desilusionada y descontenta queda el alma: “Contento, lo que se dice plena, absoluta e infinitamente contento no lo estará el hombre jamás, mientras viva. Y estar contento a medias, contento de una manera muy particular, es algo que no merece la pena” (SKS 4, p. 47 / 2009, p. 115). Las lamentaciones de Constantin se repitieron desde aquella experiencia fallida en la ciudad de Berlín; abandonó la esperanza de sentirse realmente feliz, plenamente feliz, aunque fuera por breves instantes.

Teniendo en cuenta los rasgos de Constantin, que él mismo nos proporciona en su libro, Mooney se cuestiona cuál es su verdadero papel como personaje seudónimo, ya que, para un observador desinteresado, Constantin parece una figura bastante hueca, un amigo cuestionable con consejos demasiado simplistas. El interés que muestra por la repetición puede parecer solamente un interés a medias. “Su juego ocioso con la repetición no es nada comparado con la aterradora y apremiante necesidad de repetición que abrumba a Abraham o a Job. El consejo fácil de Constantin, sus adornos filosóficos, su viaje de ida a Berlín son poco más que desviaciones estéticas, todas realizadas con sospechosa facilidad” (Mooney, 2017, p. 160). Por su parte, Morris señala que la clave para entender a Constantin es entender los criterios estéticos por los cuales evalúa el sentido o sinsentido de las cosas, lo

que permite adentrarnos a una de las formas de la existencia estética que Kierkegaard quiso caracterizar (Morris, 1993, p. 309). Siguiendo este criterio, consideraré a Constantin como un personaje que comparte importantes rasgos de carácter con la figura de Fausto. Como es sabido, en su época de estudiante Kierkegaard se interesó especialmente por esta figura mítica alemana, incluso había considerado hacer un estudio sobre él, aunque desistió cuando apareció el trabajo publicado por Martensen en 1837 sobre el *Fausto* de Lenau (cfr. Garff, 2005, p. 75). Esta conexión entre ambos personajes es relevante para comprender las posibles caracterizaciones de la desesperación estética, por la que Kierkegaard tuvo gran interés.

Fausto es imagen del desencanto: ni su estudio a fondo de la filosofía, la medicina y la jurisprudencia, ni su prestigio ante colegas y discípulos, ni su aparente seguridad ante las cosas del mundo logran que encuentre algo de lo que asirse. Entre todos sus conocimientos, no encuentra un saber que sea digno de ser transmitido a los demás; por el contrario, cuando enseña, sus palabras le parecen vacías y quisiera entonces estar libre de la densa humareda del saber. Observa también con indignación y hastío cómo los demás ponen sus esperanzas y se aferran a cosas insulsas. Con el paso del tiempo ha perdido su capacidad para los goces, su corazón se consume paulatinamente, anida en él una profunda desesperación, ha perdido la fe en Dios y también la ha perdido en el saber, en las cosas del mundo e incluso en el amor; “la existencia es para mí una penosa carga, ansío la muerte y detesto la vida” (Goethe, II, p. 789 / 1972, p. 49).

En medio de sus lamentaciones, Fausto contempla la pequeña botella de veneno que puede significar el ansiado fin de todos sus tormentos, aquel pequeño frasco que se vuelve un imán para sus ojos (cfr. Goethe, II, p. 769 / 1972, p. 26). Ya no puede con el peso de su existencia, y de lo profundo de sus sentimientos lanza una desgarradora maldición: “¡Maldito el balsámico jugo de uvas!, ¡malditos sean los favores supremos del amor!, ¡maldita sea la esperanza!, ¡maldita sea la fe!, y, sobre todo, ¡maldita la paciencia!” (Goethe, II, p. 789 / 1972, p. 50). Su desesperanza es tan fuerte que está convencido de que ni siquiera el mismo demonio puede cambiar su suerte, por eso acepta sin reparos el pacto con Mefistófeles y acuerda con él que “si logras engañarme con lisonjas hasta el punto de que pueda estar satisfecho conmigo mismo; si logras seducirme a fuerza de goces, bien será ese para mí el último día” (Goethe, II, p. 792 / 1972, p. 52).

Esta similitud en algunos aspectos entre Constantin Constantius y Fausto es también muy cercana a la del esteta que escribe los “Diapsálmata” en *O lo uno o lo otro*. En ese personaje sin nombre también se da un profundo vacío, como lo afirma de muchas maneras: “Mi vida carece por completo de sentido” (SKS 2, p. 45 / 2006, p. 60). “La existencia es deplorable” (SKS 2, p. 37 / 2006, p. 54). “La vida se me antoja un brebaje amargo que sin embargo debe ser consumido como a gotas, despacio, sin perder la cuenta” (SKS 2, p. 34 / 2006, p. 51), etc. Kierkegaard ensaya de diversas maneras el problema que encierra la existencia estética, no solamente en su aspecto más burdo, al que suele asociarse, como cuando se considera que el esteta es un amante de los placeres, una especie de Don Juan que hace suyo el lema del poeta latino: “Carpe diem quam minimum credula postero” (Horacio, 1847, p. 26),<sup>13</sup> que vive buscando el goce que le ofrece el momento. El sentido que tiene la vida estética en Kierkegaard es mucho más amplio y busca preferente sus límites, aquellos ámbitos en los que la subjetividad toca fondo en los pantanos de la desesperación y la angustia. Su pensamiento parte del convencimiento de que el yo de cualquier persona tiene la capacidad espiritual de reclamar un verdadero fundamento y, por ende, de rechazar como formas engañosas todo aquello que solamente es una evasión de la existencia. De aquí que la vida estética, cualquiera que sea su forma, tenga la posibilidad de percibir el vacío de su propia existencia y por eso tenga la capacidad de desesperar en el sentido más espiritual de la palabra.<sup>14</sup>

### 3. La repetición fallida en *Los sufrimientos del joven Werther*

La relación entre *Los sufrimientos del joven Werther* y *La repetición* se remonta a la crítica que realizó Heiberg de *La repetición* en el texto “Det astronomiske Aar”,<sup>15</sup> publicado el 19 de diciembre de 1843 en la revista *Urania*. La base de su crítica está en la distinción que él hace entre la repetición en la naturaleza y la originalidad en el mundo del espíritu. Para Heiberg, el error de Constantin Constantius fue confundir

<sup>13</sup> “Disfruta del día sin preocuparte en lo más mínimo del mañana”.

<sup>14</sup> En el estudio de Stewart y Nun (2008, p. 51) se hace una revisión de la influencia del poeta alemán en el ambiente intelectual de Dinamarca y, en especial, de la importancia que para Kierkegaard tiene la figura de Fausto. También incluye una buena referencia bibliográfica sobre el tema.

<sup>15</sup> “El año astronómico”.

esas categorías, porque muchas veces la simple y directa repetición sin ningún contenido renovado puede ser agotadora en todo lo que pertenece al mundo del espíritu, cuyo principio es el desarrollo; por consiguiente, si el desarrollo renovador falta, se debe a la ausencia de espíritu. Por eso, omitir estas categorías convierte a la repetición en algo tortuoso y enfermizo; esto es lo que le acontece a Constantin en su viaje a Berlín (cfr. Stewart, 2015, p. 72). Heiberg considera que Goethe consiguió mostrar este fenómeno con *Los sufrimientos del joven Werther*, pues refleja lo que acontece en una época moralmente enferma, con una sordera espiritual a las leyes y el orden de la naturaleza, que termina en un abatimiento general y en una tediosa insatisfacción de la vida:

Goethe comprendió que el suicidio es la conclusión natural y lógica de la enfermedad, ya que, para quienes la repetición de los dones de la vida, que se renuevan y aprietan continuamente, son una dificultad. La vida entonces se considera como carga y se desea una oportunidad de suprimirla. El mismo Goethe, atrapado por este triste estado de ánimo escribió su *Werther*, y así pasó por las crisis que otros deben atravesar en la actualidad; pero ya curado, se sentó en su antiguo equilibrio, en su antigua simpatía con la naturaleza y su vieja alegría de vivir (Heiberg, 1844, p. 78).<sup>16</sup>

Independientemente de lo acertado o errado de la crítica de Heiberg a *La repetición*,<sup>17</sup> mi objetivo va por otro camino: mostrar la correlación entre la repetición como recurso literario y el *pathos* trágico que encierra *Los sufrimientos del joven Werther*, y cómo el efecto de esta correlación lleva a Werther al desengaño de la “repetición desesperada y fallida”.

*Los sufrimientos del joven Werther* está dividida en dos partes; esta división es de suma importancia para la reflexión sobre la repetición. El libro I termina con la resolución de Werther de alejarse de su amada Lotte y recomenzar su vida alejado de aquel lugar; con este fin hace los trámites para colaborar con un embajador. Werther se esfuerza y se da ánimos para encontrar sentido en sus nuevas circunstancias, incluso

---

<sup>16</sup> La traducción es mía.

<sup>17</sup> Como se había mencionado, bajo el mismo seudónimo Constantin Constantius, Kierkegaard hizo una severa réplica a la crítica de Heiberg (SKS 15, p. 63 / 2009, p. 267).

comienza a interesarse por la señorita B, de forma que puede afirmar: "A decir verdad, mi situación aquí es bastante aceptable" (Goethe, I, p. 551 / 1982, p. 90). Sin embargo, esos esfuerzos y buen ánimo pronto desaparecen. Cinco meses después pide su dimisión del servicio diplomático. Poco a poco se manifiesta la desesperación que lo envuelve; intenta infructuosamente enrolarse en el ejército, hasta que finalmente le confiesa a su amigo que lo que realmente desea es regresar cerca de Lotte: "Ich will nur Lotten wieder näher, das ist alles" (Goethe, I, p. 561 / 1982, p. 108).

Desde su regreso a Wahlheim comienza el juego de la "repetición desesperada y fallida" respecto de personas, lugares y, en especial, en su estado espiritual. Todo vuelve a aparecer, pero de una forma fallida. La repetición que aconteció con Constantin Constantius en su viaje a Berlín, la cual fue descrita de una forma más cercana a lo cómico que a lo trágico; sucedió antes con Werther a su regreso a Wahlheim, aunque con un *pathos* cargado de trágica desesperación. Mostraré con detenimiento estas repeticiones, comparando el antes y el después.

Muy al principio de su primera estancia en Wahlheim encontró un agradable lugar lleno de encanto, en el cual pasó muchos momentos de paz y felicidad. La novela describe una plazuela delante de la iglesia, rodeada de casas rústicas, con dos majestuosos tilos que daban su sombra a aquel lugar. Ahí le llevaban una mesita y una silla para tomar café, leer a Homero, admirar la belleza de aquel lugar, entretenerse viendo jugar a los niños y a las personas que pasaban, o simplemente dejar que su imaginación y reflexiones le hicieran compañía. Ahí conoció a dos pequeños hermanos, a los que tomó cariño y de quienes hizo un dibujo que él consideraba muy bien logrado por su composición. Ahí conoció a la mamá de los pequeños y se enteró por ella de que su marido había ido a Suiza para buscar una herencia que les ayudaría a sacarlos de la pobreza. En ese lugar hizo amistad con un joven aldeano, quien le confesó que estaba enamorado de una viuda a la cual servía y con quien tenía esperanza de casarse. Sobre ese joven, Werther afirma que "nunca había visto un deseo apremiante, una pasión ardiente, unidos a tanta pureza" (Goethe, I, p. 521 / 1982, p. 35); no encontraba palabras para reproducir la ternura e inocencia que rebosaba en aquella persona sencilla. Todas estas cosas producían en Werther una armonía interior y una enorme dicha. Para Muenzer, Werther se refugió en Wahlheim con la convicción de que él debía ser el autor de su propia felicidad de acuerdo con los conceptos de la vida armoniosa y resuelta que su mente podía

proyectar. “En este sentido, su ‘Wahlheim’ se convierte en un lugar de libertad personal, un refugio que satisface plenamente, precisamente porque Werther lo ha creado para sí mismo” (Muenzer, 1984, p. 20).

En distintas escenas de la segunda parte, Goethe nos presenta el reencuentro de Werther con aquel lugar y con aquellas personas, pero lejos de ser todo ello ocasión de una feliz repetición, alimentada por los bellos recuerdos de su pasado, se encontró con el sello de lo trágico. La mamá de aquellos niños cargaba un gran dolor en su corazón: su hijo menor había fallecido y su marido había regresado de Suiza con las manos vacías. Para Werther, ahora ese sitio se convertía en un lugar de triste memoria: “den Ort des traurigen Andenkens verließ” (Goethe, I, p. 562 / 1982, p. 110). Hacia el final de la novela, el joven aldeano con el que había hecho amistad en aquella plazoleta asesinó por celos a su rival. Werther se sintió profundamente contristado, pues veía en el joven enamorado una imagen de su propia alma; percibía que el amor y la fidelidad, las sensaciones humanas más bellas, se habían convertido en violencia y asesinato. Justo en aquella plazoleta en el que se encontraban sus queridos tilos, en una puerta donde los niños del vecindario solían jugar, estaban las marcas de la sangre del difunto. Werther experimentó una dolorosa turbación “a la vista de aquellos lugares que en otro tiempo le fueron tan queridos [*entsetzt’ er sich vor dem sonst so geliebten Platze*]” (Goethe, I, p. 576 / 1982, p. 135). Para completar este cuadro de desolación, Werther observó que “[l]os gruesos árboles estaban sin follaje y escarchados, los hermosos setos que se arqueaban sobre el bajo muro del cementerio estaban deshojados, y las lápidas se veían a través de los huecos cubiertos de nieve” (Goethe, I, p. 576 / 1982, p. 137).

Otro escenario y acontecimiento en los cuales experimentó esta forma de repetición ocurrió en una pequeña aldea de montaña. La primera ocasión, Werther había acompañado a Lotte para visitar al párroco anciano y enfermo de aquel lugar; el patio de la casa tenía la sombra de dos grandes nogales que lo embellecían. Con ilusión, el cura contó la historia de esos antiguos árboles:

El más joven tendrá cincuenta años cuando llegue octubre: es de la edad de mi mujer. Su padre, que me precedió en este curato, lo plantó una mañana, y ella vino al mundo la noche del mismo día. No podré decir cuánto quería él este árbol; pero os diré que no lo quiero yo menos. Siendo un pobre estudiante, vine

aquí por primera vez hace veintisiete años; la que hoy es mi mujer estaba haciendo media debajo del nogal, sentada sobre una viga (Goethe, I, p. 530 / 1982, p. 51).

Werther regresó a aquel lugar en su segunda estancia en Wahlheim. Para él había algo querido y sagrado en su recuerdo; sin embargo, todo aquello había cambiado. El cura al que visitaban había fallecido y la esposa del actual párroco había cometido la torpeza de mandar quitar los nogales. En su carta a Wilhelm no oculta su indignación y desprecio hacia aquella mujer, “una criatura flacucha y enclenque, que hace muy bien en no interesarse por nadie en el mundo, porque nadie comete la sandez de interesarse por ella [...] [;] mujer cuya salud raquítica no resiste la más inocente diversión. Sólo un bicho así hubiera sido capaz de cortar los nogales” (Goethe, I, p. 565 / 1982, p. 116).

Otro ejemplo de este recurso de Goethe en *Werther* lo encontramos en las descripciones del valle que formaba el paisaje natural de la región de Wahlheim. Desde una de las colinas, Werther podía admirar el “encantador panorama, formado por los valles más deliciosos” (Goethe, I, p. 514 / 1982, p. 22), al cual no dudó en llamar “paraíso terrenal”, un bálsamo para su alma y verdadera dicha para su corazón. En la exuberancia de vida que presenciaba en aquel lugar, su espíritu se llenaba de dicha y podía sentir la presencia del Todopoderoso. Hay muchas referencias a lo largo de toda la novela a la cercanía de Werther con la naturaleza y cómo esta lo acompaña en sus sentimientos. “Contemplé desde la colina este hermoso valle, me atrajo hacia él un encanto inconcebible, abajo un pequeño bosque, arriba la montaña con sus cumbres, colinas y valles solitarios. ¡Es un soberbio paisaje!” (Goethe, I, p. 528 / 1982, p. 47).

Sin embargo, este entusiasmo por la naturaleza comienza a cambiar conforme Werther es presa de la angustia provocada por su situación con Lotte; entonces vuelve sus ojos a la naturaleza y la descubre salvaje y rigurosa:

Este sentimiento, que llena y rejuvenece mi corazón ante la vivaz naturaleza, que vierte sobre mi seno torrentes de deliciosas dulzuras y convierte en un paraíso el mundo que me rodea, ha llegado a ser para mí un insoportable verdugo, un espíritu que me atormenta y que me persigue por todas partes. [...] Parece que se ha levantado un velo delante de mi alma, y el inmenso

espectáculo de la vida no es a mis ojos otra cosa que el abismo de la tumba, eternamente abierto. [...] lo que me roe el corazón es la fuerza devoradora que se oculta en toda la naturaleza, y que no ha producido nada que no destruya cuanto le rodea y no se destruya a sí mismo (Goethe, I, p. 545 / 1982, p. 77).

A su regreso a Wahlheim, ya muy próximo al desenlace, sobrevino un descomunal deshielo que provocó que el río y los arroyos que alimentaban el valle se desbordaran, produciendo una fuerte y caótica inundación. Werther presenció un panorama aterrador:

Desde la cumbre de una roca vi a la claridad de la luna revolverse los torrentes por los campos, por las praderas y entre los vallados, devorándolo y sumergiéndolo todo; vi desaparecer el valle; vi en su lugar un mar rugiente y espumoso, azotado por el sople de los huracanes. [...] Me encontraba allí con los brazos extendidos hacia el abismo, las olas rodaban con estrépito y venían a estrellarse a mis pies violentamente... Un extraño temblor y una tentación inexplicable se apoderaron de mí, acariciando la idea de arrojarme en él. Sí, arrojarme y sepultar conmigo en su fondo mis dolores y sufrimientos (Goethe, I, p. 578 / 1982, p. 141).<sup>18</sup>

Todos estos acontecimientos que acompañan el antes y el después de su repetición fallida tienen un origen más profundo y que envuelve el *pathos* de la novela: la imposibilidad a la que está destinado su amor por Lotte. El máximo contraste entre la primera y la segunda parte del relato está contenido en dos frases. La primera de ellas fue escrita a los pocos días de conocer a Lotte: “Yo quiero vivir por tu bien [*um deinetwillen muß ich leben*]” (Goethe, I, p. 533 / 1982, p. 55). Sin embargo, hacia el final de la novela, con el corazón abatido, escribió: “Quiero morir [*ich will sterben*]” (Goethe, I, p. 582 / 1982, p. 148). Del mismo modo, la ya citada expresión “Quiero volver a estar cerca de Lotte” (Goethe, I, p. 561 / 1982, p. 108) contrasta con la expresión ya próxima al trágico desenlace:

---

<sup>18</sup> Sullivan (2007, p. 17) piensa que el poder del texto, en las cartas de Werther, es la yuxtaposición del poder de la naturaleza con la fuerza de los sueños y pasiones internas del propio Werther.



“No, Lotte —exclamó—, no volveré a verte” (Goethe, I, p. 580 / 1982, p. 145). Estas expresiones muestran en toda su magnitud el abismo que se abrió ante él y el significado trágico de su retorno; son además los dos polos paradigmáticos que envuelven todo su lenguaje y que conducen al lector por los torbellinos de su espíritu.<sup>19</sup>

Hay otro elemento significativo que acompaña este antes y después: en la primera parte, como ya había mencionado, Werther manifiesta una predilección por Homero. Cuando su amigo Wilhelm le escribe para preguntarle si debe enviarle algunos de sus libros, Werther responde que tiene a Homero y eso le basta, pues “cuántas veces templo con sus versos el hervor de mi sangre” (Goethe, I, p. 515 / 1982, p. 25). Frecuentemente, los pasajes del poeta griego infunden en su alma el coraje y la pasión ante las diversas circunstancias de la existencia, por eso sintió una gran felicidad cuando, el día de su cumpleaños, recibió de Lotte y Albert las obras de Homero en una edición en dozavo, además de uno de los listones rosas<sup>20</sup> que llevaba Lotte el día en que la conoció.

No obstante esta veneración por el poeta griego, en la segunda parte Werther inicia una de sus cartas afirmando: “Ossian ha desplazado a Homero en mi espíritu” (Goethe, I, p. 566 / 1982, p. 117). En cierto sentido, este suceso está relacionado con la repetición: la *Odisea* narra el difícil y heroico retorno de Odiseo a su hogar, el *νόστος*, gracias a lo cual adquieren sentido las hazañas de Odiseo y la fidelidad de Penélope y Telémaco. Sin embargo, para Werther no existió un retorno semejante;

---

<sup>19</sup> La novela tiene también algunas consideraciones sobre un encuentro definitivo más allá de la muerte. La primera referencia es justo antes de terminar la primera parte. Recordando a sus parientes difuntos, Lotte exclamó: “¡Nada muere! Pero Werther ¿volveremos a encontrarnos? ¿Nos reconoceremos?” Y Werther contestó: “¡Sí, volveremos a vernos! En esta vida y en la otra volveremos a vernos” (Goethe, I, p. 549 / 1982, p. 83). Más adelante, cuando ha tomado la decisión de quitarse la vida, Werther anota: “Voy delante de ti; voy a reunirme con mi padre, que también lo es tuyo, Lotte; me quejaré y me consolará hasta que tú llegues. Entonces volaré a tu encuentro, te cogeré en mis brazos y nos uniremos en presencia del Eterno; nos uniremos con un abrazo que nunca tendrá fin. ¡Volveremos a vernos!” (Goethe, I, p. 591 / 1982, p. 165). Finalmente, en una de sus últimas notas a su amigo Wilhelm le escribe: “Volveremos a vernos..., y entonces seremos felices” (Goethe, I, p. 594 / 1982, p. 170).

<sup>20</sup> Estos listones y el traje que Werther usó el día en que conoció a Lotte, son un elemento más en la repetición de la novela, pues decidió quitarse la vida con un traje igual, que se había mandado hacer, y con el listón en su bolsillo.

su regreso a Wahlheim no fue como el regreso de Odiseo a Ítaca. Esta es la importante diferencia que permitió el cambio de Homero a Ossian en el alma de Werther. “Ossian sustituye a Homero, pues los temas de la muerte y el duelo predominan sobre las hazañas de probada virtud del héroe bardo” (Edmunds, 1996, p. 50). Werther había traducido unos cantos de Ossian para Lotte y ella le pidió que los leyera el día anterior al trágico desenlace. En uno de los cantos, la naturaleza entera se une a las lamentaciones y al profundo dolor de Kolma. La joven amante había esperado —como Penélope— el regreso de Salgar; sin embargo, en su caso la espera había sido infructuosa: Salgar había muerto. En medio de la tempestad y de la noche, Kolma manifiesta el dolor de su alma: “Cavad su sepultura, amigos de los muertos; pero no la cerréis hasta que yo baje a ella. Mi vida se desvanece como un sueño. ¿Acaso puedo sobrevivirlos?” (Goethe, I, p. 586 / 1982, p. 155).

Muenzer considera que esta transformación en las raíces poéticas de Werther es paradigmática en la fase final de la novela, porque es a través de esos cantos elegíacos que él puede lamentar la pérdida de una era heroica. Para él ya no hay un tiempo de logros, y si bien tampoco hay un retorno feliz después del combate, sí puede, no obstante, como el guerrero vencido en la llanura gaélica, percibir en su propia historia, incluso en la derrota, el signo de un destino personal que amerita no quedar en el olvido. “[L]os tiempos futuros deberían saber de ti, escuchar sobre el Morar caído” (Muenzer, 1984, p. 28).<sup>21</sup> Este es el motivo por el cual el narrador nos presenta la historia de Werther, así se atestigua en el pequeño prólogo: “No podréis negar vuestra admiración y vuestro amor a su espíritu y su carácter, como tampoco vuestras lágrimas a su destino” (Goethe, I, p. 513 / 1982, p. 17).

Como puede observarse por los distintos ejemplos, Goethe usó como recurso literario la forma de “repetición desesperada y fallida”, lo que le permitió dar mayor dramatismo a la tragedia de Werther. En *Poesía y verdad*, cuando Goethe habla acerca de la génesis de *Werther* afirma que su intención era mostrar el hastío con que las personas suelen vivir al sentirse oprimidos por la necesidad, hasta llegar a la repugnancia por la vida. En gran medida, la causa de esta enfermedad es la incapacidad anímica para comprender el significado vital de la repetición:

---

<sup>21</sup> La cita final de Ossian aparece en *Werther* (Goethe, I, p. 587 / 1982, p. 158).

Todo placer por la vida se basa en un retorno regular [*regelmäßige Wiederkehr*] por las cosas externas, los cambios del día a la noche, las estaciones, las flores y frutos y de cualquier otra cosa que nos salga al encuentro de época en época para que podamos y debamos disfrutarlas, son en realidad los resortes que activan la vida terrenal. Cuanto más abiertos estamos a estos placeres, más felices nos sentimos; de lo contrario irrumpe la más grave enfermedad, vemos la vida como una carga repugnante (Goethe, I, p. 338 / 1999, p. 598).

