

# TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

MAYO-AGOSTO 2023 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Acertijos, educación y filosofía en el tratado *Sobre los acertijos* de Clearco de Solos

Mariana Gardella

Can We Identify the Theorem in *Metaphysics* 9, 1051a24-27 with Euclid's Proposition 32? Geometric Deductions for the Discovery of Mathematical Knowledge

Francisco Miguel Ortiz Delgado

Memoria y anacronismo como productividad política. Algunas reflexiones en torno a Baruch Spinoza

Gonzalo Ricci Cernadas

Identidad y *performance*: revisión crítica de la teoría de género de Butler desde Leibniz

Roberto Casales García

Génesis y evolución del concepto de "fantasía" en la fenomenología de Husserl

Azul Tamina Katz

Terror y excepción. El enemigo interior en la fenomenología de la guerra (civil) moderna: de Beccaria a Benjamin

Adolfo León González

El reino mesiánico y el enano jorobado. Glosa del primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*

Juan Cruz Aponiuk

Moda, novedad y utopía. Sobre la concepción dialéctica de la moda en Walter Benjamin

Paloma Martínez Matías

La afirmación de la libertad y la necesidad de lo inevitable en el dinamismo de la acción.

Análisis de la polaridad entre libertad y necesidad en *L'action* (1893), de Maurice Blondel

David Pignalitti

Revolución y reducción en Merleau-Ponty

José Duarte Penayo

Pueblo supranacional y pueblo del ser: encuentros y desencuentros políticos en las filosofías de Jaspers y Heidegger

Daniel Michelow Briones

La relación ontológica. El ser según Maurice Nédoncelle

Pedro A. Benítez

Estética más allá del antropocentrismo: la perspectiva evolutiva como punto de encuentro entre análisis ético y estético en la filosofía de Jean-Marie Schaeffer

E. Joaquín Suárez-Ruiz

La modernidad del racismo contrastada con el pensamiento español del siglo XVI

Jorge Polo Blanco

Repensar la justicia global más allá del capitalismo

Juan Sebastián García-Acevedo

RESEÑAS

66

# TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
México 2023

*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 33, número 66, mayo-agosto, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx); [topicosajs@up.edu.mx](mailto:topicosajs@up.edu.mx). Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 31 de abril de 2023 con un tiraje de 250 ejemplares.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

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

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

*Tópicos, Revista de Filosofía*

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

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

© 2023 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

- Acertijos, educación y filosofía en el tratado *Sobre los acertijos* de Clearco de Solos  
(Riddles, Education, and Philosophy in Clearchus of Soli's *On Riddles*)** 11  
*Mariana Gardella*
- Can We Identify the Theorem in *Metaphysics* 9, 1051a24-27 with Euclid's Proposition 32? Geometric Deductions for the Discovery of Mathematical Knowledge  
(¿Podemos identificar el teorema de *Metafísica* 9, 1051a24-27 con la proposición 32 de Euclides? Deducciones geométricas para el descubrimiento de conocimientos matemáticos)** 41  
*Francisco Miguel Ortiz Delgado*
- Memoria y anacronismo como productividad política. Algunas reflexiones en torno a Baruch Spinoza  
(Memory and Anachronism as Political Productivity. Some Reflections on Baruch Spinoza)** 67  
*Gonzalo Ricci Cernadas*
- Identidad y *performance*: revisión crítica de la teoría de género de Butler desde Leibniz  
(Identity and Performance: A Critical Review of Butler's Theory of Gender through Leibniz)** 97  
*Roberto Casales García*
- Génesis y evolución del concepto de "fantasía" en la fenomenología de Husserl  
(Genesis and Evolution of the Concept of Phantasy in Husserl's Phenomenology)** 119  
*Azul Tamina Katz*
- Terror y excepción. El enemigo interior en la fenomenología de la guerra (civil) moderna: de Beccaria a Benjamin**

- (Terror and Exception. The Inner Enemy in the Phenomenology of Modern (Civil) War: From Beccaria to Benjamin)** 153  
*Adolfo León González*
- El reino mesiánico y el enano jorobado. Glosa del primer fragmento de *Sobre el concepto de historia* (The Messianic Kingdom and the Hunchbacked Dwarf: A Commentary of the First Fragment of *On the Concept of History*)** 187  
*Juan Cruz Aponiuk*
- Moda, novedad y utopía. Sobre la concepción dialéctica de la moda en Walter Benjamin (Fashion, Novelty, and Utopia: On Walter Benjamin's Dialectical Conception of Fashion)** 229  
*Paloma Martínez Matías*
- La afirmación de la libertad y la necesidad de lo inevitable en el dinamismo de la acción. Análisis de la polaridad entre libertad y necesidad en *L'action* (1893), de Maurice Blondel (The Affirmation of Freedom and the Necessity of the Inevitable in the Dynamism of Action: An Analysis of the Polarity Between Freedom and Necessity in Maurice Blondel's *L'action* (1893))** 265  
*David Pignalitti*
- Revolución y reducción en Merleau-Ponty (Revolution and Reduction in Merleau-Ponty)** 301  
*José Duarte Penayo*
- Pueblo supranacional y pueblo del ser: encuentros y desencuentros políticos en las filosofías de Jaspers y Heidegger (Supranational People and People of Being: Political Encounters and Disagreements in the Philosophies of Jaspers and Heidegger)** 333  
*Daniel Michelow Briones*

**La relación ontológica. El ser según Maurice Nédoncelle  
(Ontological Relation: Being According to Maurice  
Nédoncelle)** 357

*Pedro A. Benítez*

**Estética más allá del antropocentrismo: la perspectiva  
evolutiva como punto de encuentro entre análisis ético  
y estético en la filosofía de Jean-Marie Schaeffer  
(Aesthetics Beyond Anthropocentrism: The Evolutionary  
Perspective as a Meeting Point Between Ethical and  
Aesthetic Analysis in the Philosophy of  
Jean-Marie Schaeffer)** 393

*E. Joaquín Suárez-Ruíz*

#### **Filosofía en el espacio público**

**La modernidad del racismo contrastada con el  
pensamiento español del siglo XVI  
(The Modernity of Racism Contrasted with Spanish  
Thought during the 16th Century)** 421

*Jorge Polo Blanco*

**Repensar la justicia global más allá del capitalismo  
(Rethinking Global Justice Beyond Capitalism)** 461

*Juan Sebastián García-Acevedo*

#### **Reseñas**

**Sommer, A. U. (2019). *Kommentar zu Nietzsches „Zur  
Genealogie der Moral“*. Historischer und kritischer  
Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken.  
Volumen 5.2. De Gruyter. 723 pp.** 501

*Osman Choque-Aliaga*

**De Cruz, H. (ed.). (2022). *Philosophy Illustrated:  
Forty-Two Thought Experiments to Broaden Your  
Mind*. Oxford University Press. 196 pp.** 511

*Emilio Méndez Pinto*



**Véliz, C. (2022). *Privacidad es poder*. A. Santos  
Mosquera (trad.). Debate. 299 pp.**  
*Alberto Domínguez Horner*

519

## **Artículos**



<http://doi.org/10.21555/top.v660.2143>

## Riddles, Education, and Philosophy in Clearchus of Soli's *On Riddles*

### Acertijos, educación y filosofía en el tratado *Sobre los acertijos* de Clearco de Solos

Mariana Gardella  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
mgardellah@uba.ar  
<https://orcid.org/0000-0002-9622-4644>

Recibido: 11 - 02 - 2021.  
Aceptado: 12 - 04 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

The aim of this paper is to examine the relationship between riddles, education, and philosophy that Clearchus of Soli proposes in fr. 63W. I begin by analyzing the definition of “riddle” given in fr. 86W. I will argue in favor of the following claims: (1) a riddle (*grîphos*) is different from an enigma (*ainigma*); (2) a riddle is similar, in a certain way, to a dialectical problem; (3) there is a relationship between riddle and aporia. Then, taking the examples of riddles transmitted in the fragments of the treatise *On Riddles* into account, I will try to explain what the exact relationship between riddle, education, and philosophy could be.

*Keywords:* Clearchus of Soli; riddle; education; philosophy.

### Resumen

El objetivo de este artículo es examinar la relación entre los acertijos, la educación y la filosofía que propone Clearco de Solos en el fr. 63W. En primer lugar, analizaré la definición de “acertijo” del fr. 86W y ofreceré argumentos para probar las siguientes afirmaciones: (1) existe una diferencia entre el acertijo (*grîphos*) y el enigma (*ainigma*); (2) el acertijo se asemeja, en cierto sentido, al problema dialéctico; (3) existe una relación entre el acertijo y la aporía. En segundo lugar, tomando en consideración los ejemplos de acertijos transmitidos en los fragmentos del tratado *Sobre los acertijos*, explicaré cuál podría ser la relación que los acertijos tienen con la filosofía y la educación.

*Palabras clave:* Clearco de Solos; acertijo; educación; filosofía.

## Introducción

Entre los títulos de las obras adjudicadas al filósofo peripatético Clearco de Solos (c. 340-270 a. e. c.) figura el Περὶ γορίφων (*Sobre los acertijos*).<sup>1</sup> Su importancia radica en haber sido el primer tratado de la Antigüedad (y quizás también el único) dedicado íntegramente al estudio de los acertijos.<sup>2</sup> Lamentablemente, de los libros del *Sobre los acertijos*, solo conservamos catorce fragmentos que nos permiten conocer parcialmente el contenido de la obra.<sup>3</sup> Diez de estos fragmentos son transmitidos en el *Banquete de los sabios* de Ateneo de Náucratis, que es la principal fuente para reconstruir el tratado de Clearco.<sup>4</sup> A su vez,

---

<sup>1</sup> Cito los fragmentos de Clearco siguiendo la numeración de Wehrli (1948) (= W), cuya edición he tomado como referencia. En la primera aparición, agrego entre paréntesis la numeración equivalente de la edición de Taifacos (2008) (= T) y la fuente de donde se extrae el fragmento. Las traducciones de fuentes antiguas son de mi autoría. A lo largo de este trabajo, traduzco γορίφος como “acertijo” y αἰνίγμα como “enigma”. Sobre el sentido de ambos términos, cfr. *infra*, sección 1.1.