Goethe da varios ejemplos sencillos y chuscos de esta enfermedad: el de un jardinero que se quejaba por tener que ver pasar todos los días las nubes de lluvia del crepúsculo a la mañana; o el de un inglés que se quitó la vida para no tener que seguir vistiéndose y desvestiéndose todos los días; o el de un hombre notable que, cansado de ver cómo reverdecía la primavera año tras año, deseaba que, para variar, los brotes salieran por una sola vez de color rojo. Como puede observarse, aquí el hastío de la repetición está tomado en el otro extremo: no como imposibilidad de una repetición anhelada, sino como el rechazo de aquellas cosas que se repiten. Goethe aplica este principio de la repetición en la naturaleza Goethe a la moral, en la que se puede ver reflejada la crisis de Werther, pues “lo que más atemoriza a un muchacho sensible es el retorno irrefrenable de nuestros propios defectos” (Goethe, I, p. 339 / 1999, p. 599): los vicios se van ramificando y adquiriendo fuerza, de forma que, si las virtudes algunas veces nos procuran alegría, los vicios nos producen continuo pesar y tormento, lo que puede provocar en una sangre juvenil un desesperado deseo de liberarse de una opresión semejante, incluso a costa de su propia vida. En este sentido, la relación entre Werther y Lotte era ambigua, una relación a medias. Los últimos encuentros con ella estuvieron marcados por esa ambigüedad. Lotte le pide a Werther: “Os lo ruego porque lo exige mi tranquilidad. Esto no puede continuar, Werther; no, no puede continuar” (Goethe, I, p. 580 / 1982, p. 145). No obstante, en su último encuentro ambos se manifestaron toda su pasión cuando se llenaron de besos. De esta manera, Werther vivía bajo la doble carga de la repetición: por una parte, aquello que le era tan entrañable en Wahlheim desaparecía bajo la imposibilidad de la repetición; por la otra, se repetía día a día la ambigüedad de su relación con Lotte. Este es el cuadro de desesperanza del que no pudo salir Werther.

Existe un importante paralelismo entre el joven de *La repetición* y Werther: ambos recurren a la legitimidad del lamento como reclamo por su situación ante el poder divino. En *La repetición* —como ya se ha visto—, el joven acude a la reacción de Job ante la prueba para ver en él un cierto reflejo de la legitimidad de sus propios lamentos; por su parte, Werther se siente impulsado y justificado a alzar su grito de sufrimiento y angustia al considerar el ejemplo a Jesús cuando en el Gólgota exclamó: “¡Dios mío, Dios Mío! ¿Por qué me has abandonado?” (Mateo 27: 46).

Y puesto que este cáliz fue amargo al mismo Dios del cielo cuando lo acercó a sus labios de hombre, ¿por qué he de fingir yo una fuerza sobrehumana haciendo creer que lo encuentro dulce y agradable? ¿Por qué no he de confesar mi angustia en este momento en que mi ser tiembla y fluctúa entre la vida y la muerte, en que el pasado se proyecta como un relámpago en el sombrío abismo del porvenir, en que todo lo que me rodea se desploma y en que el mundo parece acabarse conmigo? (Goethe, I, p. 569 / 1982, p. 123).

Sin embargo, en esta relación entre ambas obras hay una importante diferencia: mientras que en *La repetición* la consideración de Job abarca prácticamente todas las cartas del joven, en *Werther* la referencia a Jesús en el Gólgota aparece solamente en una carta. Es precisamente la intensidad del joven que acude a Job como soporte de su existencia lo que orienta la obra en dirección de lo religioso.<sup>22</sup>

Se da, por lo tanto, una repetición. El problema está en saber cuándo acontece la verdadera repetición, pues no es nada fácil expresarse sobre este acontecimiento en ningún idioma humano. ¿Cuándo apareció a los ojos de Job? En el momento exacto en que todas las certezas y probabilidades humanamente concebibles cayeron por tierra y no le podían ofrecer, como es

---

<sup>22</sup> Hay una referencia en el *Postscriptum* a *Los sufrimientos del joven Werther*: el seudónimo Johannes Climacus distingue el sufrimiento característico de la interioridad religiosa del sufrimiento de Werther, el cual no está directamente emparentado con lo religioso, sino con lo estético o lo ético (cfr. SKS 7, p. 262 / 2008, p. 290).

lógico, ninguna explicación. Job lo fue perdiendo todo poco a poco; y así, gradualmente, sus esperanzas fueron desapareciendo a medida que la realidad, lejos de suavizarse, iba descargando contra él alegatos y golpes cada vez más duros. En el sentido de la inmediatez todo estaba perdido (SKS 4, p. 79 / 2009, p. 189).

Prácticamente en todos los textos de los seudónimos kierkegaardianos en que se menciona *La repetición* se hace alusión a su carácter religioso. En *El concepto de la angustia* se afirma que estaba “Constantius echándose personalmente a un lado y dejando que la repetición apareciera en el hombre joven en virtud de lo religioso. Por esta razón, Constantin nos dice muchas veces que la repetición es una categoría religiosa” (SKS 4, p. 325 / 2007, p. 51) que está acompañada de la pasión del absurdo (SKS 4, p. 325 / 2007, p. 49). En el *Postscriptum* afirma que, en *La repetición*, el joven ilustra cómo la verdadera repetición está conectada con la prueba, con el movimiento *en virtud del absurdo* que corresponde al paradigma de lo religioso (cfr. SKS 7/2008, p. 265). Lo mismo se dice en el borrador de réplica a Heiberg: “hemos de decir que la repetición es de carácter trascendente, religioso y un movimiento en virtud del absurdo” (SKS 15, p. 70 / 2009, p. 291).

Sin embargo, como se planteó al inicio de este estudio, Constantin Constantius concluye que, si bien el joven tomó una orientación religiosa en el modo de enfrentar su problema, esto cambió cuando cesó su estado de vacilación, pues “se recupera a sí mismo en su forma de vida anterior, es decir, en cuanto poeta, y lo religioso desaparece del horizonte y solamente permanece activo como un sustrato indefinible” (SKS 4, p. 95 / 2009, p. 214). ¿Cómo entender esta afirmación si tomamos en cuenta las múltiples afirmaciones de carácter religioso mostradas anteriormente, algunas de ellas asociadas al joven protagonista? Para entender y dar respuesta a esta interrogante vuelve a ser valiosa la analogía con Goethe. En *Poesía y verdad*, el poeta alemán explica la conexión autobiográfica que está en la génesis de *Los sufrimientos del joven Werther*. Como sabemos, una parte importante de la trama la tomó del suicidio de su colega y amigo Jerusalem; además, el propio Goethe compartía algunas de esas circunstancias: tenía una ambigua relación con Maximiliane de La Roche, una mujer casada amiga de la familia. Esta situación, al igual que su amigo, lo arrastró a una peligrosa melancolía y desesperación; fue entonces que descargó toda esa intensidad emocional en la redacción

de *Werther*, y “precisamente gracias a esa composición, más que con ninguna otra, yo me había salvado de aquel tumultuoso elemento que me había arrastrado violentamente de un lado a otro” (Goethe, I, p. 344 / 1999, p. 609). El ardor de Goethe, en el que se confundían lo real y lo poético, le permitió regresar a sí mismo: “Me sentía nuevamente libre y feliz, como tras una confesión general, y autorizado para emprender una nueva vida. Esta vez el viejo remedio casero me había ido como anillo al dedo, me sentía aliviado y despejado por haber transformado la realidad en poesía [*Ich fühlte mich, wie nach einer Generalbeichte, wieder froh und frei, und zu einem neuen Leben berechtigt*]” (Goethe, I, p. 344 / 1999, p. 609).

### 3. Conclusión

Como puede observarse, esta repetición operada en Goethe encaja muy bien con la distinción de Constantin entre lo religioso y lo poético, pues la recuperación del yo se lleva a cabo con el viejo remedio casero, la poesía. En cuanto a la idea del retorno a sí mismo, la experiencia del joven de *La repetición* es muy similar en sus términos: “Otra vez soy yo mismo. La máquina se ha puesto en marcha. Se han roto las redes en las que estaba cogido. Y también se ha roto la fórmula mágica que me tenía embrujado hasta la médula y me impedía retornar a mí mismo” (SKS 4, p. 88 / 2009, p. 203). Aunque ambas expresiones concuerdan en la recuperación de la existencia, ¿se da en ellos una distinción desde el ámbito de lo religioso? Es muy difícil dar respuesta a ello basándonos solamente en el contenido del libro, pues poco sabemos del joven, de los motivos de su imposibilidad para mantener la relación. Nuevamente nos encontramos ante la tesitura de otorgarle crédito o no a las palabras de Constantin sobre la repetición operada en el joven y, a su juicio, su temperamento melancólico y poético.<sup>23</sup> Lo que es claro es que *La repetición* no busca que el lector pueda encontrar una solución simple a este problema. Burgess, asumiendo el espíritu poético del joven, señala que ese *pathos* puede conducirlo en dos direcciones: una de ellas es convertirse, a fin de cuentas, en una persona reflexiva como el propio

---

<sup>23</sup> Constantin nos dice que el temperamento del joven era de naturaleza poético-melancólica, y la muchacha fue la ocasión para que se despertará en él “la vena de la actividad creadora y lo convirtió en un poeta. Por esto mismo la amaba, por esto no la podía olvidar mientras viviese, ni nunca sería capaz de amar a otra mujer” (SKS 4, p. 15 / 2009, p. 40).

Constantin, aunque también es posible la dirección religiosa, como ya hay indicios en su consideración sobre Job. Sin embargo, concluye, el libro no narra lo que aconteció después en el alma del joven (Burgess, 1993, p. 260). En efecto, el libro no se interesa en lo que llegó a ser el joven tiempo después, una vez que ocurrió en él la repetición. A mi entender, el propósito del libro va en otra dirección.

Kierkegaard es un maestro del desengaño y de la ironía: su propósito es lograr que cada individuo pueda enfrentarse a sí mismo y, quitándose todas las máscaras que lo ocultan, pueda reconocerse tal cual es, ya que solamente así puede haber un adecuado fundamento para la existencia; este es un aspecto central de su labor como escritor. Si el Romanticismo, como espíritu de la época, se mostraba en muchos aspectos decepcionado del excesivo racionalismo y de los vicios culturales que inundaban la sociedad, si sus síntomas eran más próximos a los de Fausto que a los de Don Juan, si una parte importante de la juventud se veía reflejada en Werther, una obra como *La repetición* podía convertirse en una adecuada dieta irónica, un correctivo por medio del cual la subjetividad individual puede reconocerse y comprender la imposibilidad de una repetición estética o simplemente temporal para la existencia. Quiere incluso dejar la duda de si la repetición del joven, aparentemente religiosa, no se convirtió en una repetición fallida, en un retorno a la vida poética. El interés de Kierkegaard va en la dirección religiosa, en el significado tan distintivo de su pensamiento, un ámbito en el que el individuo debe aproximarse con “temor y temblor”, un camino en virtud del absurdo que exige un compromiso vital. Estos dos ámbitos, el irónico y el religioso, son el sello de Kierkegaard en sus obras seudónimas y en muchos de sus discursos edificantes.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Goethe, J. W. (1951). *Goethes Werke in Zwei Bänden*. Die Berland-Buch-Klassiker.
- \_\_\_\_ (1972). *Fausto*. J. Roviralta Borrell (trad.). W. M. Jackson.
- \_\_\_\_ (1982). *Werther*. J. Valor (trad.). Salvat Editores.
- \_\_\_\_ (2009). *Obras completas*. Tomo II. R. Cansinos Asséns (trad.). Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1997-2013). (SKS). *Kierkegaards Skrifter*. 55 Volúmenes. N. Jørgen Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F.

- Hauberg Mortensen (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet-Gad.
- (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. I. B. Saez Tajafuerce y D. Gonzalez (trads.). Trotta.
- (2007). *El concepto de la angustia*. D. Gutiérrez Rivero (trad.). Alianza.
- (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. N. Bravo Jordán (trad.). Universidad Iberoamericana.
- (2009). *La repetición*. D. Gutiérrez Rivero (trad.). Alianza.
- (2017). *Diarios. Volumen V. 1842-1844*. N. Bravo Jordán (trad.). Universidad Iberoamericana.

### Fuentes secundarias

- Binetti, M. J. (2008). Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze. *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 45, 125-139.
- Burgess, A. J. (1993). Repetition—A Story of Suffering. En R. L. Perkins (ed.), *Fear and Trembling and Repetition*. (pp. 247-262). International Kierkegaard Commentary. Mercer University Press.
- Carlisle, C. (2005). *Kierkegaard's Philosophy of Becoming. Movements and Positions*. State University of New York Press.
- Dobre, C. (2014). Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 47, pp. 25-52. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i47.661>.
- Edmunds, K. (1996). "Der Gesang soll deinen Namen erhalten": Ossian, Werther and Texts of/for Mourning. *Goethe Yearbook*, 8, 45-65.
- Garff, J. (2005). *Søren Kierkegaard. A Biography*. B. H. Kirmmse (trad.). Princeton University Press.
- Gouwens, D. J. (1993). Understanding, Imagination, and Irony in Kierkegaard's *Repetition*. En R. L. Perkins (ed.), *Fear and Trembling and Repetition*. (pp. 283-308). International Kierkegaard Commentary. Mercer University Press.
- Guedes Rossatti, G. (2015). Constantin Constantius: The Activity of a Travelling Esthetician and How He Still Happened to Pay for the Dinner. En J. Stewart y K. Nun (eds.), *Kierkegaard's Pseudonyms*. (pp. 51-66). Ashgate.
- Heiberg, J. L. (1844). Det astronomiske Aar. *Urania. Aarbog for 1844*, 77-160.



- Hong, H. V. y Hong, E. H. (1983). Historical Introduction. En S. Kierkegaard, *Fear and Trembling. Repetition*. (pp. IX-XXXIX). Princeton University Press.
- Horacio. (1847). *Odas*. J. Escriche (trad.). Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro.
- Mooney, E. F. (2017). *On Søren Kierkegaard: Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*. Routledge.
- Muenzer, C. S. (1984). *Figures of Identity: Goethe's Novels and the Enigmatic Self*. Penn State University Press.
- Platón. (1999). *Diálogos. II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo (trads.). Gredos.
- Poole, R. (1993). *Kierkegaard: The Indirect Communication*. University of Virginia Press.
- Stewart, J. (2015). *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age. Heiberg, Martensen and Kierkegaard*. Museum Tusulanum Press.
- Stewart, J. y Nun, K. (2008). Goethe: A German Classic Through the Filter of the Danish Golden Age. En J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries: Literature and Aesthetics*. (pp. 51-96). Ashgate.
- Sullivan, H. I. (2007). The Dangerous Quest for Nature Narratives in Goethe's *Werther*: A Reading of the Ruptured Monologue and the Ruptured Body. *Interdisciplinary Studies in Literature and the Environment*, 14(2), 1-23.
- Valadez, L. (2018). Samsagaz Gamgy. Una lectura de *El señor de los anillos* desde la repetición kierkegaardiana. *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, 4, 115-146.

<http://doi.org/10.21555/top.v640.2003>

## The Practical-Anthropological Problem of Happiness in Kant's Moral Philosophy

### El problema antropológico-práctico de la felicidad en la filosofía moral de Kant

Francisco Javier Iracheta Fernández  
Universidad Iberoamericana, campus Puebla  
México  
[francisco.iracheta@iberopuebla.mx](mailto:francisco.iracheta@iberopuebla.mx)  
<https://orcid.org/0000-0002-6406-4156>

Recibido: 03 - 06 - 2020.  
Aceptado: 10 - 09 - 2020.  
Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



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

### Abstract

Kant's moral philosophy intends to be an articulated project between metaphysics of morals and practical anthropology. In the works in which he undertakes the task of grounding his metaphysics of morals, namely, *The Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*, Kant insists that he borrows nothing from anthropology to support this grounding, whereas in his two other most important practical writings, the *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* and the *Metaphysics of Morals*, Kant applies his metaphysics of morals to anthropology. By discussing Kant's idea that empirical happiness is an essential end for every human being, and that his metaphysics of morals is just incoherent without denying rationality and freedom to every sensible incentive, this paper problematizes the possibility of the articulated project of Kant's moral philosophy.

*Keywords:* metaphysics of morals; practical anthropology; happiness; freedom; practical reason.

### Resumen

El proyecto filosófico moral de Kant pretende ser una unidad articulada entre metafísica moral y antropología práctica. En sus dos trabajos en los que lleva a cabo la fundamentación de su metafísica moral, a saber, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, Kant insiste en que no toma nada en préstamo de la antropología para sustentar ese fundamento, mientras que en sus dos trabajos prácticos posteriores más importantes, la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Metafísica de las costumbres*, Kant se da a la tarea de aplicar su metafísica moral a la antropología. Tomando en consideración que, para Kant, la felicidad empírica es un deseo esencial del ser humano, pero también que su metafísica moral es incoherente sin negar racionalidad y libertad a todo incentivo sensible, este artículo problematiza la posibilidad del proyecto articulado de la filosofía moral kantiana.

*Palabras clave:* metafísica moral; antropología práctica; felicidad; libertad; razón práctica.

## Introducción

Kant sostiene que la antropología práctica es la aplicación de la metafísica moral o “metafísica de las costumbres”, según la *KrV*,<sup>1</sup> a la naturaleza humana.<sup>2</sup> Según esto, la metafísica moral es constitutiva de la investigación trascendental en el dominio de la razón práctica, cuya tarea consiste en determinar la realidad objetiva del imperativo categórico

---

<sup>1</sup> Las referencias a la obra de Kant citadas en este trabajo pertenecen a la edición de su obra completa por parte de la Preussische Akademie der Wissenschaften (vols. 1-22) y la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vol. 23). La numeración romana refiere al número de volumen, seguida de la numeración arábiga de su correspondiente paginación. Para el caso de la *KrV*, usaremos las letras A y B para referirnos a la primera y segunda edición, respectivamente. Utilizamos a lo largo del trabajo las siguientes abreviaturas de las obras consultadas de Kant: *KrV* = *Crítica de la razón pura*; *GMS* = *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *KpV* = *Crítica de la razón práctica*; *RgV* = *La religión dentro de los límites de la mera razón*; *MS* = *Metafísica de las costumbres*; *Anthr.* = *Antropología en sentido pragmático*; *KU* = *Crítica del juicio*; *ML<sub>1</sub>* = *Lecciones metafísicas Pölitz* (1770).

<sup>2</sup> Por “metafísica moral” entiendo la filosofía trascendental de Kant dedicada al ámbito práctico, y por tanto puro, de la razón. En el apartado de “La arquitectónica de la razón pura” en la *KrV*, Kant llama “metafísica” a “toda la filosofía pura, incluida la crítica, para reunir tanto la investigación de todo aquello que pueda alguna vez ser conocido *a priori*, como la exposición de aquello que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta especie” (A841/B869). Kant divide la metafísica en el “uso *especulativo* de la razón”, o “metafísica de la naturaleza”, y el uso “*práctico* de la razón”, o “metafísica de las costumbres”. En lo que a esta última respecta, Kant explica que “la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura en la que no se pone por fundamento ninguna antropología (ninguna condición empírica)” (A841/B869). Por otro lado, nuevamente en la *KrV*, Kant explica que la universalidad y la necesidad son las marcas características de toda investigación que es pura (metafísica) y por las cuales se distingue de la empírica (B3). Así, a lo largo de este trabajo usaré el concepto de “metafísica moral” para referirme a una fundamentación fuerte del estatus puro y *universal* de la moral y su expresión *normativa* (necesidad práctica) en el imperativo categórico, en cuanto que se basa o sustenta en la idea de “razón pura práctica” y que en *GMS* y *KpV* Kant asocia a la autonomía de la voluntad y a la libertad trascendental. Agradezco a uno de mis revisores el haberme insistido en la necesidad de clarificar este punto.

como el principio supremo *a priori*, libre de cualquier contaminación empírica, de la obligación moral. Esta metafísica sería la parte pura de la filosofía moral, mientras que la antropología práctica, esto es, la aplicación a la naturaleza humana del imperativo moral investigado por la filosofía moral pura, sería su parte empírica.<sup>3</sup> En este sentido, la filosofía moral de Kant está compuesta por la metafísica moral y la antropología práctica. Así, ya que Kant afirma en la *GMS* que “las acciones y condiciones del querer humano en general se extraen en su mayor parte de la psicología” o de la doctrina empírica del alma (IV: 390-391) parece justo decir que la antropología práctica es la aplicación de la metafísica moral a ciertas condiciones psicológicas del querer humano en general. Mientras que en la *GMS* y la *KpV* Kant se dedica especialmente a la fundamentación metafísica de su filosofía moral, en dos de sus principales obras posteriores, a saber, la *RgV* y la “Tugendlehre” de la *MS*, Kant argumenta en torno a su aplicabilidad antropológica.<sup>4</sup> El éxito de esta empresa radica, por lo menos, en la ausencia de toda tensión lo suficientemente fuerte como para impedir dar un paso consistente de una a otra sin que se fracturen las condiciones de inteligibilidad propias de ambas.

---

<sup>3</sup> La *GMS* y la *KpV* son trabajos fundamentales de metafísica moral. Así, en el prefacio de la *GMS*, Kant explica que la “parte empírica de la *metafísica de las costumbres* puede llamarse antropología práctica”, pero la metafísica de las costumbres o metafísica moral “descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no toma prestado ni lo más mínimo de conocimiento del mismo (antropología)” (IV: 388-389. *Cursiva añadida*).

<sup>4</sup> Con esto no quiero decir que las reflexiones de Kant sobre la antropología sean siempre prácticas en este sentido. La antropología filosófica de Kant no se reduce solamente a la antropología *práctica*. Ahora, no cabe duda de que la *MS* es la “aplicación” de la metafísica moral a la antropología (cfr. V: 217). Por otro lado, es cierto que con su *RgV* Kant tenía un propósito de completar más la tercera parte de su plan, esto es, dar respuesta a la pregunta “¿Qué puedo esperar?” que dar respuesta a la segunda, “¿Qué debo hacer?”. Pero también lo es que la cuarta de ellas, “¿Qué es el hombre?”, se sigue de la pregunta por los límites razonables de la religión no solo en razón de un orden numérico (a la tercera le sigue una cuarta), sino en virtud de una consecuencia sistemáticamente lógica: la segunda, “¿Qué debo hacer?”, se vincula con la tercera, i.e., “la Moral conduce ineludiblemente a la Religión” (VI: 6) por mediación de una razón antropológica: “es una limitación inevitable del hombre buscar en todas las acciones el resultado de ellas” (VI: 8).

Ahora bien, como parte de la aplicación en cuestión, en la *RgV* y *MS Kant* conecta la metafísica moral con el anhelo de felicidad. Kant consiente a lo largo de su filosofía crítica moral que algo particularmente propio del ser humano por naturaleza, perteneciente a su esencia como ser racional *finito*, es la búsqueda de la felicidad (*Glückseligkeit*). Por lo tanto, es de esperar que la felicidad humana se articule con la metafísica moral para poder hablar de una aplicación, de esta a aquella, mínimamente exitosa. Es así como encontramos en estas obras, por lo menos, dos consideraciones (a las que llamo A y B) sobre la felicidad humana desde donde quiero partir para mi discusión. En ellas, la *aplicación* de la metafísica moral a la naturaleza humana supone una concepción *prácticamente* libre y racional de la felicidad.

(A) Para el caso de la *RgV*, la apelación a la “Razón prudencial”:

Las inclinaciones naturales son, *consideradas en sí mismas, buenas* [*an sich selbst betrachtet, gut*], esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad. La Razón que ejecuta esto se llama *prudencia*. Solo lo moralmente contrario a la ley es en sí mismo malo, absolutamente reprobable, y ha de ser extirpado; pero la Razón que enseña a hacer esto, y más aún cuando lo pone en obra, es la única que merece el nombre de *sabiduría* (VI: 58).

Kant considera a lo largo de su trabajo práctico crítico que la felicidad es la suma de las inclinaciones, y en *GMS* y *KpV* asocia el principio de la felicidad con la prudencia. Para mis propósitos, quisiera rescatar dos cosas de esta cita: (i) la felicidad aparece como producto de las inclinaciones, pero dentro de un contexto en el que están lejos de ser opuestas a la “Razón”. Entonces, si las inclinaciones son “en sí mismas buenas” y para la ética de Kant la acción racional es una acción buena (Rivera Castro, 2014), tenemos que los objetos de las inclinaciones participan del concepto de un objeto de la razón práctica;<sup>5</sup> y (ii), si bien es cierto que Kant habla de “inclinaciones naturales” al inicio del pasaje,

---

<sup>5</sup> En la “Analítica” de *KpV*, Kant explica que los conceptos de un objeto de la razón práctica son los del bien (*Gut*) y el mal (*Bösen*) (cfr. V: 58).

también lo es que el significado de “natural” que Kant aclara desde el inicio de la primera parte de la obra —para dar consistencia a su idea de que el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza— *no* es “lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*”, sino “el fundamento subjetivo del uso de la libertad del hombre en general” (VI: 21). En este contexto, lo natural en el hombre no es algo opuesto a su libertad: la acción inmoral no responde a incentivos ajenos a la propia capacidad de libre elección del agente, y su felicidad es también un producto libre.<sup>6</sup> Al ser la razón práctica y la libertad de la voluntad elementos constitutivos de la filosofía moral crítica kantiana, los conceptos de “razón práctica”, “libertad” e “inclinación natural” se hallan relacionados de modo tal que parecen dar consistencia, por lo menos en lo que a la felicidad respecta, a la aplicación de la metafísica moral a la naturaleza humana.