<sup>2</sup> Cfr. Wehrli (1948, pp. 74-75) y Schneider (1994, p. 419). Sobre Clearco, cfr. Baltussen (2016, p. 13). Sobre los enigmas en la antigua Grecia, se puede consultar las obras clásicas de Schultz (1909-1912) y Ohlert (1912), y los estudios más recientes de Pucci (1996), Berra (2008) y Beta (2016).

<sup>3</sup> Que el *Sobre los acertijos* fue una obra compuesta por más de un libro se desprende de los fragmentos en los que se hace referencia al primer libro del tratado: “Clearco, discípulo de Aristóteles, nativo de Solos, en el primer libro del *Sobre los acertijos* [ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ γορίφων] —recuerdo el texto porque me resultaba muy agradable— ha dicho de alguna forma lo siguiente” (fr. 91aW; 103-112T = Ath. 7.275b-276a) y “Clearco, en el primer libro del *Sobre los acertijos* [ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ γορίφων], dice que Simónides de Zacinto recitaba los versos de Arquíloco, sentado en una silla sobre el escenario” (fr. 92W; 104T = Ath. 14.620c).

<sup>4</sup> Es probable que Ateneo tuviera ante sus ojos una copia completa o un resumen del *Sobre los acertijos*, ya que no parafrasea las ideas de Clearco, sino que transcribe citas textuales e identifica con precisión el nombre del autor y la obra de donde las ha extraído. Sobre el modo de citar de Ateneo, cfr. Arnott (2000, pp. 41-42) y Paulas (2012, pp. 408-410). Jacob (2000, pp. 87-89) sugiere que Ateneo podría haber consultado el *Sobre los acertijos* en la biblioteca de Larenio o de Cinulco, quien afirma tener una copia: “Si desconfías, compañero, como tengo una copia del libro, no me negaré a prestártela” (fr. 91aW).

de los diez fragmentos transmitidos por Ateneo, cinco corresponden al libro décimo del *Banquete*, que es, junto con el libro decimocuarto de la *Antología griega*, una de las fuentes más importantes para el estudio de los acertijos en la Antigüedad.

En el *Sobre los acertijos*, Clearco propone una definición de γοῖφος (“acertijo”), acompañada de un criterio de clasificación y algunos ejemplos. La definición de acertijo aparece en el fr. 86W:

Clearco de Solos lo define así: un acertijo es un problema entretenido que exige descubrir la solución a través de una investigación realizada por medio de la inteligencia, y que se propone con la intención de otorgar un premio o un castigo [ὁ μὲν Σολεὺς Κλέαρχος οὕτως ὀρίζειται γοῖφος πρόβλημά ἐστι ἐπιπαιστικόν, προστακτικόν τοῦ διὰ ζητήσεως εὐρεῖν τῇ διανοίᾳ τὸ προβληθὲν τιμῆς ἢ ἐπιζημίου χάριν εἰρημένον] (fr. 86W; 101a-b, 102aT = Ath. 10.448c-e).<sup>5</sup>

En esta definición destacan tres características del acertijo: que es un problema entretenido, que la solución se descubre a través de una

---

<sup>5</sup> El fragmento continúa del siguiente modo: “En el *Sobre los acertijos*, el mismo Clearco dice que existen siete clases de acertijos. ‘A partir de la letra’ (ἐν γράμματι), por ejemplo, cuando tenemos que decir palabras que comienzan con alfa, como un nombre de pez o planta. Lo mismo ocurre cada vez que alguien solicita que los nombres tengan o no tengan alguna de las letras, como los acertijos llamados ‘asigmáticos’. De ahí que Píndaro también haya compuesto una oda contra la sigma como si esta fuera un acertijo que se propone en un poema lírico [ὄθεν καὶ Πίνδαρος πρὸς τὸ σ ἐποίησεν ᾠδὴν, οἴονεὶ γοῖφου τινὸς ἐν μελοποιίᾳ προβληθέντος]. Se dice que existen acertijos ‘a partir de la sílaba’ [ἐν συλλαβῇ], por ejemplo, cuando tenemos que decir cualquier verso que esté encabezado por *ba-*, como *basileús* [“rey”]; o que finalice en *-nax*, como Calianax; o que empiece con ‘león’, como Leónidas; o que por el contrario tengan esta sílaba al final, como Trasileón. Y ‘a partir del nombre’ [ἐν ὀνόματι], por ejemplo, cuando tenemos que decir nombres simples o compuestos de dos sílabas cuya forma se muestre elevada o baja; o nombres que no tengan relación con dioses, como Cleónimo, o que sí la tengan, como Dionisio —en este caso, pueden estar formados a partir del nombre de un dios o de muchos, como Hermafrodito—; o que comiencen por Zeus, como Diocles; o con Hermes, como Hermodoro; o que finalicen, si se puede, en *-nikos*. Quienes no hablan como se les ha pedido beben de la copa. Así lo definió Clearco”.

investigación realizada por medio de la inteligencia, y que hay una recompensa para quien encuentra la solución y un castigo para quien no lo logra. En opinión de Luz (2010, p. 140), la segunda característica se retoma y explica en el fr. 63W:

En Atenas, ¿qué castigo recibían quienes no resolvían el acertijo que se había propuesto, si es verdad que bebían una copa de vino mezclada con salmuera, como también ha dicho Clearco en su definición? En el primer libro del *Sobre los proverbios* escribe lo siguiente: la investigación de los acertijos no es ajena a la filosofía y a través de ellos los antiguos realizaban una demostración de su educación [τῶν γρίφων ἢ ζήτησις οὐκ ἄλλοτρία φιλοσοφίας ἐστί, καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν τῆς παιδείας ἀπόδειξιν ἐν τούτοις ἐποιοῦντο] (fr. 63, 84W; 77T = Ath. 10.457c-458a).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> El fragmento continúa del siguiente modo: “Mientras bebían, proponían acertijos, pero no como los que ahora se preguntan unos a otros qué posición sexual es la más placentera, cuál es el pescado más delicioso o el de estación, o cuál es mejor comer luego de la aparición de Arturo, las Pléyades o el Perro. A quienes vencían, les daban como premios besos que eran dignos de la aversión de quienes tienen una sensibilidad noble; para quienes eran derrotados, establecían como castigo beber vino puro, que tomaban con más placer que el de la copa de Higía. Este es precisamente el comportamiento propio de quien se ha ocupado de los escritos de Filenis y Arquéstrato, y se ha interesado por las llamadas *Gastrologías*. Pero aquellos preferían acertijos de este tipo: cuando el primero citaba un hexámetro o un yambo, cada uno respondía con el verso que venía luego; cuando alguien citaba la parte más importante de un poema, el resto respondía con un verso de un poeta diferente que expresara la misma opinión; o cada uno recitaba un yambo. Además, cada uno recitaba un verso de una cantidad determinada de sílabas o versos que siguieran la teoría de las letras y sílabas. De modo similar a lo que ya se ha dicho, decían el nombre de cada general que atacó Troya o de los generales troyanos; o alguien decía el nombre de una ciudad de Asia que empezara con determinada letra, el que seguía decía, en cambio, el nombre de una ciudad de Europa y el resto procedía de forma alternada, ya se trate de ciudades griegas o bárbaras, según lo ordenado. De modo que este juego, que no requiere poca reflexión, se ha transformado en un indicador de la educación de cada una de las personas del grupo [ὥστε τὴν παιδιὰν μὴ ἄσκειπτον οὔσαν μηνύματα γίνεσθαι τῆς ἐκάστου πρὸς παιδείαν



Al inicio de este fragmento, Ateneo recuerda la definición de acertijo del *Sobre los acertijos* y luego cita el *Περὶ παροιμιῶν* (*Sobre los proverbios*), un tratado donde Clearco establece una relación entre los acertijos, la filosofía y la educación.<sup>7</sup> Esta relación es relevante para el estudio de los acertijos porque permite atribuirles otro tipo de finalidad, además de la finalidad lúdica que ya poseen por ser juegos. Sin embargo, dado que la cita que transmite Ateneo en el fr. 63W es muy breve, no queda claro cuál es para Clearco la relación que los acertijos guardan con la filosofía y la educación. Al respecto, se han ofrecido dos interpretaciones. Por una parte, Wehrli defiende que los acertijos tienen una finalidad pedagógica y que, por esa razón, son útiles para la educación y la filosofía.<sup>8</sup> Esto explica, en su opinión, la diferencia entre los acertijos y las preguntas sobre temas eróticos o gastronómicos que se mencionan en el fr. 63W y que carecen de tal finalidad (1948, pp. 75-76). Por otra parte, Luz señala que, para Clearco, el pensamiento filosófico y la educación son la base del juego de los acertijos.<sup>9</sup> Si bien es posible comprender la relación entre los acertijos y la educación a través de los ejemplos que Ateneo cita del *Sobre los acertijos*, Luz reconoce que no se puede saber con certeza qué entiende Clearco por “filosofía” y cuál es la relación que los acertijos tienen con el pensamiento filosófico (2010, p. 141).

Aunque las observaciones de Wehrli y Luz sobre la relación entre los acertijos y la educación son, como mostraré en la sección 2, acertadas, ninguno de estos dos intérpretes logra explicar cuál podría ser el vínculo entre los acertijos y la filosofía que propone Clearco. En este artículo, me propongo tratar este problema. Para ello, intentaré mostrar que la relación entre los acertijos y la filosofía se puede comprender a la luz de la definición del acertijo como una especie de πρόβλημα (“problema”). Aunque la definición de γοῖφος de Clearco es diferente de la definición de αἶνιγμα (“enigma”) de Aristóteles, el concepto de “problema” utilizado por Clearco muestra un influjo aristotélico. Argumentaré que

---

οἰκειότητος]. Como premio, proponían una corona y un elogio, que por sobre todo endulzaban su recíproca amistad. Estas cosas ha dicho Clearco”.

<sup>7</sup> En este trabajo, no me ocuparé en detalle del *Sobre los proverbios*. Sobre este tratado, cfr. Dorandi (2006).

<sup>8</sup> Wehrli (1948, p. 75): “Das Ganze dient als παιδεία und φιλοσοφία (fr. 63) umfassenden erzieherischen Zwecken”.

<sup>9</sup> Luz (2010, p. 140): “Nach Klearchos sind also philosophisches Denken (bzw. Denkvermögen) und Bildung die Grundlage für das Spiel des γοῖφος”.

el acertijo se asemeja al problema dialéctico porque ambos son objeto de controversia. Al igual que el problema dialéctico, el acertijo genera una aporía que impulsa el desarrollo de una investigación. Esto no significa que el acertijo sea idéntico al problema dialéctico ni que la investigación para resolver los acertijos sea una investigación dialéctica. Lo que la definición de Clearco sugiere es que la resolución de acertijos tiene cierto aire de familia con el análisis de problemas dialécticos, ya que ayuda a ejercitar la inteligencia a través de la investigación de distintas soluciones. Ahora bien, no todos los acertijos citados por Clearco presentan la misma dificultad ni se resuelven de la misma manera. En este punto, es conveniente distinguir dos tipos de acertijos: los acertijos en sentido amplio y los acertijos en sentido estricto. Los primeros consisten en juegos con palabras y desafíos mentales que se resuelven gracias al conocimiento de las letras y la poesía tradicional. De acuerdo con el fr. 63W, estos acertijos sirven como una demostración de la educación que posee cada comensal. Los segundos, en cambio, son descripciones ambiguas que ocultan su verdadero referente. Estos acertijos (llamados γοῖφοι por Clearco, pero αἰνίγματα en otras fuentes) suscitan un mayor nivel de controversia y exigen un mayor esfuerzo para adivinar el verdadero referente de la descripción enigmática. La relación entre el acertijo y la filosofía se observa sobre todo en el caso de los acertijos en sentido estricto. Para resolverlos, usualmente se proponen diferentes respuestas que deben ser analizadas con vistas a determinar cuál es la correcta. Este tipo de actividad se parece, *mutatis mutandis*, al análisis de los argumentos contrapuestos que constituyen una aporía, análisis que es útil no solo para el ejercicio dialéctico, sino también para la filosofía, como afirma Aristóteles en *Top.* 1.2. Esta semejanza podría explicar la relación general que, a los ojos de Clearco, existe entre los acertijos y la filosofía.

Dividiré mi argumentación en dos grandes secciones. Por una parte, en la sección 1, examinaré la definición del fr. 86W, deteniéndome en los conceptos de “acertijo” y “problema”. En 1.1. exploraré la diferencia entre “acertijo” y “enigma” teniendo en cuenta la definición de “enigma” de Aristóteles, la distinción que se establece en el esolio a la *Compra de vidas* de Luciano de Samósata y los ejemplos de acertijos incluidos en el tratado de Clearco. En 1.2. analizaré la definición de problema dialéctico ofrecida por Aristóteles, señalaré las semejanzas que existen entre el problema dialéctico y el acertijo, y analizaré la relación entre el acertijo y la aporía. Por otra parte, en la sección 2, intentaré explicar la relación

que existe entre los acertijos, la educación y la filosofía. Para ello tendré en cuenta los ejemplos analizados en 1.1. y las definiciones de acertijo y problema analizadas en 1.1. y 1.2.

## 1. La definición de γῶϊφος de Clearco

### 1.1. Γῶϊφος

El primer aspecto relevante de la definición que ofrece Clearco en el fr. 86W es el concepto que se propone definir: γῶϊφος. Esta palabra designa la cesta de juntos utilizada para pescar. Por extensión, se aplica a cualquier dicho intrincado y oscuro, *e. g.* los acertijos que, al igual que las redes de pesca, atrapan a quienes no pueden resolverlos.<sup>10</sup> En los textos antiguos, también es frecuente la utilización del sustantivo αἴνιγμα.<sup>11</sup> Este se vincula etimológicamente con αἴνος, término que refiere a un discurso complejo cuyo sentido es difícil de comprender. A veces, αἴνος se emplea como sinónimo de αἴνιγμα, *e. g.* para referir al acertijo del eunuco en uno de los escolios a la *República* de Platón (fr. 95aW; 111bT = Schol. Pl. *Resp.* 5.479c).<sup>12</sup>

Aunque en algunas fuentes αἴνιγμα y γῶϊφος se utilizan de forma intercambiable como si fueran sinónimos (*e. g.* Plut., *Quaest. conv.*, 673a8-b1 y 717a4-9; Luc., *Pseudol.*, 32.8-10), son conceptos distintos que no siempre refieren al mismo tipo de enunciados; de ahí que sea necesario distinguirlos. Hay dos razones para sostener esta posición. Por una parte, las definiciones de enigma y acertijo son diferentes. Como se verá en la sección 1.2., Clearco define el acertijo como una especie de problema. Aristóteles, en cambio, asocia el enigma con la metáfora. En efecto, el enigma se caracteriza por referir a algo que es a través de una descripción metafórica que evoca un personaje, objeto o fenómeno

---

<sup>10</sup> Chantraine (1968, *s. v.* γῶϊφος). Cfr. LSJ (1996, *s. v.* γῶϊφος) y Luz (2010, p. 139). Es probablemente Aristófanes quien utiliza por primera vez el término γῶϊφος con la acepción de “acertijo”. Cfr. Ar. (*Vesp.*, 20).