(B) En la “Tugendlehre” leemos que en la “ética el concepto de deber conduce a fines”, y que “las máximas, relacionadas con los fines que debemos de proponernos, tienen que fundamentarse atendiendo a principios morales” (VI: 382). Kant afirma que el “*fin* es un objeto del libre arbitrio [*Willkür*] cuya representación determina al agente a la acción” (VI: 384-385), por lo que “tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la *naturaleza*” (VI: 385). Finalmente, Kant añade que “debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío la felicidad de otros hombres, *cuyo fin* (permitido) hago *yo con ello también mío*” (VI: 388). Por supuesto, este no es el primer momento dentro de su obra filosófica moral en el que Kant alude al deber moral de promover la felicidad. Este momento ya lo encontramos tempranamente en la *GMS*. Pero sí es el primero en el que enlaza de manera explícita a la felicidad con un fin racional y libre.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Kant parece escapar así a la crítica, como la de Reinhold ([1792] 2008) o Sidgwick (1888), de que la voluntad está imposibilitada de elegir entre una acción racional y una irracional. Pero el escape a esta crítica, que va aparejada con la posibilidad de racionalizar y hacer libre el fin de la felicidad, es inconsistente, como ha sido ya remarcado en la literatura, con uno de los signos fundamentales de la metafísica moral, a saber, casar libertad y razón práctica. En la parte final de este trabajo regreso a esto.

<sup>7</sup> Ciertamente, en *GMS* I Kant habla de un “deber indirecto” de promover la propia felicidad. Pero es “indirecto” justamente porque la felicidad no es parte de un fin moral y porque no hay confirmación todavía alguna de que la resistencia implicada en el concepto de “deber moral” no esté determinada

Así, si bien es cierto que no se trata de un deber moral propio, también lo es que ninguna agencia podría hacer suyo el fin de la felicidad de otra si no se tratara, efectivamente, de un fin racional y libre distinto a un objeto impuesto por necesidad natural. En efecto, en la *KpV* Kant recalca la arbitrariedad de la necesidad natural para el caso del obrar humano, pues, cuando esta entra en juego, solo accidentalmente puede haber coincidencias sobre el objeto de deseo que una y otra agencia pudieran tener. Aquí no cabe hablar propiamente de deber (cfr. V: 28). Pero ya que, como seguimos leyendo en la “Tugendlehre”, “para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad” (VI: 387), tenemos que el deber moral de fomentar la felicidad de otras agencias nuevamente supone, como en la *RgV*, una clara articulación entre la metafísica moral y la naturaleza humana que no se reduce a una necesidad no libre.

---

por inclinaciones agrupadas bajo la idea de “felicidad” que está en juego. Kant lo dice porque estar “en medio de *necesidades no satisfechas* podría fácilmente convertirse en una gran *tentación de infringir los deberes*” (IV: 399; primeras cursivas añadidas). Mi postura es que, mientras Kant consienta que la felicidad es necesidad natural y no ofrezca argumento alguno para mostrar que la constricción de la voluntad que acompaña al fundamento del acto por deber no recaer en aquellas inclinaciones propias de la felicidad, sino en otras de un tipo distinto —ambas cosas, como espero mostrar, se mantienen en su obra de fundamentación metafísica moral—, lo que dice Kant aquí no puede servir como prueba de que existe una legítima aplicación de la metafísica moral a la antropología. Tener el deber moral de procurar la felicidad propia cuando el concepto de “deber moral” implica la lucha contra las inclinaciones (siendo la felicidad la suma de las inclinaciones) no parece tener sentido en absoluto. En este contexto, “el deber indirecto” de ser felices es solo un decir que no puede ser tomado en serio con toda la fuerza normativa que tiene el concepto de *deber* en Kant. Por otro lado, en *GMS II*, al hablar del deber meritorio hacia otros hombres derivado de la idea de que la humanidad es un fin en sí mismo, Kant dice que “el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad”, y añade líneas después que “los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis fines*” (IV: 430). El pasaje es confuso porque Kant alude a la felicidad como fin *natural* dentro de un contexto en el que la naturaleza es tajantemente *ajena* a la libertad y en donde, finalmente, es solo por su capacidad de libertad y autonomía que la humanidad participa de la dignidad como fin en sí misma (IV: 435). Parece por lo menos ser claro, en pasajes como este, que la razón prudencial está envuelta en una nube de oscuridad sin mucho sentido (Korsgaard, 2008).



En este trabajo problematizo la aplicación antropológica de la metafísica moral de Kant considerando el significado ordinario de la felicidad empírica. Tomando como punto de partida la fundamentación de su metafísica moral, sostenida sobre los pilares de *universalidad (ley)* y de *necesidad práctica (deber)*, mi propósito es mostrar el problema que enfrenta Kant para desarrollar, a lo largo de la *GMS* y la *KpV*, una noción de “felicidad racional y libre” que lo ponga en condiciones favorables para articular su metafísica moral con la antropología.<sup>8</sup>

Es importante señalar que la idea que tiene Kant del *bien supremo*, “la felicidad repartida en exacta proporción con la moralidad” (V: 110), no será considerada aquí. Ello se debe a que no es la concepción de felicidad empírica común que es esencial a la naturaleza humana y que, precisamente, es la que sale a relucir en la *RgV* y la *MS*. La concepción de felicidad del bien supremo no es antropológica, sino propia, concomitante, a la metafísica moral. En efecto, el concepto de “felicidad” propio del bien supremo es representativo de la resolución *trascendental* al problema dialéctico de la razón (V: 109). Por el contrario, al resumirse en la suma de todas las inclinaciones, la sana razón ordinaria no podría imaginar la felicidad sin condiciones sensibles y fuera del mundo fenoménico. Por eso hacernos dignos de la felicidad propia del bien supremo no es de ningún modo garante de ser felices según el concepto de la felicidad como satisfacción de las inclinaciones (Marey, 2017). No quiero decir que estos dos sentidos de felicidad no tienen, en el pensamiento de Kant, articulación posible. Pero sí que sus diferencias sobre los órdenes ontológicos de realización, por un lado, y de sus respectivas condiciones de posibilidad, por otro —pues, para realizar el bien supremo no es necesaria la “Razón prudencial”, y para la idea de hacer de la felicidad de los demás mi propio fin no es necesario

---

<sup>8</sup> Mi propósito es mostrar que el trabajo de fundamentación de la metafísica moral implica en su esencia una forma de pureza reflejada en la determinación de principios normativos de acción por la que no solo deben dejarse fuera condiciones antropológicas, sino también hacerlas opuestas a la libertad y a la razón práctica. Así, no busco tanto analizar la “deducción del principio supremo de la moralidad” (como se plantea en *GMS*) o seguir paso a paso el argumento sobre la “realidad objetiva de la libertad trascendental” (como se plantea en *KpV*), cuanto más bien traer a la luz la exclusión y oposición de la felicidad empírica en la exposición sobre el apriorismo de la ley moral y del deber incondicional que nos ata a ella.

acudir a la *Postulatenlehre*—, son suficientes para no tener que abordar el bien supremo en mi discusión.

Las ideas de “libertad”, “razón práctica” y “deber” están claramente vinculadas a la de “principio de acción”. Por ello, la estrategia que sigo para alcanzar mi propósito es mostrar que la naturaleza misma *normativa* del principio práctico es consustancial a la abstracción con la que tiene que *excluirse* y *contraponerse* cualquier inclinación o elemento sensible asociado con la felicidad en particular y la antropología en general. Mi exposición sigue como hilo conductor el orden gradual de normatividad práctica presente en los principios de acción que Kant discute en su obra de metafísica moral.<sup>9</sup> Así, el trabajo está dividido en tres secciones. Primero, argumento que Kant no solo sustenta su metafísica moral, partiendo del entendimiento moral ordinario, consintiendo que la felicidad humana no es *fin* de la razón práctica ni de la libertad, sino, más aún, que la felicidad humana es, como objeto de inclinaciones e instintos, opuesta al *principio moral* y aquello por lo cual este reclama necesidad. Mi propósito es mostrar que, sin esta concepción de “felicidad” como inclinación contraria a la ley, el *deber moral* es incoherente. Después, en la segunda sección, argumento en torno a la cuestión de que la felicidad, dentro del mismo esquema de racionalidad normativa y libertad constitutivas de la moral metafísica, no puede dar lugar a *imperativos hipotéticos prudenciales*, con lo cual, como complemento de la sección anterior, muestro que la felicidad, como objeto de las inclinaciones humanas, tampoco es objeto *instrumental* de la razón práctica. Finalmente, en la tercera sección, cuestiono el rol

---

<sup>9</sup> En *GMS II*, Kant inicia propiamente la parte demostrativa sobre la validez del principio supremo de la moral señalando que “toda cosa en la naturaleza trabaja [*wirkt*] según leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige razón, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica” (IV: 412). A partir de aquí, con excepción de la máxima que se explica un par de veces previamente, Kant discute la naturaleza propia de los principios normativos de la razón práctica minimizando hasta cero toda racionalidad práctica a la felicidad. En la *KpV*, por su parte, Kant comienza precisamente por probar que la razón es práctica (pura) partiendo del análisis de los principios prácticos de acción (imperativo categórico, principio del amor propio y máxima), análisis que igualmente, como cuestión que le es esencial a la razón práctica, va dejando fuera toda posibilidad normativa a la felicidad.

*práctico* de las máximas como principios subjetivos de la voluntad en relación con la felicidad. Así, termino señalando que en la filosofía moral de Kant la felicidad no es partícipe de la razón práctica ni de la libertad porque no forma parte constitutiva de ningún principio práctico.

## I. Felicidad vs. razón práctica pura y libertad

Los dos trabajos críticos de Kant sobre metafísica moral ofrecen diferentes argumentos sobre la prueba de la realidad objetiva de la autonomía y, por ello, de la *ley* como *imperativo* moral. Pero la metafísica moral que recurre a la pureza de la razón práctica y la propiedad de la autonomía no solo afecta el aspecto *motivacional* según el cual el genuino acto moral tiene que hacerse por deber (*aus Pflicht*) y no por inclinación.<sup>10</sup> Más todavía, afecta la posibilidad de su *aplicación* antropológica por levantarse en guerra contra ciertas suposiciones deterministas sobre la naturaleza humana.

En *GMS II*, Kant sostiene que “todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente a priori en la razón”, pues “las leyes morales han de valer para todo ser racional en general” (IV: 411-412). Así, partiendo desde aquí y pasando desde luego por la enunciación de la proposición sintética-práctica *a priori* del imperativo categórico (IV: 422), Kant circunscribe su argumento al contexto de la “metafísica de las costumbres” para distinguirlo de “la filosofía moral popular”. Kant todavía requiere mostrar que tal imperativo “se da realmente”. Pero antes de llegar a ello —la deducción propiamente, en *GMS III*— insiste en que es menester no olvidar que su realidad no se deriva “de la propiedad especial de la naturaleza humana” (IV: 425), debido justamente a las características universales y necesarias de la exigencia moral misma. En efecto, como explica Kant:

---

<sup>10</sup> Los ejemplos que brinda Kant en *GMS I* para ilustrar en qué consiste la pureza moral, esto es, actuar por deber y no por inclinación, no intentan mostrar, como bien ha argumentado Herman (1993), que una acción por deber tiene valor moral solo cuando está ausente una inclinación que le acompaña. Sin embargo, el punto que quiero enfatizar es que la motivación por deber tiene que prevalecer a costa de cualquier inclinación, por lo que, si bien el deber puede acompañar a otras inclinaciones, no habría propiamente posibilidad alguna de defender la motivación por deber si no hay inclinaciones en el agente que se opongan al principio moral.

[...] el deber [*Pflicht*] ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y únicamente por eso ser ley también para todas las voluntades humanas (IV: 425).

Si bien “ley moral” e “imperativo categórico” tienen sentidos diferentes, sus referencias a la voluntad humana los hace intensionalmente equivalentes. Como lo pone Kant en la *KpV*: “deber y obligación son las únicas denominaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral” (V: 83). La fundamentación metafísica moral de Kant excluye, entonces, cualquier consideración antropológica. La validez que para toda voluntad humana tiene la ley moral no es en virtud de su condición humana, sino de su capacidad racional y libre —prácticamente— como agente.

Pero Kant recurre al pensamiento común para dar testimonio del reconocimiento común de la metafísica moral (universalidad y necesidad), y por ello comienza su *GMS* considerando, en la primera sección, el “conocimiento racional moral ordinario”. Es en esta parte de la obra en donde propiamente comienza a dilucidarse algo más que solo la exclusión de la felicidad en la fundamentación de la metafísica moral. Al inicio de la primera parte de la *GMS* afirma que la “razón ordinaria” (*gemeinen Vernunft*) admite la “idea del valor absoluto de la buena voluntad” (IV: 394), esto es, la voluntad determinada por la razón pura y sin la cual el “deber [*Pflicht*] [moral] sería enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico” (IV: 402).<sup>11</sup> No obstante, explica que, para superar la extrañeza que encara esta proposición, “se someterá a examen”. En este contexto, Kant escribe lo siguiente a propósito del fin de la razón:

---

<sup>11</sup> Las dos partes, analítica y sintética, que constituyen el núcleo de la *GMS* —en donde Kant primero identifica y después establece los fundamentos de la moral—, siguen un trabajo de metafísica moral (Theunissen, 2013). En la primera sección de la obra, Kant parte del entendimiento racional ordinario con la intención de mostrar cómo es que este entendimiento reconoce, en el concepto de “buena voluntad”, la verdad de la metafísica moral que a continuación desarrolla.

[...] si en un ser que tiene razón y voluntad fuera su felicidad el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con este propósito, y la entera regla de su conducta, *hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por su instinto, y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho más seguramente de lo que puede suceder nunca por razón [...] [;] en una palabra [la naturaleza] habría prevenido que la razón diese en un uso práctico y tuviese el descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para llegar a esta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la elección de los fines, sino también de los medios, y habría confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al instinto* (IV: 395. Cursivas añadidas).

Este argumento teleológico tiene en la mira refutar la sospecha de que la buena voluntad no es realmente el bien incondicionado; se valida desde el *conocimiento racional* ordinario en aras de lo que admite la *razón*, y muestra indirectamente que la felicidad *no* es un fin que le corresponde. Se trata de un argumento por eliminación y que da cuenta de una dicotomía aparentemente exhaustiva y excluyente sobre la función de la razón práctica: *o bien* motivar por sí sola la acción del agente sin referencia a ningún medio o fin que ella requiera determinar previamente para disparar el acto (con lo cual tenemos el acto genuinamente hecho por deber), *o bien* determinar un fin o un medio distinto a sí misma y por sí misma que represente el motivo verdadero del acto (con lo cual tenemos un acto que no es por deber). Si es lo segundo, tenemos que el medio o fin determinado en última instancia por la razón siempre está conectado con la felicidad del sujeto. Pero esto último no puede ser, pues si confiamos en que la naturaleza no hace nada en vano y dota de las facultades necesarias a los seres vivos en virtud de lo que corresponde a su *telos* propio y legítimo, entonces la felicidad es cosa que le corresponde más al instinto (*Instinkt*).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Pienso que la postura de Kant aquí es mucho más fuerte que tan solo una posición comparativa que se satisface en defender algo así como “la

Ciertamente, el ser humano ha sido dotado de instinto, por lo cual no es desproporcionado a su naturaleza que desee ser feliz. Sin embargo, siguiendo con el argumento racional teleológico, no es el instinto lo propio de los seres humanos, puesto que es también constitutivo de los animales no humanos. Como explica Kant en la *KpV*, al seguir su instinto, el hombre “actúa” en orden a su mera *animalidad* (V: 61).<sup>13</sup> Por poseer razón, el agente reconoce que la felicidad no puede ser lo que lo mueve a actuar *qua* ser racional. Por eso dice Kant que hay algo distinto y mucho más digno que la felicidad, a lo que está destinada la *razón* humana. Ahora bien, la disociación entre razón y felicidad que Kant trata en este pasaje al ubicar a la felicidad en el orden del instinto, o “en la determinación [del sujeto] según una ley natural” (V: 96), y al otorgarle a la razón un objeto más digno, implica dos cosas sobre la felicidad que están presentes a lo largo su trabajo fundacional: (I) no solo no es objeto alguno de pertinencia moral, sino que permanece opuesta a la moralidad misma para que la equivalencia entre ley y mandato categórico se mantenga, y (II) no es objeto *práctico alguno* (como veremos en los dos apartados siguientes).

El concepto de “felicidad personal” que está aquí en juego es empírico en cuanto que se circunscribe a bienes o estados de cosas constitutivos del mundo *físico* y social humano, tales como “la riqueza, la honra, o la salud” (IV: 393), y que Kant piensa que responden más al mecanismo de la causalidad natural. En general, Kant define la felicidad como “una idea en la que se reúnen en una suma todas las inclinaciones” (IV: 399). En la *Anthr.* explica que la inclinación (*Neigung*) es un deseo

---

felicidad *podría conseguirse* más efectivamente siguiendo al instinto”, en vez de, más propiamente, “la felicidad es cosa del instinto y no de la razón práctica” dado que admitimos la dotación natural de la razón a un ser. Si Kant estuviera haciendo solo un juego mental, pues en realidad *sí* admite que la razón juega un papel importante en la determinación de la felicidad y, por tanto, la felicidad es un auténtico fin de la razón, ¿entonces por qué se molestaría en querer someter a examen lo que le interesa haciéndolo de *este* modo? ¿No le habría sido más fácil decir que el propósito de la naturaleza al haber “concedido a la voluntad razón como gobernadora” se muestra precisamente en que no recae en el instinto, sino en la razón, cualquier configuración o determinación de la felicidad?

<sup>13</sup> Kant sostiene que “el hombre no es tan totalmente animal [*nicht so ganz Tier*] como para ser indiferente a lo que la razón por sí misma dice [...] pues la razón no lo eleva en valor sobre la mera animalidad si ésta le sirve para aquello que el instinto lleva a cabo en los animales” (V: 61).

sensible habitual (VII: 265), y en la *MS* que “el apetito habitual se llama inclinación” (VI: 212). Pero, a pesar de serle natural, Kant añade en la *GMS* que el hombre no puede hacerse un concepto determinado y seguro de la felicidad (cfr. IV: 399) porque “no es un ideal de la razón sino de la imaginación [*Einbildungskraft*]” (IV: 418).

En la *KrV*, Kant explica que la “*imaginación* es la facultad de representar en la intuición un objeto *aún sin la presencia de él*” (B152). Que puede haber representaciones en la mente cuyos correlatos se hallan, no obstante, enteramente ausentes como objetos objetivamente determinados queda ejemplificado notoriamente con el caso de la felicidad. Kant incluso señala, quizás contradictoriamente, que para tener certeza alguna de lo que significa el objeto de la felicidad “se requiere omnisciencia”.<sup>14</sup> Sea como fuere, en la *Anthr.* nuevamente y aludiendo a la facultad de la imaginación, Kant se refiere a sus representaciones como “las más *oscuras* en el hombre” (VII: 136), y añade, como una nota característica fundamental sobre esta facultad, “que como es un campo que sólo deja percibir a éste [el hombre] en su parte pasiva, como juego de las sensaciones, su teoría pertenece exclusivamente a la teoría fisiológica”, orientada “hacia la investigación de lo que la *naturaleza* hace del hombre” (VII: 119).

Así definida y considerada desde la necesidad *a priori* de la razón, la felicidad representa el mayor “impedimento” o la mayor “resistencia” (V: 75) que la razón y la autonomía de la voluntad enfrentan.<sup>15</sup> En

---

<sup>14</sup> Señala Kant: “es imposible que el ser más penetrante y a la vez más poderoso, pero sin embargo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere aquí” (IV: 418). Kant mantiene entonces que la felicidad es un fin de seres finitos y necesitados, pero también una idea de “felicidad” para la cual se requiere omnisciencia, esto es, un tipo de perspicacia que ningún ser necesitado y finito puede llegar a tener. Sin embargo, como ya vimos, según el argumento teleológico la naturaleza no obra en vano en las funciones de facultades que reparte.

<sup>15</sup> Atendiendo a esta concepción de “obstáculo de la metafísica moral” de Kant, Carl Christian Schmid (1761-1812), el más prominente de los kantianos en Jena, atribuyó a la autonomía de la razón un “fatalismo inteligible” y a su contrapartida, los incentivos de las inclinaciones e impulsos sensibles, un “determinismo empírico”. Como explica recientemente Noller (2019), la crítica de Reinhold a la ética de Kant, que influyó fuertemente a los idealistas postkantianos, tenía en la mira precisamente la ruptura de esta metafísica que imposibilitaba no solo la imputabilidad del acto inmoral, sino también

efecto, pensada como “la satisfacción de todas las *inclinaciones*”, la felicidad implica “la dependencia de la facultad de *desear* respecto de las sensaciones”, la cual “demuestra siempre necesidades” (IV: 414) que no son sino fuertes “contrapesos” a la razón: “El hombre siente en sí mismo un *poteroso contrapeso* a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus *necesidades e inclinaciones*, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad” (IV: 405. *Cursivas añadidas*). O también, como podemos leer en la *KpV*:

Para este ser [el hombre] la ley moral es, pues, un imperativo que ordena categóricamente, porque la ley es incondicionada [...]. [U]n arbitrio [*Willkür*] afectado patológicamente implica un deseo que deriva de causas *subjetivas* y por ello puede ser frecuentemente contrario al fundamento determinante objetivo puro, y por ende necesita, como coacción moral, de una *oposición de la razón práctica* que puede ser llamada coacción interior, pero intelectual (V: 32. *Últimas cursivas añadidas*).<sup>16</sup>

Los incentivos son el contrapeso de la razón práctica moral, y por su presencia en el ánimo el hombre se representa el principio moral bajo constricción y mandato, esto es, bajo la fórmula de imperativo. Tomada “*de la especial configuración de la naturaleza humana*” (IV: 442), la felicidad solo puede dar lugar a la heteronomía del arbitrio, la cual, como explica Kant en el Teorema IV de la *KpV*, “no solo no funda obligación alguna, sino que es *contraria [entgegen]* a este principio [autonomía] y a la moralidad de la voluntad” (V: 33. *Cursivas añadidas*). Así, la necesidad que revela el *deber* moral es inconcebible sin la existencia de una necesidad natural llamada felicidad; y ya que la acción inmoral se halla fuera de la autonomía, en obstáculos y barreras externas, en

---

la libertad de elección del acto moral mismo. Vuelvo a este punto al final del artículo cuando discuto la distinción *Wille-Willkür*.

<sup>16</sup> Kant deslinda “santidad” de “pureza” y, en cuanto que la falta de santidad se revela en la expresión misma del deber, parece deslindar “deber” de “voluntad pura”. Pero recordemos que, en la *KpV*, el argumento del “hecho de la razón” muestra que, a través de la obligación moral, cobramos conciencia de la pureza de la razón práctica. El deber es la *ratio cognoscendi* de la libertad (cfr. V: 4). Así las cosas, en estricto sentido es a través de la falta de santidad que el hombre atestigua su pureza.



la metafísica moral kantiana las inclinaciones son las fuentes subjetivas del mal moral. En este sentido es que el deber que le es característico — entendido en sus tres acepciones, a saber, como *motivo* (*aus Pflicht*), como *constricción* de la voluntad (*Pflicht*) y como *expresión* de la ley (*Sollen*)—<sup>17</sup> no puede prescindir de aquello contra lo cual se opone la razón en su forma práctica, y que, según el proyecto de la *KpV*, se “muestra en su calidad de razón pura” (V: 3). El punto crucial aquí es, pues, que *dado que la moralidad de la ley radica en su obligación, y la ley es el principio de la razón pura, entonces la obligación moral es constitutiva de la metafísica moral*. Como podemos leer en el prefacio de la *GMS*:

Que tiene que haber una *filosofía moral pura* es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales. Todo el mundo tiene que confesar que *una ley, si es que ha de valer moralmente*, esto es, como fundamento de una *obligación*, tiene que llevar consigo necesidad absoluta [...]. El fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí, no en la naturaleza del hombre [...] *sino a priori en conceptos de la razón pura* (IV: 389. *Cursivas añadidas*).

Los requisitos morales son prácticamente necesarios en el sentido de que son *mandatos universales* (Korsgaard, 1996; Theunissen, 2013). Esta es la marca característica del apriorismo práctico o la metafísica moral, pues, como Kant ya lo constataba desde la década de los setenta en sus *ML*, el concepto de libertad trascendental —sobre el que descansa la autonomía— tiene que admitirse *si* en efecto el “tú debes” característico del imperativo moral tiene valor objetivo universal (cfr. XXVIII: 269). La intención de la segunda sección de la *GMS* es investigar, desde la base del deber moral ordinario, el principio moral de la razón pura que lleva consigo la oposición entre razón práctica e inclinación, libertad y necesidad natural, moralidad y felicidad. A la tarea misma de superar una filosofía moral popular ecléctica que “trae a la luz una asquerosa mezcla de observaciones mal apañadas y principios semirracionales” (IV: 409) le incumbe dejar en claro esta separabilidad.

El trabajo de purificación de la moralidad deja en claro que la objetividad de la moralidad radica en que no se funda en la naturaleza

---

<sup>17</sup> El motivo y la constricción pertenecen al sujeto, mientras que la expresión de la ley pertenece a la forma lógica deóntica del principio.

del hombre, sino en la razón *a priori*; que la ley vale para todo ser dotado de razón, incluyendo a Dios, el cual, como *ser racional perfecto* que está libre de inclinaciones y necesidades, representa el arquetipo o “prototipo” (*Urbilde*) (V: 32) de lo que significa actuar solo por la razón pura práctica. El prototipo moral representa, de este modo, la ausencia —paradójica— de la obligación.<sup>18</sup> Para la voluntad de Dios, el “*deber* está en un lugar inapropiado porque el *querer* ya concuerda de suyo con la ley necesariamente” (IV: 414).<sup>19</sup> Cualquiera que haga el más pequeño ensayo desde su propia razón “no enteramente echada a perder para toda abstracción”, explica Kant, podrá reconocer “cuanto oscurece ella [*verdunkle*] todo lo que parece atractivo a las inclinaciones” (IV: 427). Por ello, “estar enteramente libre de ellas *tiene que ser el deseo universal de todo ser racional*” (IV: 428. Cursivas añadidas).

En síntesis, Kant sostiene, como estrategia argumentativa para defender la plausibilidad de la convicción de la razón ordinaria sobre la metafísica moral, que el papel de la razón práctica *no* es determinar el objeto de la felicidad. Pero, más aún, si resulta imposible no abstraer las inclinaciones sensibles de la naturaleza humana de la fundamentación moral de las acciones por deber, si la pureza de la filosofía moral se hace evidente por la idea del deber (*Pflicht*), la cual es enteramente dependiente de fuerzas *opositoras* a la razón práctica y la libertad, entonces la pureza moral se constituye desde aquello mismo que relega y abstrae *como* impureza antropológica y origen del mal moral. La metafísica moral, entonces, no puede aplicarse a aquellas mismas condiciones humanas que primero renegó para poder constituirse como pura. Hacer del fin empírico de la felicidad un objeto de razón y constitutivo de un *deber*

---

<sup>18</sup> La “santidad de la voluntad es”, declara Kant en la *KpV*, “una idea práctica que debe servir necesariamente de *prototipo*” (V: 32). Pero puesto que para todo ser racional perfecto no hay moralidad propiamente porque no hay obligación alguna, el ideal moral es la desaparición de la moralidad.

<sup>19</sup> Kant sostiene que “la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un *interés*” (IV: 413), y distingue a su vez entre el interés práctico y el patológico. En la voluntad divina no se puede pensar un interés porque, como ser racional perfecto, se halla vinculado a la ley de modo tal que no puede transgredirla. Las inclinaciones responden a un interés patológico “en el objeto de la acción en tanto que es agradable” para un sujeto (IV: 414). Kant hace del precepto *moral* ley de la razón pura cuando, para un ser que solo es razón pura, *no hay* precepto moral.

*moral*, como lo establece la “Tugendlehre”, es insostenible desde el sistema de la metafísica moral.

## II. El escepticismo metafísico moral de la razón prudencial

El argumento teleológico de GMS I que examina que el entendimiento ordinario no se equivoca en pensar a la buena voluntad como bien incondicional —para comenzar así a validar la metafísica moral desde la razón ordinaria— lleva consigo la afirmación de que la razón no puede “idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y los medios para llegar a ella” (IV: 395). Así, el argumento teleológico no solo señala, para la razón ordinaria, que la felicidad no es fin de la razón, sino también su limitación instrumental para ese fin. En este apartado quiero mostrar que la crítica contra una razón (práctica) empíricamente condicionada es consustancial a la crítica de la razón práctica misma y, por tanto, también representa una cuestión nuclear de la metafísica moral.<sup>20</sup>

En GMS II, Kant explica que el imperativo hipotético es aquel que “representa la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera)” (IV: 414). Posteriormente, afirma que “el imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*” (IV:415). Si es posible, el imperativo hipotético es un “principio *problemático-práctico*”; si es real, “*asertórico-práctico*”. Los principios *problemático-prácticos* pueden ser también llamados “imperativos de la *habilidad*” (*Imperative der Geschicklichkeit*), pues se refieren a que “algún fin sea *posible* para nosotros y de imperativos de cómo pueda ser alcanzado” (IV:415). Dicho esto, Kant sostiene lo siguiente:

Hay *un* fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que los imperativos se aplican en ellos, esto es, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener, sino del que se puede presuponer con

---

<sup>20</sup> La razón empíricamente condicionada, como explica Nandi Theunissen (2013, p. 107) parafraseando a Kant (V: 16), “es el blanco de ataque de la crítica práctica justo en el mismo sentido en que la metafísica especulativa es el blanco de ataque de la crítica teórica”.

seguridad que los seres racionales en su totalidad *tienen* según una necesidad natural, y éste es el propósito de la felicidad. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para el fomento de la felicidad es *asertórico*. No se puede lícitamente presentarlo meramente como necesario para un propósito incierto, sino para un propósito que se puede presuponer con seguridad y a priori en todo hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad [*Geschicklichkeit*] en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia* [*Klugheit*] en el sentido más estricto. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia sigue siendo *hipotético*: la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito (IV: 415-416).<sup>21</sup>

Este pasaje se ha interpretado en favor de ligar felicidad y razón práctica. Allen Wood, por ejemplo, sostiene que Kant está afirmando aquí que “la felicidad pertenece a la esencia de la racionalidad” y, por tanto, se trata de un “fin que podemos tomar *normativamente*, como principio distintivo a priori de la razón prudencial” (1999, p. 66). Pero

---

<sup>21</sup> Nótese que Kant refiere la *habilidad* (*Geschicklichkeit*) a la prudencia, y después relaciona “la elección de los medios para la felicidad” con la “prescripción de la prudencia.” Pero, al haber separado el imperativo de la habilidad del imperativo de la felicidad, ¿no está separando con ello la prudencia de la felicidad? ¿O bien, la prudencia de la habilidad? En la *GMS*, Kant dice que la prudencia se puede tomar en un doble sentido: “mundana” (*Weltklugheit*) o “privada” (*Privatklugheit*). La mundana “es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al objeto de usarlos para sus propósitos”, mientras que la privada “es el conocimiento consistente de unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero” (IV: 414). Kant dice que solo la prudencia mundana obtiene su valor por la privada (cfr. IV: 414). Pero, al no existir posibilidad alguna para un agente no omnisciente de saber lo que propiamente quiere para su propio provecho, no es nada claro cómo la felicidad da cabida a principios prudenciales. Sea como fuere, ya sea que enlacemos prudencia con habilidad —principios problemático-prácticos— o con felicidad —principios asertórico-prácticos—, veremos que la metafísica moral de Kant cierra toda posibilidad a que la prudencia tenga cabida en el campo de la razón práctica.

esta interpretación tiene ciertas debilidades;<sup>22</sup> quizás la evidencia más fuerte en su contra se halla en la afirmación de Kant de que la felicidad *no* es un fin de la razón, sino un “ideal de la imaginación”. En este sentido, si la razón práctica entra en juego aquí, lo hace instrumentalmente, que es justo lo que Kant discute: el principio de la felicidad, como principio prudencial, *es* un imperativo hipotético asertórico.

Con todo, la metafísica moral de Kant no provee al principio de la prudencia una legítima autoridad racional práctica instrumental. Kant más bien se decanta contra la suposición de que el principio de la prudencia sea un imperativo hipotético. Dándole su debido peso a la cláusula entre paréntesis, yo pienso que la idea no es que estamos justificados en presuponer la presencia del “fin” de la felicidad en un ser *racional* en virtud de que su razón *práctica* le indica los medios para alcanzarla, sino, más bien, en que en virtud de reconocerse como ser dependiente (*abhängiges Wesen*) por la obligación que le demanda la ley, esto es, por ser plenamente consciente de hallarse constreñido, se hace patente su racional *finitud*. La felicidad se discute en un contexto normativo no porque el precepto prudencial obligue, sino porque es el objeto *opuesto* al concepto de “objeto de la razón pura práctica” y sin el cual el agente no es consciente del deber. En los trabajos de metafísica moral encontramos tres ideas interrelacionadas entre sí que confirman la plausibilidad de esta afirmación: (i) para Kant, *solo* a través de la conciencia del deber moral nos reconocemos como agencias; (ii) el “principio” prudencial, compatible con la inmoralidad, es de naturaleza heterónoma; y finalmente, (iii) la aseveración textual de Kant de que el principio prudencial mismo carece de toda normatividad práctica.

---

<sup>22</sup> La aseveración de Wood tiene mucho sentido cuando centramos la atención en el concepto de “fin”, pues “una importante tesis de Kant es que los fines de la voluntad son libremente elegidos y no forzados en nosotros por naturaleza” (Hills, 2006, p. 246). No obstante, esta “tesis” solo la encontramos en MS. En GMS, Kant discute el fin de la razón solo dentro de un contexto moral negativo (Korsgaard, 1996), nunca por realizar, y en la *KpV* todo fin que no sea el bien supremo supone una materia como determinante de la acción, la cual depende del deseo y éste a una necesidad (causal) natural no racional. Cabe también decir que el “*a priori*” de la cita no puede tener el sentido del “*a priori*” constitutivo de la investigación crítica: el apriorismo crítico práctico no toma nada en préstamo de la antropología, cuando en la cita aparece en plena relación con esta.

(i) En *GMS II*, Kant sostiene que a través de la “representación pura y no mezclada de ningún añadido empírico, *la razón sola se percató por vez primera de que puede ser práctica*” (IV: 410. Cursivas añadidas). En la *KpV*, por su parte, Kant insiste en que solo por el deber que nos imprime en el ánimo la ley moral es que cobramos conciencia de nuestra libertad, “la cual no se nos da anteriormente” (V: 30). Esta es, desde luego, la idea central del *Factum* (el hecho de la razón), que, en cuanto no se refiere a “un hecho empírico”, la libertad jamás puede dársenos a través de un principio práctico empírico. Estos pasajes, centrales dentro de la metafísica moral de Kant, dejan en claro que, de manera *anterior* a la conciencia del deber moral, no es posible para el agente reconocer que su razón es práctica ni que su voluntad es libre.<sup>23</sup>

(ii) Kant también deja en claro que fuera de la autonomía solo puede ser posible para un ser el reconocimiento de su sujeción a leyes naturales, esto es, de “objetos que son la causa de las representaciones que determinan a la voluntad” y no de una “voluntad que es causa de esos objetos” (V: 44).<sup>24</sup> Ahora, o bien una voluntad es autónoma o bien sujeta a la heteronomía; si es heterónoma, no puede reconocerse libre —ni tampoco como razón práctica sola—, y según *GMS II* la voluntad sometida a la heteronomía “sólo hace posible imperativos hipotéticos” (IV: 441). Ya que la heteronomía del arbitrio es la “dependencia de la ley de la naturaleza de seguir un impulso o inclinación” (V: 33), los “principios” de la prudencia, como “imperativos hipotéticos”, no pueden en modo alguno mostrar que la razón es *práctica*.

Adicionalmente, podemos traer a cuento pasajes en los que Kant hace compatibles entre sí el mal moral y la prudencia (en *GMS I*, IV: 402;

---

<sup>23</sup> En el capítulo tercero de la “Analítica” de la *KpV*, Kant comenta que el amor propio “es natural y vivo en nosotros *aun antes de la ley moral*” (V: 73. Cursivas añadidas). La conciencia del amor propio es prácticamente pre-normativa. Por su parte, en “De la típica de la facultad de juzgar pura práctica”, Kant afirma que esta típica “nos preserva del *empirismo* de la razón práctica” (V: 70), mientras que en la “Dilucidación crítica de la analítica” arremete en contra del empirismo práctico sosteniendo que solo la libertad trascendental —causalidad absoluta fuera del tiempo— es la verdadera libertad práctica (V: 96-97).

<sup>24</sup> Es por esto, presumiblemente, que “la necesidad en la relación causal no puede unirse de ninguna manera con la libertad, sino que son opuesta contradictoriamente la una con la otra” (V: 94).

en *KpV*, V: 35 y 37). Kant no solo separa moralidad y prudencia, sino que reconoce la presencia de razones prudenciales dentro de contextos inmorales (Murphy, 2001; Sikka, 2007).

(iii) Ya vimos que hay dos clases de imperativo hipotético, considerando si el fin es *posible* o *real*. Pero la distinción entre el imperativo hipotético y el categórico radica en la “*desigualdad*” (*Ungleichheit*) que existe en los grados de la constricción que ocurre en la voluntad. Para el caso de la felicidad, al que Kant se refiere como “imperativo asertórico”, “consejo de la prudencia” (*Ratschläge der Klugheit*) e “imperativo pragmático”, le corresponde el menor grado de coerción, o, hablando con exactitud, ninguna en absoluto. Esto se sigue de lo que Kant mismo sostiene como parte de lo que “no necesita seguramente un estudio especial” (IV: 417). Hay al menos dos razones por las cuales Kant no parece muy convencido de dar a los consejos de la prudencia normatividad práctica: (a) su insuficiencia como proposiciones analítico-prácticas, y (b) el hecho de que la felicidad es una *necesidad* (natural) y no una *posibilidad*.

(a) Kant sostiene que la posibilidad del imperativo de la *habilidad* no requiere “estudio especial”, pues “quien quiere el fin, quiere los medios”. Se trata de una proposición analítica en relación con el querer. Así, “el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para el fin del concepto de un querer este fin”, pero el imperativo de la prudencia no es una proposición analítica de la voluntad debido a que no “es igual de fácil dar con un concepto determinado de la felicidad” (IV: 417). Al ser un ideal de la imaginación y no de la razón, la oscuridad que lo envuelve imposibilita también claridad respecto de lo que el principio mandaría exactamente.<sup>25</sup> El agente “no es capaz de determinar según un principio qué le hará verdaderamente feliz”, y, por lo tanto, “para ser feliz no se puede obrar según principios determinados, sino sólo según consejos empíricos [*empirischen Ratschlägen*], por ejemplo, de la dieta, del ahorro, de la cortesía, de la reserva, etc.” (IV: 418). En este sentido, el contraste entre imperativos de la habilidad y consejos de la prudencia se apoya en

---

<sup>25</sup> Supongo que es por esto que, en la *KpV*, hablando de la razón práctica y sus principios en la parte de la “Dialéctica”, Kant escribe que “respecto de lo que deseamos por motivos meramente *subjetivos*, fundados sobre una *inclinación*, [la razón] no tiene de ninguna manera derecho de admitir inmediateamente como posibles los medios para ello ni mucho menos de tener al objeto mismo como real” (V: 143).

la analiticidad práctica de los primeros y su ausencia en los segundos. La proposición “querer el fin es querer los medios” solo es analítica en cuanto que se sabe el fin que se quiere y la acción precisa a seguir, y esto no es posible para la noción vaga de “felicidad”. Sin embargo, la diferencia entre un fin posible y uno real no es indistinta para determinar el criterio coercitivo característico del imperativo, a pesar de que ambos comparten el requisito de que la condición debe estar dada antes de determinar el acto. Esto es lo que los hace hipotéticos.

(b) Pero el principio de la prudencia, incluyente de un fin real, no puede en modo alguno *mandar*:

[...] los imperativos de la prudencia, para hablar con exactitud, *no pueden en modo alguno mandar* [*gar nicht gebieten*], esto es, exponer objetivamente acciones como práctico-*necesarias*, que han de ser tenidos más bien por consejos (*consilia*) que mandatos (*praecepta*) de la razón (IV: 418. Cursivas añadidas).

Los consejos de la felicidad no pueden ser objetivamente expuestos como “acciones práctico-*necesarias*” más que en un sentido, como dice Kant en la “Analítica” de la *KpV*, “subjctivamente condicionado”, esto es, principios cuya necesidad “no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos” (V: 21). Además, Kant consiente que “un mandato que ordenara a cada uno que debe tratar de hacerse feliz sería un disparate, pues no se manda nunca a nadie lo que inevitablemente ya se quiere por sí mismo” (V: 37). Por ello, “es más factible sostener que no hay leyes prácticas sino solo *consejos* [*Anrathungen*]” (V: 26). Aquí nos encontramos otra vez con la incompatibilidad entre el determinismo y la libertad, esencial para la metafísica moral de Kant (Kohl, 2015). En la *KrV*, Kant declara que “el deber [*Sollen*] no tiene significado alguno si se atiende meramente el curso de la naturaleza” (A547/B575). Siendo una “necesidad natural” de todo ser racional *finito*, la felicidad no se acomoda al concepto de prescripción práctica normativa.

Teniendo estas tres ideas presentes, ¿cómo debemos leer el siguiente pasaje de la *KpV*, si no es bajo una interpretación condescendiente de la racionalidad del principio de la prudencia?

Ser feliz es necesariamente el anhelo [*Verlangen*] de todo *ser racional* pero finito y por lo tanto un fundamento de determinación ineludible de su facultad de apetecer.



Pues el contento con su existencia entera no es algo así como una posesión originaria ni una beatitud que presuponga una conciencia de la propia autosuficiencia independiente, sino que es un problema que se le impone por su propia naturaleza finita, porque es menesteroso y esta necesidad atañe a la materia de su facultad de apetecer, es decir, es algo que remite a un sentimiento de placer o displacer que está subjetivamente en la base y por el cual se determina lo que se necesita para el contento con su estado (V: 25).<sup>26</sup>

La felicidad se plantea como un problema para todo ser *racional finito*. No es un estado en el que, como ente que es, un ser humano se encuentre, sino uno por realizar que se le solicita justamente por ser incompleto. Por estar dotado de instintos e inclinaciones naturales, cualquier ser humano anhela ser feliz, pero carece de una suficiente determinación práctica para lograrlo. El sujeto se plantea su felicidad como un problema de razón en cuanto que la subjetividad y la receptibilidad contingente que le son propias representan, justamente, *eso* para la razón *práctica*: un problema irresoluble. Veamos por qué.

A diferencia de la *GMS*, en la *KpV* el imperativo hipotético se discute solo como imperativo de habilidad y no de *prudencia*. Kant ya no mete el imperativo de la prudencia dentro del saco de los imperativos hipotéticos para después sacarlo. En su lugar, mete el precepto de habilidad dentro del saco general “del principio universal del amor propio”, es decir, “de la propia felicidad” (V: 22). El precepto de habilidad es ahora, como

---

<sup>26</sup> Es sugerente entender este pasaje, siguiendo la línea argumentativa propuesta por Wood (1999), de tal modo que Kant concede la necesidad de que la razón práctica juegue un papel importante en la consecución de la felicidad. Por ejemplo, recientemente Macarena Marey (2017, pp. 125-26) ha planteado la cuestión de un doble rol de la razón aquí: (a) la razón tiene que poder “cifrar” la concepción de felicidad de cada persona, por lo cual la razón debe poder relacionarse con la condición menesterosa del hombre, y (b) siendo un anhelo ineludible, la felicidad tiene que entrar en el sistema de la moral kantiana. Estoy de acuerdo en que estos dos roles tendrían que ser desarrollados por Kant, y en que el segundo depende del primero, pues si no es posible otorgar capacidad a la razón para dilucidar sobre la felicidad, no es posible hacerla moral. Sin embargo, estoy en desacuerdo respecto de que Kant de hecho trate así el “problema” de la razón y logre coherentemente hacer interceder la felicidad en su sistema moral.

“todo principio práctico material”, dependiente del principio universal del amor propio. Pienso que con este cambio Kant hace más evidente que en la *GMS* el problema racional del precepto de prudencia.

Como en la *GMS*, Kant llama al imperativo de la habilidad “precepto de habilidad”, pues se refiere a fines posibles que un sujeto puede llegar a tener y, asimismo, se formula como imperativo en cuanto “regla que expresa la coacción objetiva de la acción” (V: 19). Kant añade que la razón “pone en este precepto también la necesidad (pues sin ella no sería un imperativo)”, aunque es “subjektivamente condicionada” porque la voluntad “se remite a otra cosa que se desea y ese deseo debe dejarse al agente mismo” (V: 20). Ahora bien, como principio que depende de “las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro”, la necesidad práctica que lo ata a la voluntad es sumamente débil: pone a la base un deseo por el cual esa necesidad no solo “no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos”, sino que, además, cambia en virtud de “las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro” (V: 20-21), o también “de la diferencia de necesidades según los cambios de sentimiento” de uno y el mismo sujeto (V: 25). Kant dice que se trata de una relación patológica entre el sujeto y el objeto basada en “la propiedad especial de la naturaleza humana”. Cuando Kant explica el deber, no como expresión modal del principio coercitivo —*Sollen*—, sino como el acontecer mismo de la voluntad constreñida —*Pflicht*—, afirma que un “arbitrio afectado patológicamente (*pathologisch affizierte*) implica un deseo que deriva de causas subjetivas” (V: 32). Este deseo subjetivo por el cual el arbitrio se ve afectado patológicamente es del placer o displeacer. Así, el precepto alberga una cuasi normatividad por la que se minimiza al grado máximo su condición de imperativo, motivo por el cual Kant más bien lo reconoce como consejo en lugar de precepto.

Kant sostiene que todos los principios prácticos materiales formulados sobre la base de un objeto deseado son empíricos, pues se sustentan en la “receptividad” (*Empfänglichkeit*) de un sujeto, dependiente del “sentimiento” y no del “entendimiento”. Con *Verstand*, Kant se refiere aquí a la razón práctica en su capacidad de determinar a la voluntad como facultad intelectual espontánea (cfr. V: 55). Ya que la receptibilidad solo se da mecánicamente en relación con un *placer o un displeacer*, Kant arriba a la idea de que el principio general de la felicidad o del amor propio contiene todos los principios materiales “que ponen el fundamento determinante del arbitrio en el placer o displeacer que

se siente por la realidad de un objeto cualquiera” (V: 22). Pero Kant no solo parece indicar que el principio general del amor propio contiene todos los principios materiales particulares; pone al principio mismo del amor propio como fundamento determinante del arbitrio en el placer o displacer. “Porque aquello en lo cual ha de poner cada uno su felicidad”, explica el filósofo, “depende de su sentimiento particular de placer y displacer” (V: 26).

Kant abraza así un hedonismo psicológico o empírico sobre la felicidad, y en el fondo este es el problema práctico derivado de la metafísica moral: pensar que todo motivo de acción que no es por deber (*aus Pflicht*) es solo empírico o sensible, hedonista y egoísta (Beck, 1960; Darwall, 1983; Irwin, 1984).<sup>27</sup> En *GMS I* (IV: 396) Kant consiente que todas las acciones de benevolencia o fomento de la felicidad de los otros hechas únicamente por simpatía no tienen verdadero valor moral, pues en el fondo son realizadas por interés propio (Edwards, 2000); y en la “Analítica” de la *KpV* Kant afirma que “todas las inclinaciones juntas (las cuales pueden reunirse en un sistema tolerable y cuya satisfacción se llama felicidad personal) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*)” (V: 73).<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Nos topamos de nuevo con la misma moneda acuñada por la metafísica moral, cuyas caras son, como lo puso en su momento Schmid, “fatalismo inteligible” y “determinismo empírico” (cfr. Noller, 2019). Creo que el problema por el cual la acción inmoral no permite ser imputable al agente —dado el determinismo empírico de que la “acción” se encuentra fuera de la autonomía— radica en el mismo lugar por el cual la felicidad no puede ser incluida en la antropología práctica, a saber, hacer de los incentivos de la felicidad no solo no partícipes de determinación racional, sino los obstáculos mismos de la acción libre y racional. La idea de que la filosofía práctica de Kant no cae en un simplismo psicológico de reducir la motivación a dos incentivos fundamentales de acción ha sido defendida por diversas personas a partir del ensayo de Andrews Reath (1989). Pero esta interpretación, como ha sido mostrado más recientemente (Irwin, 1996; Johnson, 2005), no resiste el análisis.

<sup>28</sup> En este pasaje Kant avanza una idea que parece cercana a la de “Razón prudencial” de la *RgV*, a saber, la de “amor propio racional”. Pero es racional, no porque la felicidad sea un objeto de razón —como aparece ya propiamente en la “Tugendlehre”—, sino porque “la razón práctica constriñe al amor propio a la condición de concordar con la ley moral” (V: 73). Nuevamente, la presencia de la razón está en la constricción, no en la elaboración espontánea del objeto práctico llamado “felicidad”.

La felicidad personal está constituida por un sentido de placer basado en la sensación de agrado como motor causal de la acción, y “el placer *es práctico solo* en cuanto la sensación de agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto determina la facultad de desear” (V: 22. Cursivas añadidas). Al tratarse del placer, la determinación de la voluntad se reduce a ser una afección de una “fuerza de la vida” (*Lebenskraft*) propia de la “facultad de desear” que solo reconoce magnitudes, esto es, grados de deleite y nunca propiamente un origen que pueda ser pensado como distinto del sentimiento. La distinción entre placeres intelectuales y sensuales no hace más que poner los bueyes detrás de la carreta, pues en realidad el sentimiento de placer “es de una sola y misma clase”: “El principio de la propia felicidad, por mucho uso que se hiciera en él del entendimiento y de la razón, no contiene en sí ningún otro fundamento determinante de la voluntad que aquellos que son adecuados a la facultad *inferior* de desear” (V: 24). De modo que, al estar su fundamento en una sensación y no en la “relación de la representación *con un objeto según conceptos*” (V: 22), la felicidad empírica es un problema práctico sin solución a la vista:

[...] si bien la relación práctica de los *objetos* con la facultad de desear se basa en *todos los casos* en el concepto de felicidad, éste es sólo el título general de los fundamentos determinantes subjetivos y *no determina nada en modo específico*, en tanto que sólo se trata de eso *en este problema práctico, el cual no puede ser resuelto sin esa determinación específica* (V: 25. Cursivas añadidas).