<sup>11</sup> Αἴνιγμα es un término más antiguo que γῶϊφος, ya que aparece registrado en las tragedias de Esquilo. Cfr. Aesch. (*PV*, 610; *Ag.*, 1112 y 1183; *Cho.*, 887).

<sup>12</sup> Cfr. Chantraine (1968, *s. v.* αἴνιγμα). Αἴνος también se utiliza con la acepción de “relato” (Hom., *Od.*, 14.508), “elogio” (Hom., *Il.*, 23.652 y 795; *Od.*, 21.110), “fábula” (Hes., *Op.*, 202; Archil., fr. 174, 185 West) y “proverbio” (Eur., fr. 508 Kannicht).

en apariencia imposible o inexistente.<sup>13</sup> Usualmente, esta descripción presenta numerosas metáforas que dificultan la comprensión, de ahí que el exceso de metáforas sea considerado la fuente del enigma.<sup>14</sup> Los enigmas bien formulados son aquellos que se componen de metáforas adecuadas, *i. e.* metáforas que tienen su base en una analogía entre ítems que pertenecen a especies similares o a especies del mismo género.<sup>15</sup> Como ejemplo, Aristóteles cita el enigma de las ventosas: “Vi

---

<sup>13</sup> Arist. (*Poet.* 22.1458a26-27): “Esta es la forma del enigma: hacer combinaciones imposibles para referir a cosas que son [αἰνίγματα τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστὶ, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι]”. Vale aclarar que Aristóteles nunca emplea el término γοῖφος en su obra. Para un estudio de la definición aristotélica de enigma, cfr. Gardella (2022).

<sup>14</sup> Arist. (*Poet.* 22.1458a23-26): “Si alguien compusiera todas las expresiones poéticas de este modo [*scil.* utilizando solo nombres extraños], resultará un enigma o un barbarismo. En efecto, si la expresión poética se compone sólo de metáforas, resulta un enigma, si de nombres extranjeros, un barbarismo [ἀλλ’ ἂν τις ἅπαντα τοιαῦτα ποιήσῃ, ἢ αἰνίγμα ἐστὶ ἢ βαρβαρισμός]. Aristóteles define la metáfora como la transferencia del nombre propio (κύριον ὄνομα) de un ítem a otro ítem, al que este nombre se aplica de forma desplazada: “La metáfora es la transferencia de un nombre ajeno [ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά], ya sea del género a una especie, de la especie al género, de la especie a otra especie, o por analogía” (*Poet.*, 21.1457b6-9). La metáfora es un recurso para evitar la banalidad de la λέξις poética. Esta debe ser clara, pero sin caer en lugares comunes (*Poet.*, 22.1458a18, 31-34). La claridad se logra a través del empleo de los nombres propios (ἢ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων) y la solemnidad, a través de los nombres extraños (ἢ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένη). Entre los nombres llamados “extraños”, se incluyen los términos extranjeros o dialectales (γλωτταν), los términos alargados (ἐπέκτασιν) y las metáforas (*Poet.*, 22.1457a33-1458a25). Sobre la teoría aristotélica de la metáfora hay numerosos estudios, entre los que se destacan Most (1987), Laks (1994), Lloyd (1996, pp. 205-222), Moran (1996), Kirby (1997) y O’Rourke (2006).

<sup>15</sup> Sobre los enigmas bien formulados, cfr. Arist. (*Rh.*, 3.2.1405b2-4 y 11.1412a24-26). En *Poet.* (21.1457b16-19), se aclara que la analogía establece que *b* es a *a* como *d* es a *c*, de manera que es posible decir *b* en lugar de *d* y viceversa, *e. g.* dado que la copa de vino es a Dioniso lo que el escudo es a Ares, es posible llamar a la copa “escudo de Dioniso” y al escudo “copa de Ares”. Sobre las metáforas adecuadas, cfr. Arist. (*Rh.*, 3.2.1405a10-16 y 31-34; 3.2.1405b5-18; 3.11.1411b22-23). Aunque Aristóteles no define los enigmas mal formulados, de la caracterización de los enigmas bien formulados se deduce que aquellos serían enigmas hechos de metáforas inapropiadas. Estas son metáforas poco

a un hombre soldar con fuego bronce a otro hombre [ἄνδρ' εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἐπ' ἀνέροι κολλήσαντα]" (*Poet.*, 22.1458a29-30; *Rh.*, 3.2.1405b1).<sup>16</sup> Este conocido enigma refiere al igualmente conocido procedimiento médico que consiste en la aplicación de ventosas calientes sobre el cuerpo para aliviar la tensión muscular (Hippoc., *VM* 22). El enigma establece una analogía entre el trabajo de un soldador que por medio del fuego suelda bronce con el del médico que aplica ventosas calientes del mismo material sobre el cuerpo de sus pacientes. En la versión citada por Aristóteles, aparecen dos metáforas: las ventosas son llamadas "bronce" porque este era el material del que estaban hechas (metáfora basada en la aplicación del nombre del género a una de las especies) y se dice que el médico "suelta" porque, como Aristóteles reconoce en la *Retórica*, la práctica médica de la aplicación de las ventosas carece de nombre propio.<sup>17</sup> Dado que la soldadura de bronce realizada por el herrero y la aplicación de ventosas por parte del médico pertenecen al mismo género porque constituyen casos de πρόσθεσις ("aplicación"), la aplicación de ventosas puede recibir metafóricamente el nombre de κόλλησις ("soldadura") (metáfora basada en la aplicación del nombre de una especie a otra que pertenece al mismo género).