Kant discute la posibilidad del imperativo hipotético en la *GMS* atendiendo a la relación analítica entre *querer* el fin y querer los medios. Así, aquí hemos problematizado la atadura de la *voluntad* al *precepto* para el caso del principio prudencial. Pero existe otra forma de atadura, la de *los medios a los fines*, i. e., “la acción como medio para el efecto considerado como intención” (V: 20), que también problematiza la presencia práctica de la razón: “Si la causalidad de la voluntad alcanza o no para la realidad de los objetos, *tienen que juzgarlo los principios teóricos de la razón*, como investigación de la posibilidad de los objetos del querer, cuya intuición *no constituye, por ello, momento alguno del problema práctico*” (V: 45. Cursivas añadidas). Esta atadura causal cobra especial importancia para la discusión de principios porque, como veremos en breve, es propia

de las máximas, las cuales tienen una notoria ambigüedad práctica.<sup>29</sup> Por lo menos hasta la *KU*, Kant mantiene que la única normatividad de la razón práctica es moral, con exclusión de la felicidad. En todo caso, las razones prudenciales pertenecen al ámbito de la filosofía natural (cfr. V: 172-173). Esto es un corolario de la metafísica moral, insisto: no solo separar o abstraer lo empírico o natural de la motivación moral, sino hacer entre los incentivos puros e impuros un juego de oposición dialéctica. Por ello, lo que Kant dice en la *RgV* a propósito de la “Razón” *práctica prudencial* no deja de ser problemático desde el horizonte de la metafísica moral.

### III. El problema práctico de la máxima

Hasta ahora he intentado mostrar que el anhelo de la felicidad, una de las cuestiones antropológicas sustanciales que no puede dejarse fuera de la parte aplicada de la filosofía moral de Kant, no solo no es requerida para el fundamento de la metafísica moral —algo que en sí mismo no necesita prueba— sino que, más todavía, se requiere invocarla en *oposición* a la libertad y la razón práctica para que el universalismo y la necesidad (normatividad) constitutivas de esa metafísica puedan sostenerse. Para terminar de problematizar la empresa aplicada de la filosofía moral de Kant, en este último apartado explico la relación que existe entre la felicidad y las máximas y su ausencia de sentido práctico.

En la “Analítica” de la *KpV* leemos que “el principio de la felicidad puede ciertamente proporcionar máximas, pero jamás tales que puedan servir de leyes a la voluntad” (V: 36). El principio que Kant asocia con la felicidad es el de la máxima (*Maxime*). La máxima es un concepto central dentro del racionalismo moral de Kant, como muchos comentaristas han constatado (Beck; 1960; Bittner, 1974; O’Neill, 1975; Aune, 1979; Allison, 1991). Solo si un agente racional actúa por principios —máximas— (cfr. IV: 412-513) está en poder de deliberar sobre su posible universalidad y, de este modo, acatar la ley moral. Un ejemplo claro en el que Kant habla de máximas en relación con la razón práctica y la felicidad lo encontramos en el siguiente pasaje:

---

<sup>29</sup> En la *KpV*, Kant distingue dos problemas de la razón, a saber, “cómo puede conocer objetos a priori”, y “cómo puede ser un fundamento determinante de la voluntad”. En cuanto a este segundo problema, acepta en efecto que “no pertenece a la razón práctica” (V: 45).

[...] el hombre es un ser que tiene necesidades en cuanto que pertenece al mundo de los sentidos, y en esto su razón tiene, ciertamente, una tarea que no puede declinar ante la sensibilidad, la de ocuparse de los intereses de ésta y darse *máximas prácticas*, dirigidas también a la felicidad de esta vida y, si es posible, de una vida futura también (V: 61).

No obstante, a juzgar por la cantidad de veces en las que Kant habla de máximas en su filosofía práctica, es notoria su equívoca explicación de estas como principio de *acción* (Allison, 1991). A mi modo de ver, por más que la discuta dentro de su filosofía práctica, prevalece muy oscura la idea de “máxima” como principio de razón *práctica*, tanto por lo que atañe a su demostración como regla silogística (Beck, 1960; Bittner, 2001) como por lo que atañe a su sentido práctico *normativo*.

En la *GMS*, Kant explica que la máxima “es el principio *subjetivo* del querer [*das subjektive Prinzip des Willens*]” (IV: 401), y más adelante añade que, por tratarse de una “regla práctica” condicionada por las “inclinaciones o la ignorancia” del sujeto, no puede ser un principio *objetivo*. Se trata además del principio según el cual “obra el sujeto”, a diferencia del “imperativo”, que señala cómo es que el sujeto “*debe* de obrar” (IV: 421). De nueva cuenta, en la *KpV* Kant indica que “los imperativos tienen valor objetivo y son *totalmente distintos* de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos” y, del mismo modo que en la *GMS*, explica que “las máximas son *principios fundamentales* pero no imperativos” (V: 20). La ley moral es máxima para un ser racional perfecto en el que no existe coerción alguna, pero, para quien la ley es mandatoria, la máxima *carece* de toda obligación. La máxima es, así, (a) subjetiva y (b) no normativa en cuanto que no señala deber práctico alguno.

La cualidad subjetiva de la máxima implica algunas cosas importantes que es necesario revisar para contextualizar apropiadamente su problemática práctica. Básicamente, creo que el binomio subjetivo/no normativo de la máxima que conduce a cuestionar la presencia de racionalidad y libertad práctica está conectada con el binomio de felicidad/naturaleza a través de su significado de *consilia*.

El carácter subjetivo de la máxima es, al menos, triple. La subjetividad de la máxima consiste, en primer lugar y en su sentido más elemental, en ser un principio personal, esto es, en ser el principio de *un* sujeto. La

máxima siempre es personal porque es de uno (uno la tiene) (Bittner, 1974). Por lo que toca a sus otras dos cualidades subjetivas, la máxima, en el sentido en que Kant la discute en relación con la felicidad, tiene que ver con un orden cognitivo de insuficiencia justificativa. En efecto, la máxima es subjetiva, en segundo lugar, en cuanto revela la ausencia de una relación racional con su objeto y, con ello, una carencia conceptual. Este es precisamente el problema del “anhelo de felicidad de todo ser racional finito”. Kant utiliza la palabra “*contingente*” (*zufällig*) para señalar la causa que da lugar a la máxima; como ya vimos, esta se encuentra en “el sentimiento de placer y displacer” y en la diferencia de “necesidades” en un mismo sujeto “según los cambios de tal sentimiento”, de acuerdo con la receptividad que tiene por el objeto. Kant añade que en tales casos solo se puede aludir a una necesidad física pero nunca práctica, es decir, a un tipo de necesidad en la que “la acción nos viene impuesta tan inevitablemente por nuestra inclinación como el bostezo cuando vemos bostezar a otros” (V: 25-26). Por último, en tercer lugar, la máxima es subjetiva en cuanto solo revela un principio de “opinión de cada uno” (*selbst Meinung*). Esto se debe, explica Kant, a que “el conocimiento de la felicidad se funda en puros datos de la experiencia”, lo que da lugar, necesariamente, a una “diversidad infinita” de juicios en virtud de lo que cada uno puede decir sobre cómo le ha ido en la feria:

Precisamente porque aquí un objeto del arbitrio tiene que servir como base de su regla y, por lo tanto, debe precederla, ésta no puede referirse más que a lo que se recomienda (*was man empfiehlt*), es decir, a la experiencia, y en ella debe basarse; entonces la diversidad del juicio necesariamente será infinita (V: 36).

La suma de opiniones de cada uno sobre qué y cómo hacer para ser feliz no puede sino dar como resultado una infinidad de máximas. Por ello, no es fortuito que, en comparación con la presunta “claridad” y “facilidad” con la que el entendimiento más ordinario puede sin necesidad de experiencia alguna hacer su deber moral, la subjetividad de la máxima como principio de la felicidad hunde a cualquiera, al querer hacerla propia, en una “oscuridad impenetrable” (V: 36).

En el pasaje recién citado, Kant concibe la regla de la felicidad como una “recomendación”. La recomendación es la naturaleza prescriptiva de la máxima en virtud de su subjetividad: es tibia intersubjetivamente en la propia medida de su limitada autoridad personal. Por lo tanto, se

trata de una clase de prescripción que no alcanza el requisito normativo práctico del deber que se encuentra en los preceptos (*praecepta*), los tipos de principios de las reglas de habilidad, ni mucho menos el deber categórico de la ley moral. Así, Kant dice que es más factible sostener que “no hay leyes prácticas sino solo *consejos* [*Anrathungen*] respecto de nuestros deseos” (V: 26), y que “la máxima del amor a sí mismo (prudencia) solamente *aconseja* [*rät bloss*], mientras la ley moral manda” (V: 36). En la *GMS* prevalece la idea sobre las máximas de la felicidad o del amor propio en cuanto “consejos empíricos” (*empirischen Ratschlägen*) (IV: 418).

Creo que la razón por la cual Kant omitió en la *KpV* la discusión de *obligación* práctica fuera de la ley moral es por haber dado su debido peso a la reflexión de “que los imperativos de la prudencia [...] no pueden en modo alguno mandar” (IV: 418). Los consejos, *consilia*, los tipos de principios que caracterizan las máximas, no puede exponer nunca “objetivamente acciones como práctico-*necesarias*”. Esto solo lo hace legítimamente el mandato.

Llegados a este punto pienso que es importante considerar, aunque sea brevemente, la historia inmediata del binomio latino *praecepta/consilia* que Kant cita textualmente en la *GMS* y por lo menos en su oposición germánica en la *KpV* (*Verbindlichkeit/Ratschläge*), y que tiene como fuente moderna a Christian Thomasius (1655-1728). Ya ha sido discutida la influencia de Thomasius en Kant a este respecto (Schneewind, 1998; Fonessu, 2008). Thomasius propone la distinción entre derecho y ética en términos de *praecepta/consilia* en su trabajo de 1705, *Fundamenta juris naturae et gentium* (citado en Fonessu, 2008), y siguiendo una línea de pensamiento que se remonta, al menos, hasta el *De officiis* de Cicerón (2006) asocia *honestum* y *decorum* con el consejo. El consejo es parte de las *rerum natura* en cuanto su obediencia promueve el bienestar natural del hombre, mientras que su desobediencia le impide alcanzar su bien natural. La falta de prudencia de quien no sigue *consejo* alguno y que no tiene control sobre sus pasiones vive a merced del peligro natural. Los *praecepta*, en cambio, son mandatos que se sustentan sobre daños y ventajas no naturales, sino consensuados, creados por los propios hombres que tienen legitimidad para prescribir una orden y castigar o recompensar de acuerdo con su conveniencia. Thomasius sigue a Hobbes al afirmar la expresión obligatoria de los *praecepta*, que regulan el comportamiento exterior del hombre, mientras que los *consilia* no tienen una exigencia de coacción.



Pues bien, aunque Kant no entiende la filosofía moral como un sistema de consejos, al menos sí comparte con Thomasius y con la tradición racionalista-empirista con la que él mismo discute la relación entre consejo como principio de prudencia y felicidad, por un lado, y la de felicidad y *naturaleza* humana, por otro. En cuanto reglas subjetivas del principio del amor propio, los *consilia* descansan en la heteronomía del arbitrio, que, como ya vimos, “no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria al principio de la autonomía y a la moralidad de la voluntad” (V: 33).<sup>30</sup> Al ser principios subjetivos que dependen de la sensibilidad, las “*máximas son inclinaciones privadas que sí constituyen un todo natural según leyes patológicas (físicas)*” (V: 44. *Cursivas añadidas*).

Siguiendo este hilo argumentativo, entonces, Kant es coherente en sostener, como lo hace en la *GMS*, que el estudio de la felicidad pertenece, en cuanto fin sustentado “en el sentimiento de placer y displacer”, no a la filosofía práctica, sino a la “filosofía de la naturaleza”:

En una filosofía práctica [...] no necesitamos hacer investigación sobre los fundamentos de por qué algo gusta o disgusta, sobre cómo el placer de la mera sensación se distingue del gusto y si éste se distingue de una complacencia universal de la razón, sobre en qué descansa el sentimiento de placer y displacer, y como surgen de aquí apetitos e inclinaciones, y de éstos máximas por la colaboración de la razón, pues todo esto pertenece a una doctrina empírica del alma, que constituiría la segunda parte de la doctrina de la naturaleza, si se la considera como filosofía de la naturaleza en la medida en que está fundada sobre leyes empíricas (IV: 427).

Por su parte, en la *KpV* Kant especifica que “los principios del amor propio [...] son en este caso meramente *principios teóricos* (por ejemplo, el que quiera comer pan, deberá de idear un molino) (V: 26. *Cursivas*

---

<sup>30</sup> “Como mero miembro del mundo del entendimiento [*Verstandeswelt*], todas mis acciones serían así pues perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como mera parte del mundo de los sentidos [*Sinnenwelt*], tendrían que ser tomadas enteramente en conformidad con la ley natural de los apetitos e inclinaciones, y por tanto con la heteronomía de la naturaleza” (IV: 453. *Cursivas añadidas*).

añadidas). Las máximas parecen ser más teóricas que prácticas porque dependen, por un lado, de una relación causal entre el objeto y la voluntad que no se sustenta en la libertad del arbitrio, sino en la receptividad del sujeto por el objeto (“causa” en el mismo sentido que tiene en la filosofía teórica el objeto como cosa en sí que es *dado* a la intuición sensible), y de otra relación causal entre el “acto” que estipula la máxima y el objeto que quiere ser traído a la existencia como efecto (una relación causal de medio-fin que nos recuerda al análisis de la “Segunda Analogía de la Experiencia”). En ninguno de estos dos casos hay un concepto práctico de objeto ni una explicación del modo en que la voluntad hace propia y de manera libre a la máxima. Porque estamos tratando con inclinaciones que son “privadas” y con una inmensa diversidad de formas en que un objeto que place puede ser traído a la existencia, no es casual que Kant examine la máxima haciendo referencia a situaciones intersubjetivas conflictivas. En efecto, en el “Apéndice” de la “Dialéctica Trascendental” de la *KrV* escribe lo siguiente:

A todos los principios subjetivos que no proceden de la naturaleza del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto, los denomino *máximas* de la razón. Así, hay máximas de la razón especulativa que se basan solamente en el interés especulativo de ella, aunque podría parecer que fueran principios objetivos. Si principios meramente regulativos se consideran como constitutivos, pueden, como principios objetivos, ser antagónicos; pero si se les considera meramente como *máximas*, entonces la divergencia de la manera de pensar no es causada por un verdadero conflicto, sino solo por un diferente interés de la razón. En verdad, la razón tiene sólo un único interés, y el conflicto de las máximas de ella es sólo una diversidad y una mutua limitación de los métodos para satisfacer ese *interés* (A666/B694).

Debido a la subjetividad que encara, Kant señala poco después que “es mejor llamarlas máximas que principios” (A667/B695). Las disputas sobre estos “principios subjetivos” entre “diferentes hombres perspicaces” solo revelan que “la naturaleza del objeto [sobre el cual surge la disputa] está oculto para ambos demasiado profundamente como para que puedan hablar fundándose en la comprensión de la

naturaleza del objeto". Precisamente porque la felicidad no es un objeto de razón (al menos práctica), no tiene una naturaleza única. La variedad de opiniones sobre la felicidad es infinita debido a su propia subjetividad, por lo que, como sugiere este pasaje, solo "en la medida [en que las máximas] son tenidas por conocimientos objetivos ocasionan conflicto" (A667/B695).

Termino problematizando la "tesis de incorporación". Como parte esencial de la aplicación de la metafísica moral, en la *RgV* y en la *MS* opera sistemáticamente la distinción explícita entre *Wille* ('voluntad') y *Willkür* ('arbitrio').<sup>31</sup> Esta distinción es fundamental para comprender la "tesis de incorporación", a saber: las máximas heterónomas o inmorales son principios de acción libres en el sentido incompatible, esto es, trascendental de Kant, "en cuanto que son productos de la espontaneidad práctica del agente" (Allison, 1991, p. 6). Así, en la *RgV* encontramos el siguiente importante pasaje:

---

<sup>31</sup> Se trata de una distinción ya comentada (Meerbote, 1982; Hudson, 1991; Chamberlin, 2013) y sobre la cual prevalece la idea de hacer inteligible la responsabilidad del agente por el acto inmoral. Sin embargo, como bien comenta Allison (1991), Kant está lejos de ser consistente en el tratamiento que da a *Wille* y *Willkür* en trabajos no publicados, lo que puede dar lugar a pensar que se trata de una distinción que en el fondo no merece tanta atención. Con todo, yo creo que el propio Allison, por ejemplo, difícilmente podría sostener lo que dice en favor de la presencia de racionalidad práctica y espontaneidad libre en el agente que actúa por *máximas* si no fuera por tomar en serio la idea que expresa Kant de que las máximas pertenecen al libre albedrío (*Willkür*) y la ley moral a la voluntad (*Wille*). Aunque se trata de un uso de conceptos presentes desde la *KrV*, solo hasta la *RgV* y la *MS* la distinción aparece de manera puntual. Por falta de espacio no me es posible profundizar demasiado en las precisas razones que tuvo Kant para hacer esta distinción. Pero sí es oportuno indicar que, ya en los propios tiempos del filósofo, críticos como Reinhold ([1792] 2008) sostenían que Kant no tenía, hasta antes de la distinción explícita, una forma de explicar la libertad del acto inmoral (Noller, 2019). Yo pienso que esta crítica, en nuestros días retomada por Prauss (1983), toca la posibilidad misma de la practicidad de las máximas: recordemos que, como parte de su metafísica moral, Kant dice que lo contrario a la moralidad es actuar determinados por los impulsos o las inclinaciones, esto es, los móviles mismos que dan lugar a las máximas. En la *GMS*, por ejemplo, y derivado de ello como ya lo hicimos notar, Kant afirma que verse librados de las inclinaciones tiene que ser el deseo de todo ser racional.

[...] la libertad del albedrío [*Willkür*] tiene la calidad totalmente peculiar de que el hombre no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si *no es en tanto que éste ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad) (VI: 24).

Presupuesta esta tesis, no existe problema práctico para la máxima porque claramente queda expuesta su relación con la libertad. Pero sin ella, entonces no solo ocurre que la felicidad no es, dentro del marco de la metafísica moral de Kant, un objeto de incumbencia de razón práctica y la base del acto inmoral, sino que tampoco parecería posible establecer el vínculo necesariamente normativo entre la máxima y la ley moral (Allison, 1991). Así, lo que la tesis sostiene es que, gracias a su *Willkür*, un agente hace libremente suyo el incentivo de acción para “incorporarlo” a su máxima. La máxima no es solo manifestación del deseo, sino la expresión libre del agente en elegir, como regla de acción, esa inclinación o incentivo para actuar, “lo que siempre implica”, como vuelve a decir Allison, “la espontaneidad de *Willkür*” (1991, p. 130). Sin la espontaneidad de *Willkür*, Kant no podría sustentar la tesis antropológica que avanza en la *RgV* de que el hombre no es, en esencia, moralmente bueno o malo, sino que lo es en virtud de la elección de sus máximas. O como lo pone en la introducción a la *MS*: la facultad de elegir no solo se muestra en acciones por deber, sino también en contra (cfr. VI: 226).

Sin embargo, si seguimos atentos a los pasajes en los que Kant trata de manera explícita la distinción y que le permite decir lo que sostiene en la *RgV* a propósito de la espontaneidad de *Willkür* y la “tesis de incorporación”, no podemos obviar el tremendo costo que tiene para la voluntad. Pues, como dice en *MS*, la voluntad, *Wille*, no es libre:

Las leyes proceden de la voluntad [*Wille*]; las máximas, del arbitrio [*Willkür*]. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, *no puede llamarse libre ni no libre*, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto,

la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma *susceptible* de coerción alguna. Por consiguiente, solo podemos denominar libre al arbitrio (VI: 226. Cursivas añadida).

Como ha comentado nuevamente Allison siguiendo la controversia que Reinhold tuvo con Kant sobre la idea que revela este mismo pasaje, “las formulaciones de Kant sobre la distinción *Wille-Willkür* no son precisamente modelos de lucidez filosófica” (1991, p. 135). La distinción *Wille-Willkür* intenta sacar a la luz, según Allison, la diferencia entre autonomía y espontaneidad, respectivamente, y en el pasaje citado Kant enlaza razón práctica, no con autonomía, sino con espontaneidad.<sup>32</sup> Sin embargo, Kant también sostiene inmediatamente después, objetando probablemente a Reinhold, que “la libertad del arbitrio [*Willkür*] no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley” (V: 226. Cursivas añadidas), pues, en perfecta consonancia con la doctrina de la metafísica moral, solo conocemos la libertad como expresión negativa en nosotros, esto es, como una forma de experiencia de restricción de las inclinaciones.

El problema que se desprende de aquí es claro, tal como lo puso primero Reinhold (Bittner y Cramer, 1975) seguido, ya en nuestra propia época, de Prauss (1983) y Allison: (1991): si la libertad del arbitrio no es elegir en contra o a favor de la ley, entonces la presunta posibilidad libre de obrar en contra de la ley moral es una imposibilidad, con lo cual la “tesis de incorporación” queda evidentemente en entredicho. Este es precisamente el problema de la dicotomía entre “fatalismo inteligible” o “determinismo empírico”.<sup>33</sup> Kant solo puede escapar de esta situación manteniendo la tesis contraria, a saber, el arbitrio (*Willkür*) se define como la capacidad por la cual el agente se autodetermina a obrar en favor o en contra de los dictados de la razón (*Wille*), con lo cual se elimina la dicotomía entre “fatalismo inteligible” y “determinismo empírico”.

---

<sup>32</sup> Se trata de una distinción, a mi juicio, poco clara a menos que por “libertad” entendamos, no la libertad práctica, sino la libertad cosmológica que Kant discute en la “Tercera Antinomia” en *KrV*. Pero esto no tiene mucho sentido porque, para Kant, la libertad práctica depende de la libertad trascendental, y la libertad trascendental es la marca de espontaneidad de la autonomía (libertad positiva).

<sup>33</sup> Cfr. nota 15.

Sin embargo, esto trae la fatal consecuencia de tener que reconocer la separabilidad entre razón práctica y libertad (trascendental), es decir, negar el sello fundamental de su filosofía crítica práctica misma.

## Conclusiones

En la *RgV* y en *MS* encontramos la noción de una felicidad empírica libre y racional. Si consideramos que la felicidad pertenece a la esencia natural del ser humano, y que la libertad y la racionalidad práctica se hacen evidentes fuera del hecho de esa necesidad, entonces parece ser que en estas obras Kant cumple apropiadamente con un objetivo central de su pensamiento moral, esto es, hacer aplicable a la naturaleza humana la ética del idealismo trascendental. Sin embargo, en este trabajo he tenido la intención de problematizar esta practicidad: a lo largo de su fundamentación metafísica moral Kant nunca trata a la felicidad de modo suficientemente racional y libre como para permitir esa aplicabilidad. Lo que ocurre más bien es que da un tratamiento irracional y determinista a la felicidad, constituida por incentivos que son la fuente del mal moral. De este modo, su incumbencia moral en la *RgV* y *MS*, como un fin racional y libre, implica una alteración drástica de la teoría ética misma lo suficientemente fuerte como para ponerla en entredicho. La metafísica moral no puede prescindir del doble binomio (a) razón/inclinación y (b) libertad/necesidad natural. Por lo que, al hacer abstracción de la inclinación y la necesidad natural en la motivación moral para evidenciar la pureza de la acción moral, erradicando a la vez toda normatividad práctica en el segundo par de este binomio, la aplicación de la ética metafísica a la antropología no hace sino socavar sus propios fundamentos.

El tratamiento de la felicidad empírica da un *giro sustancial* en los escritos éticos aplicados de Kant. De ser en sus escritos morales metafísicos un obstáculo para el acto moral sustentado en un hedonismo psicológico opuesto a la razón práctica y a la libertad, pasa a ser, en *RgV* y *MS*, un fin moral anclado en la razón práctica y constitutivo del acto libre. Este contraste muestra lo que podría ser una evolución antropológica en la filosofía moral de Kant al incluir la felicidad en el proceso deliberativo de la acción moral, racional y libre, y, por ello, un rasgo positivo. Pero va inevitablemente acompañado de una trayectoria regresiva respecto a la fundamentación metafísica de la obligación moral que Kant sustenta en la *GMS* y la *KpV*. Pues la noción de “felicidad” que se reinventa en la aplicabilidad de la ley moral a la antropología deja de

ser la noción de “felicidad” que da sentido al deber moral, y de aquí que se deje ver un rasgo problemático en su coherencia trascendental.

Si lo que he sostenido aquí es correcto, entonces me parece que el proyecto filosófico moral de Kant queda partido disyuntivamente: (i) o bien aceptamos la *antropología práctica*, donde la felicidad personal terrenal adquiere una incumbencia moral, pero al costo de concebir una razón práctica *no pura* y una libertad *destrascendentalizada*, (ii) o bien aceptamos la *metafísica moral*, donde la realidad objetiva de la ley moral expresada en el imperativo categórico muestra nuestra identidad práctica y libre en cuanto agencias, pero al costo de negar toda cabida antropológica a la vida moral como consecuencia de concebir una noción de “felicidad” lo suficientemente *sensibilizada* y *naturalizada* — animalizada — que impide su conceptualización racional y su invocación como fin de la libertad.