Por otra parte, dado que αἰνίγμα y γοῖφος no comparten la misma definición, no refieren al mismo tipo de enunciados, *i. e.* los enunciados considerados αἰνίγματα son distintos de los enunciados llamados γοῖφοι. La diferencia se establece en uno de los escolios a la *Compra de vidas* de Luciano de Samósata:

---

claras (ἀσαφεῖς) que vinculan ítems que "están lejos" (πρόρωθεν), *i. e.* que no pertenecen a especies similares o a especies del mismo género (*Rh.* 3.3.1406b8-9).

<sup>16</sup> Para otras versiones del enigma, cfr. Ath. (10.452b-c), Demetr. (*Eloc.*, 102), Siriano (*in Hermog. Id.*, 36.12-14) y Juan de Sicilia (*in Hermog. Id.*, 199.30-200.2; *Anth. Pal.*, 14.54). El enigma de las ventosas fue probablemente creado por Cleobulina de Lindos, una eximia compositora de acertijos (*Plut., Conv. sept. sap.*, 154b). Sobre Cleobulina y sus enigmas, cfr. Gardella (2021).

<sup>17</sup> Arist. (*Rh.*, 3.2.1405a34-1405b1): "Aún más, no se debe proponer metáforas a partir de cosas lejanas, sino a partir de cosas que son del mismo género y similar especie, otorgando un nombre a las cosas que no tienen nombre, nombre que, una vez que se dice, es evidente que pertenece al mismo género de aquello que no tiene nombre, como en el famoso enigma 'vi a un hombre soldar con fuego bronce a otro hombre'".

Acertijo y enigma se diferencian porque en relación con el enigma cualquiera reconoce que ignora, pero en relación con el acertijo se ignora, aunque se cree saber [διαφέρει γοῖφος καὶ αἰνιγμα, ὅτι τὸ μὲν αἰνιγμα ὁμολογεῖ τις ἀγνοεῖν, τὸν δὲ γοῖφον ἀγνοεῖ δοκῶν ἐπίστασθαι] (Schol. Luc., *Vit. auct.*, 14).<sup>18</sup>

La diferencia entre enigma y acertijo se relaciona con el reconocimiento de la propia ignorancia. Para comprender mejor esto, es necesario analizar los dos ejemplos citados en el escolio. Como ejemplo de enigma, se cita el que propone la Esfinge: “¿Qué cosa tiene dos pies? ¿Qué cosa tiene tres pies? ¿Qué cosa tiene cuatro pies? [τί δίπους; τί τρίπους; τί τετράπους;]”.<sup>19</sup> Este consiste en una pregunta compleja cuya respuesta se desconoce y se debe investigar. Frente al enigma, el reconocimiento de la ignorancia es inmediato. El ejemplo de acertijo, en cambio, es el siguiente: “A Héctor, el hijo de Príamo, lo mató el varón Diomedes [Ἔκτορα τὸν Πριάμου Διομήδης ἔκτανεν ἀνήρ]”. Aunque la afirmación parece clara, presenta una ambigüedad que oculta su verdadero sentido. La expresión Διομήδης ἀνήρ puede referir tanto al guerrero Diomedes, quien no mató a Héctor, como al “varón de Diomeda”, *i. e.* Aquiles, quien asesinó al hijo de Príamo. La ambigüedad se origina en el sustantivo Διομήδης que puede ser, o bien la forma en nominativo del nombre masculino Διομήδης (Diomedes), o bien el genitivo del nombre femenino Διομήδη (Diomeda), la muchacha que Aquiles tomó luego de Briseida. Si se desconoce el doble sentido de la expresión Διομήδης ἀνήρ, se podría pensar que la afirmación Ἔκτορα τὸν Πριάμου Διομήδης ἔκτανεν ἀνήρ es falsa, cuando en realidad es verdadera porque Διομήδης ἀνήρ no refiere a Diomedes, sino a Aquiles, el asesino de Héctor.

En el escolio analizado, se llama γοῖφος a un juego con palabras basado en una ambigüedad del lenguaje y αἰνιγμα a una pregunta cuya respuesta se desconoce y debe ser investigada. Por esta razón, algunos

<sup>18</sup> Sobre este testimonio, cfr. Luz (2013, pp. 97-98). Pólux también diferencia αἰνιγμα y γοῖφος al asociar el primero con la diversión propia de los juegos de niños y el segundo con la seriedad (τὸ μὲν αἰνιγμα παιδιᾶν εἶχεν, ὁ δὲ γοῖφος καὶ σπουδῆν) (6.107).