## Bibliografía

- Allison, H. (1991). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Aune, B. (1979). *Kant's Theory of Morals*. Princeton University Press.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press.
- Bittner, R. (1974). Maximen. En G. Funke y J. Kopper (eds.), *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses: Mainz, 6.–10. April 1974*. (pp. 485-498). De Gruyter.
- \_\_\_\_ (2001). *Doing Things for Reasons*. Oxford University Press.
- Bittner, R. y Cramer, K. (1975). *Materialen zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Suhrkamp.
- Chamberlin, H. (2013). Korsgaard and the *Wille/Willkür* Distinction: Radical Constructivism and the Imputability of Immoral Actions. *Kant Studies Online*, 72-101. URL: <https://kantstudiesonline.net/uploads/files/GianniniHeidi01013.pdf>.
- Cicerón, M. T. (2006). *Sobre los deberes*. J. Guillén Cabañero (trad.). Alianza.
- Darwall, S. (1983). *Impartial Reasons*. Cornell University Press.
- Edwards, J. (2000). Self-Love, Anthropology, and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Morals. *The Review of Metaphysics*, 23(4), 887-914.
- Fonessu, L. (2008). Mandatos y consejos en la filosofía práctica moderna. *Isegoria*, 39, 129-152.

- Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press.
- Hills, A. (2006). Kant on Happiness and Reason. *History of Philosophy Quarterly*, 23(3), 243-261.
- Hudson, H. (1991). Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions. *Kant-Studien*, 82(2), 179-196.
- Irwin, T. (1984). Morality and Personality: Green and Kant. En A. W. Wood (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. (pp. 31-56). Cornell University Press.
- \_\_\_\_ (1996). Kant's Criticisms of Eudaemonism. En S. Engstrom y J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. (pp. 63-101). Cambridge University Press.
- Johnson, A. (2005). Kant's Empirical Hedonism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, 50-63.
- Kant, I. (1993). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina Orts (trad.). Tecnos.
- \_\_\_\_ (2005a). *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- \_\_\_\_ (2005b). Religion Within the Boundaries of Mere Reason. En *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. (pp. 39-216). G. di Giovanni (trad.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2006). *Kritik der Urteilskraft*. Meiner.
- \_\_\_\_ (2011). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). FCE-UAM-UNAM.
- \_\_\_\_ (2014). *Antropología en sentido pragmático*. D. M. Granja Castro, G. Leyva y P. Sorandt (trads.). FCE-UAM-UNAM.
- \_\_\_\_ (2016). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. F. Martínez Marzoa (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2017). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Reclam. URL: <http://www.gutenberg.org/files/56182/56182-h/56182-h.htm>.
- \_\_\_\_ (2018). *Vorlesungen über die Metaphysik*. Wentworth Press.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge Univ. Press.
- \_\_\_\_ (2008). *The Constitution of Agency*. Oxford University Press.
- Kohl, M. (2015). Kant on Determinism and the Categorical Imperative. *Ethics*, 125(2), 331-356.
- Marey, M. (2017). El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant. *Diánoia*, 62(78), 119-145.



- Meerbote, R. (1982). *Wille and Willkür in Kant's Theory of Action*. En G. S. Moltke (ed.), *Interpreting Kant*. (pp. 68-89). University of Iowa Press.
- Murphy, J. B. (2001). Practical Reason and Moral Psychology in Aristotle and Kant. *Social Philosophy and Policy*, 18, 257-299.
- Noller, J. (2019). "Practical Reason Is Not the Will": Kant and Reinhold's Dilemma. *European Journal of Philosophy*, 27, 852-864.
- O'Neill, O. (1975). *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. Columbia Univ. Press.
- Prauss, G. (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Suhrkamp.
- Reinhold, K. L. ([1792] 2008). *Briefe über die Kantische Philosophie. II*. Basel Schwabe.
- Rivera Castro, F. (2014). *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. UNAM.
- Schneewind, J. (1998). *The Invention of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Sikka, S. (2007). On the Value of Happiness: Herder *contra* Kant. *Canadian Journal of Philosophy*, 37(4), 515-546.
- Sidgwick, H. (1888). The Kantian Conception of Free Will. *Mind*, 13, 405-412.
- Theunissen, N. (2013). Kant's Commitment to Metaphysics of Morals. *European Journal of Philosophy*, 24(1), 103-128.

# **Filosofía en el espacio público**



<http://doi.org/10.21555/top.v640.2142>

## Political Transformations in Mexico. A Dialogue with Virginia Aspe

### Transformaciones políticas en México. Un diálogo con Virginia Aspe

Hugo Saúl Ramírez-García

Universidad Panamericana, campus Ciudad de México  
México

[hsramire@up.edu.mx](mailto:hsramire@up.edu.mx)

<https://0000-0001-9116-1341>

Jaime Olaiz-González

Universidad Panamericana, campus Ciudad de México  
México

[jolaiz@up.edu.mx](mailto:jolaiz@up.edu.mx)

<https://0000-0002-5723-8947>

Recibido: 11 - 02 - 2021.

Aceptado: 20 - 05 - 2021.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022 .



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

### Abstract

In “The Political Dilemmas of Mexico’s Transformations: A Philosophical Approach” (*Tópicos, Revista de Filosofía* 58), Virginia Aspe explores the character of political transformations in Mexico addressing the following questions: a) What does the notion “political transformation of Mexico” entail? b) What are the philosophical arguments behind the three political transformations that Mexico has experienced since the 19th century? c) What are the political arguments with which the so-called “fourth political transformation” of Mexico is being promoted? Our article offers a series of arguments to begin a conversation on some of the most salient contentions of professor Aspe regarding the phenomenon of political transformation *lato sensu* and the political transformations that Mexico has undergone, asking ourselves, specifically, if the rise of *Obradorism* to power can really be incorporated into that theoretical field with which Mexican political history has been articulated.

*Keywords:* political transformations; Mexico’s fourth transformation; constitutionalism; constitutional change; Obradorism; philosophy of liberation.

### Resumen

En “Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica” (*Tópicos, Revista de Filosofía* 58), Virginia Aspe ofrece sendas respuestas para las siguientes preguntas: a) ¿qué denota la noción “transformación política de México”?, b) ¿cuáles son los argumentos filosóficos detrás de las tres transformaciones políticas que ha experimentado México a partir del siglo XIX?, c) ¿cuáles son los argumentos políticos con los que se anuncia la así llamada “cuarta transformación política” de México? Nuestro artículo integra una serie de reflexiones que buscan entrar en diálogo con algunas de las más interesantes tesis sostenidas por la profesora Aspe respecto del fenómeno de la transformación política *lato sensu* y de las transformaciones políticas que ha experimentado México preguntándonos, específicamente, si la llegada al poder del lopezobradorismo puede

integrarse en ese campo semántico con el que se describe la historia política mexicana.

*Palabras clave:* transformaciones políticas; cuarta transformación de México; constitucionalismo; cambio constitucional; lopezobradorismo; filosofía de la liberación.

## 1. Introducción

En el número 58 de *Tópicos. Revista de Filosofía* fue publicado el artículo “Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica”, de la profesora Virginia Aspe Armella. Es un relevante ejercicio de pensamiento en clave hermenéutica sobre el tiempo político mexicano desde el siglo XIX a la actualidad, que, como es notorio, está marcada por la presencia de una sola idea: la cuarta transformación política de México. En el artículo se ofrecen sendas respuestas para las siguientes preguntas: a) ¿qué denota la noción “transformación política de México”?; b) ¿cuáles son los argumentos filosóficos detrás de las tres transformaciones políticas que ha experimentado México a partir del siglo XIX?; c) ¿cuáles son los argumentos políticos con los que se anuncia la cuarta transformación política de México?

En las siguientes páginas proponemos una serie de reflexiones que buscan entrar en diálogo con algunas de las más interesantes tesis sostenidas en el referido artículo respecto del fenómeno de la transformación política *lato sensu* y de las transformaciones políticas que ha experimentado México preguntándonos, específicamente, si la llegada al poder del lopezobradorismo puede integrarse realmente en ese campo semántico con el que se describe la historia política de nuestro país.

## 2. Transformación política (una serie de aclaraciones)

“Toda transformación implica producir en otro un cambio esencial, un cambio en el que la realidad sobre la cual se actúa deja de ser lo que era para devenir en algo nuevo” (Aspe Armella, 2020, p. 377). Con fundamento en esta afirmación se sostiene que desde 1810 se han sucedido tres transformaciones de México (en cuanto realidad política y cultural). Es decir, nuestro país ha dejado de ser lo que era en tres

ocasiones para ser, en esas tres ocasiones, un nuevo México: México independiente, México liberal y el que emerge después del proceso histórico conocido como Revolución mexicana.

Con Leo Strauss (2014, pp. 87-89), comencemos por reconocer que las transformaciones políticas son un tema complejo que en la mayoría de las ocasiones se da por comprendido al considerarlas, desde una perspectiva más amplia, como variables del proceso social. En esta lógica, el acento de la narrativa sobre las transformaciones se ha puesto en sus causas y efectos, así como en su desarrollo, pero se aprecia menormente su conceptualización adecuada. Atendiendo a esto, nos proponemos cuestionar la identificación de las transformaciones políticas a partir de su propia autoafirmación, y en cambio sugerimos tener en cuenta su relación inescindible con el constitucionalismo para formular una tesis que defiende el carácter continuo y dinámico de las transformaciones políticas.

Desde la Antigüedad, los órdenes políticos han aspirado a la estabilidad (cfr. Fioravanti, 2007, pp. 16-31). Cuando las diversas fuerzas sociales eran incapaces de canalizar sus diferencias dentro del marco establecido, se evidenciaba la necesidad de crear uno nuevo. Así, para los griegos, la *στάσις* (*stasis*) representaba la radicalidad del conflicto social y político que no era posible resolver a través de las estructuras políticas existentes, lo cual propiciaba un cambio profundo dentro de la *polis*. Lo que no deja lugar a dudas es que la *stasis* griega comportaba un componente radical suficientemente significativo para evidenciar la inutilidad del orden político existente, y la necesidad de uno nuevo. En esto encontramos las primeras manifestaciones de las transformaciones políticas, que evolucionaron a través de las *mutatio rerum* de los romanos o la *ἀνακύκλωσις* del historiador Polibio según el extraordinario ensayo de Hannah Arendt, *On Revolution* (2006). Aun cuando la propia Arendt distingue los rasgos característicos de cada una de estas mutaciones, el rasgo común entre todas ellas —*stasis*, *mutatio rerum* o *anaciclosis*— consiste en la insuficiencia de una forma de gobierno para dar paso a otra capaz de canalizar de manera efectiva las diferencias inherentes al proceso social. El propósito central de las transformaciones de los antiguos apuntaba a la realización de la *εὐνομία* (*eunomia*) de los griegos o la *res publica* romana, entendidas como el orden óptimo de la colectividad en la que sus componentes regio, aristocrático y democrático mantuvieran un equilibrio alejado del extremismo de la imposición de los intereses de una facción sobre las otras (cfr. Fioravanti, 2007, p. 22).

A partir de estos conceptos, cada orden político diseñó su propio ideal de constitución. Así, los griegos establecieron la *πολιτεία* (*politeia*) como la forma ideal de unión política, y este es el primer antecedente del concepto de “constitución”. Los romanos —siguiendo las tesis de Platón y Aristóteles sobre las formas de gobierno— configuraron la *politia* como la forma constitucional capaz de promover el equilibrio entre los extremos que configuran a una comunidad política determinada. Es la primera constitución mixta de la que se tiene registro y su configuración balanceada fue determinante para articular la organización política y constitucional del orden medieval al extrapolar la vivencia de las virtudes individuales a la dimensión colectiva para, así, reivindicar la relevancia del fomento de la virtud de la moderación como punto medio entre las pretensiones —en la mayoría de las ocasiones, antagónicas— de todos los agentes sociales.

Así, la noción de “transformación política” se mantuvo prácticamente fiel a sus orígenes griego y romano, hasta que surgieron las revoluciones seculares que marcaron el destino de la Modernidad (cfr. Brinton, 1952, pp. 277-285). Como relata Arendt (2006, pp. 11-48), las revoluciones francesa y estadounidense tuvieron como propósito fundamental el rechazo central de elementos del *ancien régime* o del *statu quo*, según sea el caso, para inaugurar un nuevo orden político. Así como la experiencia francesa sirve para ilustrar el carácter efímero de revoluciones que se proponen simplemente sustituir a un agente hegemónico por otro, el caso estadounidense es reivindicado por Arendt (2006, pp. 132-206) como el paradigma de una revolución exitosa al no únicamente haber emancipado a una comunidad política del yugo de una potencia, sino, de forma más trascendente, al haber fundado un *novus ordo saeculorum*, un nuevo orden político para la posteridad basado en las nociones de “libertad” —*constitutio libertatis*— y “autogobierno”.

Todas estas experiencias demuestran que las transformaciones políticas, desde la Antigüedad hasta el inicio de la Modernidad, han obedecido a cambios radicales del arreglo social que comportaron un rechazo masivo a elementos centrales del orden establecido para dar paso a uno nuevo que fuera más representativo de las expectativas y demandas de la comunidad política.

A partir del siglo XIX, las transformaciones políticas adquirieron mayor intensidad, no solo en su frecuencia, sino en su propia complejidad



(Huntington, 2006).<sup>1</sup> Así como el equilibrio y la moderación ideales se presentaban cada vez más inasequibles en virtud de la creciente desigualdad social que produjo la industrialización, es igualmente cierto que el constitucionalismo,<sup>2</sup> como expresión iusfilosófica de las transformaciones políticas, fue adquiriendo mayor protagonismo hasta asumir un rol central en la configuración de los órdenes políticos contemporáneos (cfr. Elster, 1991; Comanducci, 2011).

Gracias a la experiencia estadounidense entre 1776 y 1787, desde entonces no se puede concebir una auténtica transformación política sin su correlativo predicado constitucional. Así, la constitución se convirtió en la expresión por excelencia del nuevo orden político que resulta de una transformación política determinada. Esto supone, entre otras cuestiones, que los postulados filosóficos y políticos de una transformación o de una revolución se expresan en una nueva constitución para sentar las bases de un nuevo lenguaje de legitimación política, lo que marca un hito respecto del sistema que se sustituyó o desmanteló. En adición, la creciente complejidad de las transformaciones políticas contemporáneas hace notoria la insuficiencia o limitación para capturar su esencia a partir de su definición semántica general. El concepto y funcionamiento de las transformaciones políticas y su expresión constitucional tienen tal grado de complejidad que precisan de una aproximación más elaborada.

Estas premisas, así como la sofisticación de las transformaciones políticas contemporáneas, permiten apreciar la necesidad de formular, desde la perspectiva de la filosofía política y la teoría constitucional, una categorización de estas (Strauss, 1999, p. 582).<sup>3</sup> Para hacerlo, es

---

<sup>1</sup> El canon doctrinal de las transformaciones políticas contemporáneas proviene del trabajo de Samuel Huntington, que ha sido complementado por Francis Fukuyama (2011). Ambos autores explican con enorme profundidad las dinámicas entre poder, decisión, violencia, instituciones y fuerzas sociales para configurar el desarrollo político de las sociedades en cambio.

<sup>2</sup> En este contexto es ilustrativa la definición de “constitucionalismo” que nos ofrece Jon Elster: “It is important to distinguish between constitutions and constitutionalism. The former is a written document; the latter is a state of mind — an expectation and a norm — in which politics must be conducted in accordance with standing rules or conventions, written or unwritten, that cannot be easily changed” (1991, p. 465).

<sup>3</sup> Nos sumamos a las sólidas tesis de David Strauss en torno a la relación entre filosofía política, filosofía jurídica y teoría constitucional para explicar la

preciso establecer un parámetro de clasificación basado precisamente en el elemento objetivo de la prescripción constitucional, el cual tiene tres manifestaciones predominantes: 1) una nueva constitución, 2) un desmembramiento constitucional, o 3) una reforma o enmienda constitucional. Cada una de estas expresiones comporta una diferencia de grado distintiva en torno a su proceso de creación y a los efectos que produce dentro de un orden político. Según la teoría de Richard Albert (2019, p. 78) sobre el cambio constitucional, la enmienda y el desmembramiento constitucionales son los medios más frecuentes para producir transformaciones normativas de alta legislación en un orden político. La enmienda o reforma constitucional es el nivel más básico de mutación y consiste en cambios al texto constitucional que observan el procedimiento formal de enmienda o adición a la constitución pero que no alteran de forma significativa el orden jurídico y político vigente. En un segundo nivel están los desmembramientos constitucionales,<sup>4</sup> que, a diferencia de las enmiendas, alteran de forma radical una parte sustantiva del texto constitucional y su operación, afectando incluso de forma trascendente la cultura constitucional de la comunidad política, pero sin romper la continuidad de la constitución vigente. En un tercer y último nivel está la posibilidad residual dentro de todo sistema político

---

esencia del constitucionalismo y, en concreto, de la constitución como norma que acumula una densa carga axiológica que dota de sentido a la vida política de las sociedades contemporáneas. Ello puede constatarse en la “constitucionalización de la persona” a la que hace referencia Robert Spaemann (1998), es decir, la transformación que experimenta el Estado de derecho cuando adquiere el compromiso de orientar la praxis que lo identifica hacia la protección del ser humano: la persona se convierte en el *leitmotiv* de lo jurídico, de lo público, de lo político, etc. En este mismo sentido, voces autoritativas como las de John Rawls, Thomas Nagel, Martha Nussbaum, Joseph Raz, Carlos Nino, H. L. A. Hart, Jürgen Habermas, Gustavo Zagrebelsky, entre otros, han articulado su extensa obra a partir de los puntos de encuentro de las mencionadas disciplinas para explicar los procesos sociales de definición moral, política, jurídica y, dentro de esta última, lo constitucional.

<sup>4</sup> Richard Albert (2019, p. 79) describe los desmembramientos constitucionales como cambios transformativos con consecuencias mucho mayores que las que producen las enmiendas: violentan a la constitución existente, ya sea al reconfigurar su identidad, o al rechazar o reformar un derecho fundamental, o al destruir y reconstruir un pilar estructural de la constitución.

para promulgar una nueva constitución que exprese un rompimiento categórico con el pasado y la inauguración de un nuevo orden político.

A partir de la correlación necesaria entre las transformaciones políticas y sus respectivas modalidades de cambio constitucional, proponemos la distinción entre *transformaciones políticas históricas* (TPh) y *transformaciones políticas continuas* (TPc). Cada una de ellas implica una alternación del orden constitucional y político, pero su nivel de radicalidad y trascendencia variará en función de que su predicado constitucional consista en una enmienda, un desmembramiento o una nueva constitución. De esta forma, el mecanismo de cambio constitucional definirá el tipo y alcance de transformación política que experimenta una comunidad política.

Con lo anterior se pueden identificar elementos evolutivos o involutivos dentro de un sistema político. En el caso de las TPh, no era nada infrecuente en el siglo pasado que se mutara de un régimen democrático a uno autoritario al alterarse el orden constitucional y político. Por su parte, las TPc también experimentan de forma constante avances y regresiones en el marco de los fundamentos de las democracias liberales. En este sentido, sí que es cierta la prevención que la profesora Aspe hace de las transformaciones políticas al advertir que “[no] implican un progreso lineal ascendente” (2020, p. 380), sino que, frente a la creciente complejidad del desarrollo político, económico y social, los sistemas políticos deben continuamente equiparse de prácticas e instituciones efectivas para canalizar adecuadamente ese desarrollo (cfr. Huntington, 2006, p. 324). De esto se desprende que las transformaciones políticas pueden presentarse con carácter evolutivo o regresivo y el parámetro para calificarlo es precisamente la constitución y los principios, valores, prácticas e instituciones que ella misma establece.

### **3. 2018: ¿cuarta transformación política mexicana?**

En el marco de lo previamente expuesto, las transformaciones políticas y el cambio constitucional en México han producido cuatro momentos constitucionales y el consecuente establecimiento de un nuevo orden político (cfr. Olaiz, 2015). En este sentido, podemos hablar de transformaciones políticas históricas (TPh) en 1824, 1836, 1857 y 1917, y la evidencia del nuevo alineamiento institucional que significó cada

una de estas transformaciones aparece en su respectiva constitución (cfr. Fowler, 2010).<sup>5</sup>

Ahora bien, la existencia de las TPh no significa que dentro del orden jurídico-político que cada una de ellas inauguró no se hayan presentado una serie de transformaciones políticas continuas (TPc) cuya finalidad era la adecuación de la propia constitución a las expectativas y demandas de la comunidad política en distintos momentos sin la necesidad de romper la continuidad de la constitución.<sup>6</sup> Este es el caso del actual ciclo constitucional en México.

La realidad es que nos encontramos dentro de la continuidad de la Constitución de 1917 y no ante una nueva transformación política.

---

<sup>5</sup> Desde nuestra perspectiva, las transformaciones políticas, para ser efectivas e incluso autoritativas, requieren de un predicado de carácter prescriptivo que en última instancia se refleja en un nuevo arreglo constitucional. En este sentido, es problemático atribuir autoridad a transformaciones políticas que carecen de predicados normativo-constitucionales. Un buen ejemplo de esto último lo refleja la práctica recurrente de las élites criollas de México en el siglo XIX, que predicaron extraconstitucionalmente las transformaciones políticas en México a través de los *planes* o *pronunciamientos*, que resumían las demandas y expectativas de los movimientos que en la mayoría de las ocasiones se rebelaban contra el régimen para propiciar cambios políticos y constitucionales. Cuando estos movimientos eran exitosos, sus planes se traducían en clave constitucional para pasar de la periferia normativa a la legitimidad constitucional. La incidencia de estos planes o pronunciamientos, aunque marginal, refleja con claridad la articulación del ciclo constitucional en el siglo decimonónico mexicano. Como explica Fowler, “[un] pronunciamiento, a menudo traducido como ‘revuelta’, era una protesta escrita formal, redactada típicamente como una lista de agravios o demandas, que podía resultar en una rebelión armada. Esta práctica extraconstitucional hispano-mexicana común del siglo XIX fue utilizada por soldados y civiles para cabildear, negociar o solicitar cambios políticos a la fuerza. Aunque la mayoría de estas peticiones no lograron sus objetivos, muchos cambios políticos importantes en el México del siglo XIX fueron causados o provocados por uno de los más de mil quinientos pronunciamientos emitidos entre 1821 y 1876” (2010, p. VIII; traducción nuestra).

<sup>6</sup> Las transformaciones políticas dentro del régimen constitucional inaugurado en 1917 se pueden enmarcar dentro de las TPc que se postulan en este estudio y, desde esta perspectiva, se pueden abordar los desmembramientos constitucionales que se produjeron entre 1968 y 2018 a partir de sendas reformas constitucionales que alteraron los principios y operación del sistema político sin romper la continuidad constitucional.

Se reconoce, en todo caso, que el actual ciclo constitucional ha incluido múltiples TPh que en varios casos han establecido regímenes políticos diversos y, en ocasiones, antagónicos. De esta manera, México ha fluctuado desde el militarismo obregonista, el nacionalismo cardenista, el nacionalismo revolucionario y el desarrollo estabilizador hasta el populismo echeverrista, el neoliberalismo salinista y, en la actualidad, el renovado populismo obradorista. Cada uno de estos regímenes ha tenido una filosofía política propia que en algunos casos se ha expresado a nivel constitucional a través de reformas al texto y, de forma menos frecuente, a través de auténticos desmembramientos constitucionales. El punto clave de cada uno de estos regímenes es que su implementación no ha supuesto un rompimiento de la continuidad constitucional propio de las TPh.

Con lo anterior en mente pueden asumirse tres actitudes frente al fenómeno de las transformaciones políticas. La primera se denomina *episódica* y consiste en la aproximación convencional de considerarlas como eventos históricos de gran radicalidad y de ocurrencia infrecuente. Una segunda actitud se caracteriza por adoptar una postura completamente opuesta a la primera al reconocer el carácter continuo de las transformaciones políticas y distinguir diferencias de grado y profundidad expresadas en lenguaje constitucional a manera de enmiendas o desmembramientos constitucionales. Esta actitud la llamaremos *continua*. Y, finalmente, una tercera postura consiste en el reconocimiento de una confluencia o coexistencia de ambas especies de transformaciones políticas, la cual denominaremos *sintética*.

Al abordar el supuesto de la autodenominada “cuarta transformación”, nos encontramos frente a un caso curioso: si se adoptara la aproximación episódica, encontraremos que este proceso de cambio no comporta los elementos suficientes para considerarlo históricamente transformativo en cuanto se ha desarrollado en el marco del mismo orden constitucional que prevalece desde 1917, mientras que los otros procesos de transformación con los que se empeña en equipararse dieron origen no solamente a un nuevo orden político, sino también constitucional. Si se asumiera la actitud continua, este proceso de cambio resultaría asimilable a los que le han antecedido desde 1917, en los cuales se han configurado ajustes relevantes en las prácticas e instituciones del sistema político pero *sin alterar la continuidad constitucional de 1917*. En suma, cualquiera que sea la actitud que se adopte para calificar objetivamente a esta nueva etapa del ciclo del

cambio político en México, no se identifica ningún rasgo excepcional que le permita ser considerada con la grandilocuencia histórica que le atribuyen sus apologistas: representa uno más de los periodos de ajuste (TPc) que se han experimentado de 1921 a la fecha.<sup>7</sup>

Más aún, y corriendo el riesgo de pronunciarnos respecto de un proceso aún en marcha, el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador al frente del Poder Ejecutivo Federal reproduce las prácticas corporativistas y de clientelismo político<sup>8</sup> con las que desde 1928 se pretende dotar de estabilidad política a México. Ayer como ahora tales prácticas buscan la estabilidad mediante un gobierno que perdure durante varios ciclos electorales, y ante el cual se estrellen todos los intentos de reacción. Parafraseando a Arnaldo Córdova (1972, p. 40), el hecho es que sobre la realidad de los controles corporativos y clientelares que el Estado mantiene con el actual gobierno de Morena y sus aliados políticos, se ha impuesto la *ficción* de un gobierno y de un Estado que proceden de un partido que es genuinamente popular.

Lo anterior no impide reconocer, como lo hace la profesora Aspe, que el lopezobradorismo persigue un cambio relevante hacia la realización del proyecto de justicia social originalmente integrado en la Constitución de 1917, pero posteriormente frustrado por los gobiernos neoliberales. Sin embargo, como veremos a continuación, tampoco es fácil identificar la filosofía política a la que se adscribe. Para Virginia Aspe, la filiación anarquista de Enrique Dussel ha sido determinante en el ideario político de López Obrador y de su movimiento (cfr. Aspe

---

<sup>7</sup> Se refiere a 1921 por ser el año en que se promulgó el primer decreto de reforma a la Constitución de 1917 (cfr. Cámara de Diputados, 2021).

<sup>8</sup> El clientelismo político es una relación *quid pro quo* de naturaleza subsidiaria y proteccionista en la que el político profesional (patrón) tutela a sus clientes y estos le corresponden, en un acuerdo compensador y utilitario, con lealtad y dependencia política. En una relación clientelar, los hombres del poder lo son en la medida en que, desde la perspectiva de sus respectivas clientelas, hacen suyas sus expectativas e inquietudes, las canalizan y les hallan remedio. No toman decisiones o aplican políticas que beneficien al todo social sin distinción, por muy legítimos que sean, sino que dan prioridad a sus partidarios (cfr. Hernández, 2006, p. 122).

Armella, 2020, p. 405).<sup>9</sup> Desde nuestra perspectiva, esta lectura merece una aproximación diferente. Analicémoslo por partes.

Para empezar, es complicado deducir un ideario político con sustrato filosófico en el lopezobradorismo al observar sus políticas equívocas, su ausencia de profundidad conceptual, la falta de consolidación como organización política en virtud de su bajo grado de institucionalización, el pragmatismo que informa sus decisiones y, sobre todo, el arraigo del retribucionismo como sello identitario de su gobierno. Todo ello, en lugar de presentar un marco epistémico y práctico del que se pueda extraer una cosmovisión distintiva y coherente, más bien ofrecen un bricolaje que desdibuja la identidad de este movimiento hecho gobierno que se ha forjado más en el manejo de la retórica populista y en el fomento de la división social (cfr. Mudde y Rovira, 2017, p. 135).

Equiparar al lopezobradorismo con el anarquismo histórico o contemporáneo es tan impreciso como el viejo intento de identificar al zapatismo con el anarquismo (cfr. Knight, 2010, pp. 430-433).<sup>10</sup> Como bien advierte Aspe, el anarquismo tiene como rasgo de identidad su anti-institucionalidad (Aspe, 2020, p. 404), pero en este rubro también es difícil considerar al obradorismo como anti-institucional en virtud de su notoria inclinación a la concentración de poder en la Presidencia en detrimento de las facultades y atribuciones de las otras ramas del gobierno y de los órganos constitucionales autónomos.

El propio Dussel (2006, p. 55) articula su filosofía política en torno a la necesidad de instituciones para canalizar las reivindicaciones sociales a partir de las transformaciones continuas de las propias instituciones. El anarquista por definición rechaza las instituciones como mecanismos

---

<sup>9</sup> La propia profesora Aspe reconoce la ambigüedad filosófica dentro de la práctica política de López Obrador siguiendo algunas líneas de Guillermo Sheridan. Dice Aspe (2020, p. 405): “la práctica política del actual presidente presenta ideas antagónicas y contrastantes que deambulan entre la tentación centralista para aglutinar el poder y beneficiar al pueblo, y el fin anarquista de su ideario, el término final del proyecto: la utopía social”.

<sup>10</sup> Sin duda, en la narrativa del lopezobradorismo los antecedentes históricos del radicalismo magonista ocupan un lugar importante. Como explica Guerra (1991, pp. 9-78), los fundamentos intelectuales de la Revolución provienen claramente del movimiento encabezado por los hermanos Flores Magón, que, a pesar de su carácter efímero, dejó una impronta que trasciende hasta nuestra época aunque autores como Knight lo desestimen.

de realización del proceso social (cfr. Dussel, 2006, pp. 55-57). De esto se desprende que el propio Dussel se reivindica dentro de los postulados de la política realista y crítica, que reconoce la necesidad de las instituciones como medios para la realización de las expectativas comunitarias dentro de la esfera material de lo social, lo civil y lo político. Y solamente en caso de que dichas instituciones no permitan o maximicen la realización de esas expectativas se justifica su cambio o transformación para que la justificación de su existencia nunca socave la satisfacción social que produzcan.<sup>11</sup>

Con esta ilustración, Dussel lleva al extremo el argumento del que el lopezobradorismo ha hecho su *leitmotiv*: el dismantelamiento del Estado liberal por su raíz opresora. Pero el mismo Dussel reconoce explícitamente que la alternativa no apunta a la eliminación o dismantelamiento de las instituciones —postura característica de la filosofía anarquista que la profesora Aspe atribuye, vía Dussel, al obradorismo—, sino que el camino factible para la satisfacción de las reivindicaciones sociales desatendidas por el modelo liberal opresor es, precisamente, la transformación de dichas instituciones. Así, podemos advertir que, para Dussel, la clave para entender el funcionamiento de las esferas material y formal de la política consiste en reconocer el carácter continuo de las transformaciones cara a recalibrar o refinar las instituciones civiles, políticas y sociales para que estas sirvan a las reivindicaciones colectivas. Incluso previene sobre la reluctancia a transformar o suprimir una institución (entendiéndose esto último como la eliminación de una institución opresora y disfuncional para reemplazarla por otra que no lo sea), denominándola *fetichismo institucional* (Dussel, 2006, p. 57).

Más aún, algunos tratadistas de la filosofía política de Dussel han señalado tajantemente la distancia de esta con el anarquismo (González San Martín, 2019, pp. 14-15). La confianza en el potencial de la acción política para *articular un poder transformador de las instituciones* claramente plantea una distancia inequívoca entre el pensamiento de Dussel y las tesis anarquistas (cfr. Retamozo, 2007, p. 111).

---

<sup>11</sup> En palabras de Dussel: “cuando el dolor que produce la institución (en especial cuando es de dominación u opresión, como en el caso del Estado liberal que obliga a los trabajadores del capitalismo a respetar un sistema del derecho que los limita, que los oprime para que cumplan el placer del otro) *no compensa la satisfacción que produce, indica que ha llegado el momento de su transformación*” (2006, p. 58; énfasis añadido).



Así, resulta inexacto y problemático clasificar a la filosofía política de la liberación de Enrique Dussel como anarquista; en consecuencia, también lo es clasificar así a su influencia sobre el lopezobradorismo. En realidad, ninguna lo es. La interpretación plausible en torno a la influencia del pensamiento de Dussel en el proyecto político de López Obrador descansa en el impulso transformador de desmontar instituciones políticas liberales que se entienden opresivas o dominantes para sustituirlas por otras que respondan, de forma antagónica, a las reivindicaciones sociales largamente aplazadas. La dialéctica propia de esta perspectiva filosófico-política particular ubica a dicho impulso transformador dentro del ámbito continuo de las transformaciones políticas (TPc) que se ha descrito en este trabajo.

El proyecto lopezobradorista no apuesta por el desmantelamiento definitivo de las instituciones políticas, como postula el anarquismo, sino que se propone la sustitución de las instituciones democráticas liberales por otras de carácter más social o colectivo, que están claramente determinadas por la esfera material de la política (el campo de la acción política en sentido estricto) y no por la esfera formal (el campo de la dimensión normativa y del derecho), que claramente desdeña. Pero, al final, al concebir como vía de transformación el reemplazo de viejas instituciones opresoras por aquellas que su movimiento reconoce y valora, el lopezobradorismo se aleja del *imposible anarquista* y se acerca más al ideal populista-colectivista.<sup>12</sup> Para lograr sus objetivos, ha optado por recurrir a viejas prácticas e instituciones políticas cuya ineficacia se había evidenciado durante los años previos a la liberalización política y económica que ha caracterizado el proceso constitutivo de México desde los años ochenta.

Finalmente, coincidimos con Virginia Aspe en la vinculación que postula entre el lopezobradorismo y la filosofía de la liberación, si bien, como hemos dicho, no respecto de un proyecto político anarquista como su término *ad quem* (cfr. Aspe, 2020, p. 401), sino a propósito de la fuerza legitimante antifetichista que reclama para sí. Efectivamente, según

---

<sup>12</sup> Guillermo Hurtado (2019, p. 22), autorizado comentarista de la historia del movimiento que estamos analizando, observa agudamente que López Obrador opta por la narrativa de la transformación-suplantación y no por la de revolución, sabiendo de antemano que esta es un cambio político violento que contiene episodios anárquicos, intermedios entre la destrucción del régimen y la construcción del que lo sustituye de forma total.

Dussel (cfr. 2011, pp. 154-164), el antifetichismo representa una forma peculiar de justificación para la acción y, por tanto, de legitimidad. No se equipara a la legitimidad de origen, que resulta del triunfo en un proceso democrático, sino que se trata de una manifestación de autoridad situada en el plano de la dialéctica filosófica: el antifetichismo es un punto de apoyo exterior a todo sistema opresor vigente, que se traslada al ámbito de la praxis como única posibilidad de liberación. La actitud antifetichista es necesaria a fin de criticar la religión de un sistema sociopolítico-económico divinizado. Es un acto de radical honestidad y valentía política, pues el costo es muy elevado para quien se atreve a juzgar y, eventualmente, a subvertir algo que se tiene por dogma (cfr. López Obrador, 2017, p. 286). Pero no hay otra vía para superar la opresión funcional y lograr, al fin, la auténtica libertad del pueblo, del “otro político”.<sup>13</sup> ¿Apoteosis o delirio? La historia lo dirá.

## Referencias

- Albert, R. (2019) *Constitutional Amendments: Making, Breaking, and Changing Constitutions*. Oxford University Press.
- Arendt, H. (2006). *On Revolution*. Penguin Books.
- Aspe Armella, V. (2020). Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 58, 375-410.
- Brinton, C. (1952). *The Anatomy of Revolution*. Prentice Hall.
- Cámara de Diputados (2021, 28 de mayo). Sumario de Reformas a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, por decreto en orden cronológico. En *Cámara de Diputados. LXV Legislatura*. URL: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/sumario/CPEUM\\_sumario\\_crono.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/sumario/CPEUM_sumario_crono.pdf).
- Comanducci, P. (2011). Constitucionalismo: problemas de definición y tipología. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 34, 95-100.
- Córdova, A. (1972). *La formación del poder político en México*. Era.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.

---

<sup>13</sup> Dussel explica que pueblo es el otro político: el “bloque social de los oprimidos y excluidos por una totalidad política [...]. Estas clases explotadas e insatisfechas tienen una experiencia de otro mundo, que es exterior al sistema que los oprime [...]; el pueblo son las naciones periféricas como totalidades parciales dependientes y dominadas en un sistema (divinizado) e injusto que las reprime” (2011, pp. 119-120).

- \_\_\_\_ (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Elster, J. (1991). Constitutionalism in Eastern Europe: An Introduction. *The University of Chicago Law Review*, 58(2), 447-482.
- Fioravanti, M. (2007). *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*. M. Martínez Neira (trad.). Trotta.
- Fowler, W. (2010). *Forceful Negotiations: The Origins of the Pronunciamiento in Nineteenth-Century Mexico*. University of Nebraska Press.
- Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- González San Martín, P. (2019). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Genealogía de un ejercicio teórico en/para América Latina. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 21, 14-15.
- Guerra, F.-X. (1991). *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, E. (2006). El clientelismo en México: los usos políticos de la pobreza. *Espacios Públicos*, 9, 118-140.
- Huntington, S. (2006). *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press.
- Hurtado, G. (2019). Apuntes sobre la transformación de México. En G. Hurtado, J. A. Torres y G. Vargas (eds.), *La filosofía y la cuarta transformación de México*. (pp. 21-34). Editorial Torres Asociados.
- López Obrador, A. (2017). 2018. *La salida*. Planeta.
- Mudde, C. y Rovira, C. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Olaiz, J. (2015). *At the Turn of the Tide: A Framework for a Policy-Oriented Inquiry into Strategies for the Transformation of the Constitutive Process of Authoritative Decision in Mexico*. [Tesis doctoral]. Escuela de Derecho de Yale. URL: <https://digitalcommons.law.yale.edu/ylds/6>.
- Retamozo, M. (2007). Enrique Dussel. Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a "20 tesis de política". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 12(36), 107-123.
- Spaemann, R. (1998). *Persons. The Difference Between 'Someone' and 'Something'*. Oxford University Press.
- Strauss, D. (1999). What is Constitutional Theory? *California Law Review*, 87, 581-592.
- Strauss, L. (2014). ¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos. J. García-Morán Escobedo (trad.). Alianza.

## **Reseñas**



**Melé Carné, D. (2020). *Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de S. Juan Pablo II*. EUNSA. Colección Astrolabio Economía y Empresa. 384 pp.**

La reflexión sobre el trabajo ha estado presente en la filosofía desde sus orígenes, aunque no ha estado exenta de limitaciones, reduccionismos y prejuicios que no hacen justicia a esta realidad tan importante para la vida del hombre. En efecto, como ha señalado la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) desde sus inicios, el trabajo ocupa una posición central en la cuestión social y se fundamenta en la verdad sobre el hombre. A pesar del esfuerzo moderno de la teoría económica por basar la reflexión sobre la actividad económica en un agente universal y abstracto —que, aunque con variantes, podría resumirse en el paradigma del *homo oeconomicus*—, en los últimos años se ha puesto de manifiesto que dicha reflexión es estéril si no se fundamenta en una concepción antropológica realista y verdadera. Este ha sido precisamente el objetivo fundacional de la DSI: profundizar en la verdad sobre el hombre para ofrecer elementos de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción que puedan guiar a la razón práctica para contribuir al bien común. En lo que respecta específicamente al trabajo, la aportación de san Juan Pablo II (JP II) ha sido fundamental, y el libro que aquí se reseña es fruto de varias décadas de reflexión sobre este tema que ha captado la atención del autor —profesor emérito del IESE Business School— de manera singular desde el inicio de su fructífera carrera en el ámbito académico de la ética empresarial.

Según relata José Luis Illanes en el prólogo, la doctrina sobre el trabajo contenida en los documentos del Magisterio hasta la entonces reciente *Laborem exercens* (encíclica publicada en 1981) fue el tema de la tesis doctoral de D. Melé, cuyo tribunal presidió allá por el año de 1983. Casi cuatro décadas después —y ya en el extremo opuesto de su carrera académica—, Melé compendia en este libro las principales aristas de este tema tan profundo y complejo con la sencillez propia de la sabiduría y en diálogo con los desafíos propios de nuestros tiempos. La obra está estructurada en tres partes: el núcleo del libro es la dimensión ética del trabajo, antecedida por su fundamentación antropológica y seguida por su dimensión trascendente y espiritual. Finalmente, el epílogo reflexiona en torno a la actualidad de la encíclica de JP II ante el avance del transhumansimo, la inteligencia artificial, la robótica, la biotecnología industrial, la nanotecnología y otros temas característicos de la llamada

“Industria 4.0”, en correspondencia con la cuarta revolución industrial. Todos estos temas de gran actualidad reclaman directrices éticas para que la mentalidad tecnicista orientada al resultado, la utilidad y la ganancia económica reconozca los límites propios de la técnica y no acabe instrumentalizando a las personas; en otras palabras, para que el trabajo no se deshumanice.

Antes de abordar el legado teórico de JP II, el autor comienza haciendo referencia a su testimonio vital: “Juan Pablo II. De trabajador manual a maestro del trabajo” (cap. 1), destacando cómo el santo padre trabajó incansablemente: en su pontificado, pero antes como estudiante, obrero, intelectual y obispo, definiendo con esta amplitud al trabajo como una actividad específicamente humana y evitando así caer en reduccionismos innecesarios, y resaltando que, en cuanto tal, el trabajo contiene algo que solo el hombre puede aportar, o, mejor aún, “cada” hombre, ya que la persona humana es única e irrepetible. Los fundamentos filosóficos y teológicos del trabajo (cap. 2) en cuanto actividad genuinamente humana (cap. 4) encuentran su fuente primordial en el Evangelio como dominio responsable sobre la tierra (cap. 3). La introducción (cristiana) de la noción de “persona” añade una gran riqueza a la definición de “trabajo”: quien trabaja no es un agente abstracto, sino una persona concreta —toda ella— que tiene conciencia no solo de lo que hace, sino de por qué y para quién lo hace, lo cual equivale a decir que el trabajo es también vocación. En el trabajo participa toda la persona y su valor ético está vinculado, precisamente, a que quien lo lleva a cabo es una persona.

En efecto —como resalta Melé—, la filosofía que subyace en las reflexiones de Wojtyła es un *personalismo realista* que busca conciliar en el dinamismo de la persona la metafísica, antropología y ética de tradición aristotélico-tomista con la fenomenología de Scheler. Dicho personalismo destaca el valor y dignidad de cada persona que, como sujeto consciente, ha de fijar los fines de su acción en la búsqueda de su felicidad o “autorrealización”, que no es más que hacerse bueno realizando el bien, y, por tanto, parte de su misma estructura personal. En el marco de una ética de bienes, normas y virtudes, “el valor ético de una acción —incluido el trabajo— está determinado por su condición ontológica de ‘bien’, pues, en su pensamiento, ‘valor’ (ético) no es otra cosa que la transcripción del bien al ámbito de la conciencia, o, si se quiere, la fenomenología de la percepción moral del sujeto” (p. 73).

Los capítulos centrales abordan diversos aspectos de la ética del trabajo, comenzando con la primacía del sentido subjetivo sobre el

objetivo, de la ética sobre la técnica, resaltando además que, por la dignidad propia de la persona (cap. 6), el trabajo no puede ser nunca una mera mercancía. Más allá de su aspecto jurídico, en cuanto deber y derecho (cap. 7), el trabajo está intrínsecamente relacionado con la realización de la persona, que no se encuentra en el producto. Más aún, todo trabajo tiene una dimensión comunitaria que repercute en el ámbito familiar (cap. 9), social y político (cap. 10), pues —como resalta JP II en la introducción a *Laborem exercens*— el trabajo “es signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas”. Según Melé, presentar el trabajo como *actus personae* permite superar las limitaciones de la filosofía moderna que reducen al ser humano a su acción; así, en *Persona y acción*, con base en el aforismo clásico según el cual “el obrar sigue al ser”, Wojtyła se opone a los postulados de una cierta filosofía de la acción, enfatizando que el hombre no es hombre porque trabaja, sino que trabaja porque es hombre. De esta manera, “Wojtyła, a través de un fino análisis fenomenológico añadió a la tradicional formulación aristotélico-tomista de que el hombre actúa según su naturaleza, la experiencia del ‘hombre actuando’ como acceso al conocimiento del hombre sin renunciar a la filosofía del ser” (p. 114).

Finalmente, el trabajo deviene profesional (de *professio*, la forma sustantiva abstracta de *professus*, ‘reconocido’) cuando consiste en una actividad socialmente reconocida (cap. 11). El trabajo humano presupone la libertad y siempre remite a otros. Aunque pueda parecer lo contrario, en gran parte por influencia de la antropología marcadamente individualista de los últimos dos siglos, aunque el profesional actúe libremente, nunca actúa solo, sino en referencia a una cierta colegialidad y, en última instancia, a una comunidad, participando de un entramado de servicios recíprocos. Cuando esta interdependencia es reconocida como categoría moral, su correspondiente respuesta es la solidaridad: la determinación firme y persistente de trabajar por el bien común. Así, la solidaridad —que había sido relegada del ámbito público por la economía política moderna— se convierte una vez más en una exigencia de la fraternidad animada por la caridad. Desde un paradigma de la ética de la virtud —a la que adscribe el autor—, trabajar bien supone hacerlo con competencia, ejerciendo y desarrollando virtudes y con una orientación fraternal al bien común. En este sentido, la ética guía la libertad hacia la realización personal o la perfección como ser humano, y —como resalta JP II— la “perfección exige aquella madurez en el darse



a sí mismo a que está llamada la libertad del hombre” (*Veritatis splendor*, § 17).

Esta noción de “trascendencia”, expresada en la dimensión donal del trabajo, remite al sentido espiritual de este, que se apoya en la idea de que en su mismo comienzo se encuentra el misterio de la creación (cap. 12). La espiritualidad cristiana del trabajo supone contemplar y amar la obra de creación, en la cual entra en juego el trabajo del hombre, quien participa desde una doble dimensión: subjetiva, perfeccionándose a sí mismo, y objetiva, llevando a la naturaleza y a los otros a su propia perfección. Iluminado por el misterio de Cristo (cap. 13) y vivificado por el Espíritu Santo, el trabajo contribuye a la plena realización de la persona mediante el amor —amor de donación— que es posible gracias a su capacidad de trascendencia. La condición de darse o entregarse, que es lo propio de la persona y que se expresa en el trabajo, pone de manifiesto que la vida propiamente humana es la de apertura y servicio, la de darse en entrega y acoger las necesidades de los otros en medio de las tareas que a cada uno le toca desempeñar en la sociedad. En definitiva, esta obra es una invitación a reflexionar sobre el sentido profundo del trabajo en una etapa histórica en la que conviven grandes expectativas con serias amenazas en torno a su futuro.

## Bibliografía

- Juan Pablo II. (1981). *Laborem exercens*. [Encíclica]. URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html).
- \_\_\_\_\_. (1993). *Veritatis splendor*. [Encíclica]. URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html).
- Melé Carné, D. (2020). *Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de S. Juan Pablo II*. EUNSA.

Germán Scalzo  
Universidad Panamericana, campus Ciudad de México  
gscalzo@up.edu.mx

**Gray, J. (2021). *Filosofía felina. Los gatos y el sentido de la vida*. A. Santos Mosquera (trad.). Sexto Piso. 180 pp.**

Tener una mascota, podría decirse, no fue un motivo de irritación en la vida de los grandes pensadores. Algunos autores contemporáneos, en el caso de la filosofía, han tenido un gato como mascota. Por citar algunos ejemplos, Foucault llamó a su gato *Insanity*; Derrida, *Logos*, y Camus, *Stranger*. Estos animales han inmortalizado su figura felina en un par de fotografías y gracias a ello podemos tener una imagen más o menos cercana de esa convivencia. Los gatos han llamado la atención de estos pensadores y aún tienen mucho que decir al gremio filosófico. Esta fue, al parecer, la intención que motivó a John Gray a escribir su reciente libro: *Feline Philosophy*, un estudio sobre la naturaleza de los gatos.

Gray, filósofo y teórico de la ciencia, profesor de Historia Europea en la London School of Economics, se consagró como un autor reconocido por obras como *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales* (2008) y *El silencio de los animales: sobre el progreso y otros mitos modernos* (2014). El escrito que nos ocupa no se trata de un texto científico en sentido estricto, sino de un libro fruto de impresiones originadas por el contacto y la cercanía con sus cuatro gatos birmanos. El libro se enfrenta desde sus primeras páginas a una dificultad que podría plantearse de la siguiente manera: ¿es posible derivar una reflexión filosófica bien fundamentada a partir de la vida gatuna o se trata de una estrategia con la que solo se llama la atención del lector amante de los gatos? Esta cuestión circula en los distintos apartados. El conjunto de reflexiones de Gray comprende un total de seis capítulos cuya tesis principal es que existe una reflexión con potencial filosófico sobre aquello que podemos aprender de los gatos.

El primer capítulo, “Los gatos y la filosofía”, desarrolla la idea de que los gatos, en su silencio y aparente soledad, no comprenden la complejidad del mundo externo; el mundo para ellos no posee un enjambre de preguntas que deban responderse: la vida gatuna se resume en la tranquilidad de la cotidianidad por sí misma. La realidad humana se caracteriza, en cambio, por estar llena de preocupaciones, de responsabilidades, y, sobre todo, atenta a los deberes morales. Las personas procuran tomarse en serio las preguntas filosóficas en algún momento de su existencia. En cambio, los gatos son “archirrealistas” (p. 6), es decir, no les atañen estas cuestiones. Si los gatos no se hacen preguntas filosóficas ni mucho menos tienen curiosidad por asuntos

morales, ¿por qué gustan tanto a las personas? La razón radica en que ellos poseen un tipo de felicidad que para el hombre es difícil de alcanzar, o sea, un estado de absoluta tranquilidad. Gray señala el anhelo que tienen los seres humanos, como un deseo reprimido, de obtener aquella libertad. Así, las personas ocupan su mente buscando formas de emular la vida de los gatos. El texto señala que los felinos ya gozaban de lo que hoy los humanos aún se esfuerzan por encontrar: la satisfacción de sus más grandes deseos.

Gray confirma la tesis, sin reparos, de que los gatos no utilizan la filosofía ni podrían filosofar porque para ello hace falta una pregunta rectora que cuestione un hecho o ponga en duda lo que uno hace. Las actitudes de los gatos, sin embargo, tienen aún mucho que enseñar a la humanidad. Schopenhauer y Montaigne, quienes han reconocido abiertamente que se puede aprender algo de los gatos en materia filosófica, son los ejemplos más emblemáticos de dicha enseñanza. El autor, siguiendo a Montaigne, señala que el camino que debemos seguir para aprender algo de los animales no vendría de la persuasión argumentativa, sino del “relato” (p. 13), en otras palabras, de aquellas historias en las que los protagonistas son los felinos; el lector, de este modo, encontrará la enternecedora historia del gato Mèo. Los amantes de los felinos se sentirán identificados con esta sección en la que Gray explica por qué los seres humanos sienten un fuerte aprecio hacia estos animales.

En el segundo capítulo, “Por qué a los gatos no les cuesta ser felices”, Gray discute uno de los asuntos esenciales de la filosofía: la felicidad, que es considerada aquí como un “estado artificial” (p. 26). El deseo por la felicidad es difícil de satisfacer. Los hombres intentan satisfacerlo en la filosofía y en las terapias psicológicas. En esta línea, el autor explica las diferencias entre las perspectivas de las personas y las de los gatos bajo el tópico de la felicidad. Los hombres, si “buscan” la felicidad, es lógico que lo hagan porque no la tienen. Los felinos no llevan a cabo ninguna búsqueda, pues su estado natural les produce una especie de felicidad.

En la historia de la filosofía ha existido una gama variada de argumentos filosóficos que hablaron de la felicidad. Distintas biografías señalan que los hombres se retiran de su entorno, de su mundo, en busca de lugares o espacios externos para encontrar una espiritualidad. Esto no sucede en la vida de los gatos, ya que en cada época o lugar geográfico donde ellos se encontraron han mantenido cierta fama de

poseer felicidad. El texto desarrolla una síntesis partiendo desde la Antigüedad: describe las virtudes y las limitaciones del epicureísmo, “la pobreza espiritual de la vida que propugna” (p. 28), deteniéndose después en las figuras de Marco Aurelio y Séneca. Su crítica, a fin de cuentas, está dirigida a la ataraxia, una “falsa ilusión” (p. 30). Pascal y Montaigne habrían mencionado la importancia de la diversión, y el autor explica que tanto la diversión de los humanos y la de los gatos es opuesta. Sin embargo, bajo el telón de la diversión se encuentra algo escondido: el hombre tiene la necesidad profunda de distraerse, pues con dicha diversión solo pretende no pensar en el miedo que la muerte le produce. Los gatos, a diferencia de los hombres, no planifican la vida, sino que la viven espontáneamente.

Según una opinión generalizada, los gatos no obedecen reglas de conducta ni se subsumen a leyes; en una palabra, son “amorales” (p. 42). Para el autor, empero, que los animales no sigan patrones éticos, al igual que muchos humanos, puede no ser tan cierto. Esto ya fue escrito por Aristóteles, quien, como en el caso de los delfines, explica la forma en que “amamantan a sus crías, se comunican entre sí y cooperan para atrapar los peces” (p. 44). Ideas parecidas se encuentran en el pensamiento oriental, como en Lao Tse y Chuang Tse. Gray realiza otra breve síntesis sobre varios estudios de ética en la filosofía: se detiene en la ética de Spinoza, luego menciona a Nietzsche (sobre todo el apartado de la voluntad de poder) y a Hobbes. Tras ese breve recuento se menciona una virtud de los humanos: la empatía, algo que los gatos no pueden desarrollar a raíz de su naturaleza, especialmente desaprobadora. Con bastante frecuencia se muestran hostiles o incluso crueles; sin embargo, dicha “crueldad” es realmente negativa cuando va acompañada de un deleite por el dolor ajeno; en el caso de los gatos, no tienen o sienten ese deseo de maldad: “Cuando los gatos juegan con un ratón tras cazarlo, no se están divirtiendo con el sufrimiento de ese animal” (p. 54). En muchos actos malvados de los hombres está de por medio una imagen, otro “yo”, al que vemos desaparecer cuando se comete el delito, un espejo que el hombre se idea y persigue. El autor menciona la “prueba del espejo”, de la que los gatos nuevamente han salido victoriosos por no mostrar pruebas de autoconciencia. Por ello, la ética felina es un “egoísmo sin ego” (p. 58): los felinos tienen un respeto por sí mismos tan poderoso que no se reduce a que sigan su propio reflejo a fin de ennoblecerlo. En este apartado, titulado “Ética felina”, el autor problematiza interesantes cuestiones éticas y desenmascara varios

presupuestos e ideas de las personas que se dicen morales. Por su parte, Aristóteles enfatizó que la vida buena se hace efectiva para unos pocos y solo según la forma en que cada uno se esfuerza por realizarlo.

El siguiente capítulo discute la diferencia entre el amor humano y el amor felino. Hay una diferencia entre el amor de los seres humanos y el amor entre una persona y un animal. Gray, siguiendo su idea de que los relatos son la vía para aprender de los gatos, analiza varias narraciones. Los amantes de los gatos se sentirán emocionados al leer los textos de Sidonie-Gabrielle Colette, las notas de Patricia Highsmith, Junichiro Tanizaki y Mary Gaitskill, en los que encontrarán enternecedoras historias de lo que los humanos pueden llegar a hacer cuando sienten amor hacia los gatos. Este capítulo pretende enfatizar que, si se trata de analizar la intención “pura” del amor, los gatos llevan la ventaja porque no poseen ese afecto confuso y caótico que nace en las relaciones sentimentales humanas. El autor señala las diferencias que existen entre el significado del amor en los gatos y en los hombres. Dos características merecen señalarse: por un lado, la relación entre ambos muestra que incluso los gatos pueden llegar a querer a los humanos, pero sin que por ello exista una obligación de devolver lo que reciben; por otro, los felinos no aman, si lo hacen, para distraerse de la soledad, el aburrimiento o la desesperanza, sino que aman cuando sienten un impulso que los guía y, sobre todo, cuando disfrutan de la compañía.

En el capítulo cinco, titulado “El tiempo, la muerte y el alma felina”, encontramos la experiencia que sintió el filósofo Nikolái Berdiáev tras perder a su gato. Se trata de una experiencia entre la pérdida de un ser y el deseo de querer tenerlo para siempre. El autor explica que la vida de Berdiáev, marcada por una penuria casi interminable, influyó en que este valorara la vida y comprendiera el sentido de la muerte. Fruto de ello, los temas de reflexión de Berdiáev se centraron en el “tiempo, la muerte y la eternidad” (p. 80). Esta historia enfatiza el hecho de que, en las etapas complicadas, incluso críticas, del protagonista hubo la cercanía de un gato; gracias a que dicha compañía no se despegó de él en su enfermedad, Berdiáev pudo entender mejor el valor de vivir. Con este análisis Gray confirma el postulado de que a los gatos no les hace falta un elemento que dé continuidad a su vida tras la muerte. Sin embargo, los felinos “saben cuándo su vida está llegando a su fin” (p. 67). Al respecto, el fragmento de un texto de Lessing podrá conmovir hasta al indiferente más agazapado del amor hacia los gatos. Por otro lado, la cuestión del miedo a la muerte podría entenderse como el deseo de

prolongar la civilización. El autor se pregunta si los gatos pueden tener también ese deseo de evitar vivir o no haber querido hacerlo, y describe la deificación hecha de ellos por los mismos hombres. Esto se entiende de forma sencilla: los hombres, alejados de su naturaleza, se sorprenden cuando encuentran a quienes no lo están. En el mundo egipcio nació la veneración hacia los gatos: de compañeros de casa pasaron a ser un puente entre los dioses y los humanos, y también protectores divinos.

El último capítulo, dedicado a “Los gatos y el sentido de la vida”, es una respuesta a la falaz argumentación de que los felinos tienen un deseo de hallar un sentido a la vida; para ellos, vivir es ya el reflejo de su “sentido”. Aquí se conecta un interesante tema sobre la naturaleza gatuna y la humana. Gray analiza los pormenores de si existe o no una naturaleza humana o si tal argumentación frenaría la misma libertad. El autor es de la opinión de que sí existe una naturaleza humana y se apoya en la idea de una “vida buena” (p. 93). Los gatos, entre otras cosas, pueden enseñar a la humanidad a quitar el peso que los hombres, de forma obstinada, se han encargado de colmar a la misma vida. La posibilidad de aprender de ellos iría orientada a no perder el horizonte, lo valioso de la humanidad; una actitud así enfatiza el presente, el cual se encuentra reiteradas veces distorsionado por preocupaciones o interpretaciones que solo agudizan la existencia. Este apartado termina con diez pistas sobre cómo vivir, es decir, recomendaciones que los gatos, si hablaran, darían a los hombres; pero, en el fondo, son reglas que el autor, bajo una supuesta mirada gatuna, pretende aconsejar.

El trabajo de Gray es un valioso texto entremezclado de un cariñoso espíritu de ironía y simpatía. Invita al lector a reflexionar gracias a la vida gatuna, pero no se reduce a ello, pues el texto procura enfatizar elementos de relevancia filosófica: la vida, la muerte, el sentido de la vida, la soledad. La ambición de Gray también se orienta a reflexiones sobre la animalidad a escala mayor: lo que los gatos pueden enseñarnos no es la última palabra, sino un estímulo para respetar los derechos de los propios animales. Sin embargo, y hay que decirlo con mucho respeto, varias reflexiones sobre los animales tienen un aspecto marginal en el libro y dan la impresión de que, más que un texto sobre filosofía o psicología felina, se trata de un escrito filosófico que tímidamente los toma en cuenta. Uno echa de menos un análisis agudo y más contemplativo sobre los gatos. Tomar en cuenta otros elementos habría dado más luces para comprenderlos: el bello gesto que tienen al dejar animales que han cazado cerca de la cama de los seres humanos,

el hecho de ronronear para explicar qué significa, las posiciones de sus patitas al dormir, o incluso expresiones que son usuales en ellos. Una mirada pausada hubiera ofrecido medulares aportaciones. Por otro lado, el texto tampoco ofrece pautas a cuestiones prácticas, como el trato que los gatos se merecen en el marco de políticas de cuidado. Si bien no sienten interés por los dilemas éticos, ellos y otros animales merecen que el mundo los cuide y proteja. Pero estas apreciaciones obedecen a una perspectiva meta-interpretativa de los límites del trabajo y no quitan valor y calidad al propio texto. Quien tenga, en definitiva, un cariño y sienta pasión por los felinos debe adentrarse a la lectura de este libro.

*Mónica Niño-Sarmiento*  
*Universidad Santo Tomás*  
*monica.nino@usantoto.edu.co*

*Osman Choque-Aliaga*  
*Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*  
*osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de*

Janos, D. (2020). *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. De Gruyter. 762 pp.

Avicena (m. 1037) es el filósofo más representativo de la tradición islámica clásica. Sus contribuciones a la lógica, la física, la metafísica, la psicología racional y la medicina son invaluable. Su importancia es tal, que varios historiadores de la filosofía han distinguido entre un periodo pre-aviceniano y uno post-aviceniano. En el primer periodo destacan sobre todo al-Kindī (m. *circa* 870), el primer filósofo de los árabes, y al-Fārābī (m. 950), conocido como el “segundo maestro” (el primero era Aristóteles). A pesar de la fuerte influencia de este último en la filosofía de Avicena, es cierto que a partir de esta hay un parteaguas: las ideas de Avicena impactan notablemente en el ambiente intelectual islámico. Por ello, el lugar de este filósofo en la historia de la filosofía islámica es tal vez equiparable al de Kant o al de Hegel en la filosofía europea. Avicena adaptó y transformó varias nociones filosóficas provenientes de la filosofía aristotélica y del neoplatonismo, integrándolas al pensamiento islámico. De este modo, se volvió un punto de referencia entre los pensadores musulmanes que le sucedieron.

Avicena escribió varias obras y tratados en donde elabora planteamientos filosóficos sumamente complejos y originales, entre los que destaca su modo de entender la metafísica como una ontoteología. Su obra más conocida, *La curación (al-Shifāʾ)*, es un trabajo monumental dividido en tres grandes secciones, la primera destinada a la lógica, la segunda a la filosofía teórica y la última a la filosofía práctica. Divide la filosofía teórica, a su vez, en tres apartados, el primero dedicado a la física, el segundo a las matemáticas y el último a la metafísica (*ilāhiyyāt*) o filosofía primera. Es en este último apartado en donde se encuentra su ontoteología: si bien Avicena enfatiza que el objeto propio de la metafísica es el estudio del ser en cuanto ser, no por ello deja de lado el tema de la existencia de Dios. En la *Metafísica* de la *Shifāʾ* encontramos una serie de conceptos fundamentales en el desarrollo de la metafísica: “cosa” (*shayʾ*), “esencia” o quiddidad (*māhiyya*), “existencia” (*wuyūd*), “ser necesario” (*wāyib al-wuyūd*), “seres posibles” (*mumkin al-wuyūd*), entre otros. No es extraño encontrar la misma terminología en filósofos europeos tanto medievales como modernos.

En el contexto islámico, la filosofía de Avicena resultó en varios casos inquietante para algunos *mutakallimūn* o teólogos. Es bien sabido que, en su conocido tratado *La incoherencia de los filósofos*, al-Ghazālī



se dedicó a mostrar las supuestas inconsistencias de la filosofía de Avicena y también de al-Fārābī. No obstante, a pesar de su posición crítica, el propio al-Ghazālī utilizó algunas nociones metafísicas de Avicena para sus propios intereses. A pesar de que, en efecto, no fueron pocos los críticos de Avicena, el pensamiento filosófico e incluso parte del pensamiento teológico que le sucedió se construyó desde o contra Avicena. Vale por eso el símil con un filósofo como Hegel: a partir de la filosofía hegeliana, la mayor parte de la filosofía es hegeliana o anti-hegeliana. Para reconocer la influencia de Avicena basta con revisar, entre muchos otros pensadores del islam, la filosofía de Sohrawardi (m. 1191) o la de Mulla Sadrā (m. 1676). Pero, además, es bien sabido que la filosofía de Avicena impactó más allá de los confines del contexto intelectual islámico. A partir del siglo XII, algunas de sus obras fueron traducidas al latín. Gracias a ello, en especial sus conceptos metafísicos, así como su psicología racional, fueron asimilados y, en algunos casos, criticados por filósofos del Medioevo cristiano tan notables como Alberto Magno, Tomás de Aquino o Duns Scoto, por mencionar solo unos pocos.

La literatura académica dedicada en específico a la metafísica de Avicena es vasta. No obstante, la densidad de sus planteamientos sigue generando nuevas interpretaciones y diversas discusiones de suma importancia. El libro más reciente de Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, es un trabajo ambicioso y extraordinariamente sugerente que se suma a una conversación intensa y vivaz en la que ha participado una comunidad académica a la que debemos contribuciones invaluable. Me olvidaré seguramente de mencionar algunos nombres, pero en la entusiasta conversación destinada a ahondar en la metafísica de Avicena han participado, además, obviamente, del propio Janos, colegas como Amos Bertolacci, Rahim Acar, Olga Lizzini, Peter Adamson, Jon McGinnis, Dimitri Gutas, Stephen Menn, Marwan Rashed, Jules Janssens, Therese-Anne Druart, Robert Wisnovsky, Alexander Treiger, y muchos otros. En su libro, Janos revisa y discute prácticamente toda la literatura dedicada a interpretar la metafísica de Avicena. Además, a lo largo de más de setecientas páginas abre nuevas perspectivas, señala nuevos matices y propone nuevas alternativas para leer y releer a un filósofo de gran calado.

El estudio de Janos se centra, como lo indica el título, en la noción de *quiddidad* pura. Pero vayamos por partes. Un tema por demás conocido entre los estudiosos de Avicena y, de hecho, entre quienes se dedican a la metafísica en general, es la distinción entre esencia o *quiddidad*

(*māhiyyah*) y existencia (*wuyūd*), dos nociones distintas puesto que es posible pensar la esencia de algo sin considerar su existencia. Es el caso, sin embargo, que en todos los seres contingentes —sean pensados o no con existencia concreta—, la esencia y la existencia se aprehenden de manera conjunta. Como se sabe, la relación entre esencia y existencia planteada por Avicena derivó en varias discusiones lógicas, ontológicas, epistemológicas, e incluso teológicas. No ahondaré aquí en todas ellas. El problema, en términos generales, es que no es del todo claro si la distinción entre esencia y existencia es una distinción real, es decir, ontológica, o si se trata de una distinción meramente conceptual. Si la distinción es real, debemos preguntarnos, tal como lo hace Janos, cuál sería el estatuto ontológico de la esencia pura. El objetivo de este libro es precisamente ese: aclarar lo que entiende Avicena por esencia o *quiddidad* pura, un problema, por cierto, escasamente atendido entre los estudiosos de Avicena.

Janos sostiene que la noción de “*quiddidad* pura” es central a todo el sistema filosófico de Avicena y que, de hecho, no es posible entenderlo si no se aclara dicha noción. Varias de las tensiones y dificultades detectadas por los intérpretes de Avicena podrían resolverse, según Janos, definiendo el estatuto ontológico de la esencia pura. Por ejemplo, los tipos de universales, la noción gnoseológica de “abstracción”, o una cuestión sumamente discutida (incluso entre los críticos contemporáneos de Avicena), a saber, si Dios conoce los particulares. Para encarar estos problemas, Janos propone una reformulación de la relación entre esencia y existencia. Con ese fin, revisa de manera “drástica” el marco conceptual que se ha utilizado en la literatura especializada para tratar con esas dos nociones. La originalidad de su planteamiento radica en la reinterpretación de la relación entre esencia y existencia desde la noción de “modulación” (*tashkik*). Esta noción, que se introduce desde el capítulo primero, es crucial para comprender el resto del libro.

Es difícil en poco espacio hacer justicia a un análisis tan exhaustivo y erudito como el de Janos. A riesgo de simplificar la cantidad de matices y precisiones con los que uno se encuentra, trataré de delinear la tesis central del libro. Varios intérpretes de Avicena han intentado elucidar si la noción de “existencia” (*wuyūd*), tal como la entiende Avicena, es unívoca, equívoca, ambigua, análoga o modulada. Ya decía, en el párrafo anterior, que Janos sostendrá que es una noción modulada. A este respecto no es del todo original, pues él mismo admite que Harry A. Wolfson (1938), Alexander Treiger (2012) y Robert Wisnovsky (2018)

ya lo habían hecho notar. La diferencia es que Janos sostiene que no solo la noción de “existencia”, sino que la mayoría de las nociones filosóficas más importantes utilizadas por Avicena (“unicidad”, “prioridad”, “necesidad”, “forma”, “materia”, “privación”, “universalidad”), son igualmente moduladas o “se dicen por” modulación (*bi al-tashjik*).

Janos explica que el análisis de *wuyūd* como término modulado (*ism mushakkik*) permite comprender de mejor manera la relación entre esencia y existencia. Al ser una noción modulada, la noción de “existencia” se vuelve más flexible, más adaptable, y abre la posibilidad de aclarar los diversos términos utilizados por Avicena para designar la existencia mental de algunas entidades. Cuando Avicena dice que algo solo “existe” en el intelecto, en la mente, en la estimativa o en el alma, suele entenderse que su existencia no es “real”. No obstante, en realidad no deja de ser ambiguo el modo en que “existe” algo que al parecer solamente es pensado. Y es lo mismo, como va mostrando Janos, lo que sucede con la *quiddidad* pura. ¿Es esta real o solo mental? Los capítulos segundo y tercero argumentan de manera fina y detallada que precisamente la *quiddidad* pura tiene un “modo de existencia especial”.

El capítulo segundo se enfoca en mostrar que la *quiddidad* pura puede ser aprehendida por la mente humana e incluso puede decirse que “existe” en la mente humana. No obstante, Janos sostiene que debe distinguirse entre la *quiddidad* en sí misma y la *quiddidad* universal. Aunque ambos tipos de *quiddidad* se conciben a través de la mente, su estatuto ontológico es distinto. En otras palabras, la *quiddidad* pura es distinta de las formas universales, aunque al mismo tiempo aquella es constitutiva de los universales y lógicamente anterior. La distinción entre *quiddidad* pura y formas universales se torna más clara en el capítulo tercero, cuando Janos argumenta que la *quiddidad* en sí misma subyace no solo en aquellas cosas que existen en la mente, sino también en las cosas individuales y concretas. De este modo, Janos explica que parecería que Avicena asume, por un lado, una postura que podría parecerse a un realismo duro, como el platónico (en el que las esencias puras tienen, en efecto, una existencia real), y, por otro lado, una posición que podría denominarse “conceptualista” (según la cual las esencias puras existen solo en la mente). No obstante, Janos identifica la postura de Avicena con un “realismo moderado”. Argumenta enseguida que, para sostener esa postura, Avicena se vale de un modelo que Janos denomina *māhiyyah-lawāzim* (“*quiddidad-concomitantes*”), a partir del cual se distingue constantemente entre la *quiddidad* pura y los concomitantes externos y los

atributos. Dicho de manera sumamente simplificada: la *quiddidad* pura existe en sí misma en los existentes concretos; pero, por otra parte, el intelecto puede abstraerla y, una vez abstraída, la mente la utiliza para la elaboración del universal. En resumen, Avicena distingue, como bien lo expone Janos, entre la *quiddidad* que puede entenderse como algo mental y como algo extramental que inhiere en los existentes concretos y, como tal, puede apprehenderse a través de las facultades cognitivas.

Al elucidar esta intrincada concepción de “*quiddidad* pura”, Janos señala la presencia de dos tradiciones ontológicas que se encuentran detrás de la metafísica de Avicena y con las que discute de manera dialéctica: por un lado, la “ontología” de la Antigüedad tardía, en particular el debate acerca de los universales y, en buena medida, la manera en que los neoplatónicos, en especial Porfirio, discuten esa cuestión; por otra parte, la influencia del *kalām* Mu‘tazilí de la rama Bahshamita y su debate alrededor del estatuto ontológico de la cosa (*shay’*), así como la noción de “estados” (*aḥwāl*). Estos referentes sirven para mostrar que, por una parte, Avicena no admite la existencia de la *quiddidad* separada de la concreto, como se sostendría en un modelo platónico, pero, por otra parte, tampoco acepta la teoría de los atributos de los Mu‘tazilíes Bahshamitas, según la cual la *quiddidad* sería un estado intermedio entre la existencia y la inexistencia.

Janos muestra que, en diálogo con esas dos posibilidades, Avicena asigna a las *quiddidades* puras un “modo especial de existencia” caracterizado por su simplicidad, su carácter irreductible y su prioridad. Puede decirse que las *quiddidades* puras existen tanto en la mente como en los seres contingentes que constituyen el mundo externo. La *quiddidad* pura existe en la mente como un inteligible en sí mismo y, como tal, es parte —e incluso principio ontológico— del universal; en el caso de los seres contingentes, la *quiddidad* pura es también principio ontológico, pero es inherente al compuesto y no existe separada de este. En ambos casos es una constante epistémica y ontológica que se encuentra siempre en todos los seres compuestos, independientemente de que su existencia sea mental o extramental.

El quinto y último capítulo explora en detalle la relación entre el conocimiento divino, la causalidad divina y la *quiddidad* en sí misma. En concreto, Janos discute si Avicena también localiza las *quiddidades* puras en la mente de Dios y en la de los intelectos separados. En caso de que algún lector esté menos familiarizado con la filosofía de Avicena, recordemos que su modelo cosmológico es emanacionista y contempla la

existencia de una Primera Causa (Dios) de la que emanan diez intelectos separados. El planteamiento de Janos es sumamente interesante puesto que desafía la interpretación más extendida de Avicena, según la cual, como sostiene el propio filósofo persa, Dios conoce los universales (*al-Kulliyāt*). Si Dios conoce también las *quiddidades* puras, evidentemente no lo hace del mismo modo en que lo hacemos los seres humanos. Lo más polémico de este capítulo es que Janos no solo sostiene que Dios conoce las *quiddidades* puras, sino que, además, en sintonía con Marwan Rashed (2004), defiende que estas —y no los universales— son lo que Dios en realidad conoce. Por supuesto, para sostener una tesis como la anterior recurre a varios pasajes que apuntan en esa dirección y que Janos analiza con sumo cuidado. No es posible extenderme aquí en las diversas cuestiones relacionadas con el conocimiento divino sobre las que Janos tiene que ahondar para proponer esta nueva interpretación de Avicena. Puedo advertir, sin embargo, que aporta evidencia y buenas razones para concluir que tanto Dios como los intelectos separados conocen, en efecto, las *quiddidades* puras.

El libro de Janos pone sobre la mesa gran cantidad de sutilezas interpretativas alrededor de la metafísica de Avicena. Estamos, sin duda, ante un libro que es ya una referencia importante en la literatura especializada. Es un trabajo denso, pero Janos ha hecho un esfuerzo admirable por guiar al lector a través de recapitulaciones muy oportunas y conclusiones puntuales al final de cada capítulo. Sin lugar a duda, el trabajo de Janos es una valiosa contribución a partir de la cual se suscitarán importantes debates y otras interpretaciones innovadoras de la filosofía de Avicena.

## Referencias

- Rashed, M. (2004). Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants. En V. Celluprica, C. D'Ancona y R. Chiaradonna (eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. (pp. 107-171). Bibliopolis.
- Treiger, A. (2012). Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taškīk al-wuġūd*), and its Greek and Arabic Sources. En F. Opwis y D. Resiman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. (pp. 327-363). Brill.
- Wisnovsky, R. (2018). On the Emergence of Maragha Avicennism. *Oriens* 46, (3/4), 263-331.

Wolfson, H.A. (1938). The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides. *Harvard Theological Review*, 31, 151-173.

*Luis Xavier López-Farjeat*  
*Universidad Panamericana, campus Ciudad de México*  
*llopez@up.edu.mx*



## SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any



internal reference that might help to identify its author. 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](mailto: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](mailto: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.