<sup>19</sup> Para otras versiones del mismo enigma, cfr. Apollod. (*Bibl.* 3.5.8), Ath. (10.456b) y *Anth. Pal.* (14.64).

intérpretes, como Konstantakos (2004, p. 120), Guichard (2010, p. 286) y Della Bona (2013, pp.169-172), han defendido que, mientras αἰνιγμα designa a los enigmas en sentido estricto, γοῖφος es un concepto más amplio que refiere no solo a este tipo de enigmas, sino también a los juegos con palabras, como la charada y el lipograma (*contra* Luz, 2010, p. 144).

A continuación, presentaré los ejemplos de acertijos que Ateneo cita del *Sobre los acertijos* de Clearco. Estos muestran que en su tratado Clearco incluyó tanto enigmas en sentido estricto como diversos juegos con palabras que poseen las mismas características que los enigmas: son problemas que ponen en marcha el pensamiento. A todos ellos, Clearco los llamó γοῖφοι porque, como se ha visto, γοῖφος es un concepto más amplio que αἰνιγμα. A su vez, estos ejemplos reflejan el tipo de acertijos que se pronunciaban en los simposios. Allí las competencias de acertijos formaban parte de las actividades recreativas que entretenían a los comensales luego de la cena (cfr. Della Bona, 2013, pp. 172-180; Potamiti, 2015, pp. 136-137). Clearco parece haber acotado su estudio a los acertijos pronunciados en los banquetes, dejando de lado el uso de acertijos en otros contextos y con diferentes propósitos.<sup>20</sup> Esto explica por qué en el fr. 85W los acertijos se identifican con las preguntas enigmáticas de los simposios<sup>21</sup> y en el fr. 86 se aclara que estos se proponen con la intención de otorgar un premio o un castigo. En efecto, como se explica en el fr.

---

<sup>20</sup> Por ejemplo, muchos de los mensajes transmitidos por los oráculos tenían la forma de acertijos y se componían a través de los mismos recursos empleados para la creación de acertijos, *e. g.* las metáforas, las ideas paradójales y los términos polisémicos (Naerebout y Beerden, 2013, p. 122). Sobre la relación entre los acertijos y los oráculos, cfr. Fontenrose (1978, pp. 79-83) y Struck (2004, pp. 77-110). También era usual el uso de acertijos con fines pedagógicos para transmitir conocimientos sobre ciencia natural o sobre los mitos que formaban parte de la educación tradicional. Se especula que estos eran dictados por un maestro y copiados por los alumnos, de modo que servían también como ejercicio de escritura. Sobre este tema, cfr. Guichard (2007, p. 234).

<sup>21</sup> Fr. 85W (102bT = Schol. Ar., *Vesp.*, 20b): “Siete clases de estos [*scil.* acertijos] describe Clearco en su libro *Sobre los acertijos*. Se llama ‘acertijos’ a las preguntas enigmáticas que se proponen en los simposios [τὰ ἐν τοῖς συμποσίοις προβαλλόμενα αἰνιγματώδη ζητήματα]”. Cfr. fr. 102bT (= Schol. Ar., *Vesp.*, 20a): “Los acertijos son preguntas enigmáticas de las que se hacía uso en los simposios [οἱ γοῖφοι ζητήματα αἰνιγματώδη, οἷς ἐχρῶντο πρὸς τοῖς συμποσίοις]. Siete clases de estos describe Clearco en *Sobre los acertijos*”. Como



63W, los comensales que encuentran la solución de los acertijos reciben como premios besos, coronas y elogios; quienes no lo logran, en cambio, a modo de castigo, deben beber una copa de vino mezclada con salmuera o una copa de vino sin diluir (cfr. fr. 101dT = Ath. 10. 458f-459a).

Ejemplos de enigmas en sentido estricto son el de la ventosa y el del eunuco:

Muchos acertijos son como este: “Vi a un hombre soldar con fuego bronce a otro hombre [ἄνδρ’ εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἐπ’ ἀνέρι κολλήσαντα], / tan íntimamente soldados quedaban que se hacían consanguíneos [οὕτω συγκόλλως ὥστε σύναμμα ποιεῖν]”. Esto refiere a la aplicación de las ventosas. También el de Panarces es del mismo tipo, como dice Clearco en el *Sobre los acertijos*: “Posado en un tronco no tronco, a un pájaro no pájaro, un varón no varón le arroja una piedra no piedra” [βάλοι ξύλω τε καὶ οὐ ξύλω καθημένην ὄρνιθα καὶ οὐκ ὄρνιθα ἀνήρ τε κοῦκ ἀνήρ λίθω τε καὶ οὐ λίθω]. Estos son la caña, el murciélago, el eunuco y la piedra pómez (fr. 94W; 110-111aT = Ath. 10.452b-c).

En su tratado, Clearco cita una versión del popular enigma de la ventosa en forma de dístico y una versión del llamado “enigma del eunuco”. Este último aparece en la *República* de Platón y habría sido formulado por Panarces, un personaje del que no sabemos nada más que lo que se dice en este fragmento.<sup>22</sup> A través de una serie de contradicciones

---

señala Taub (2014, pp. 423-424), ζήτημα es un término utilizado muchas veces como sinónimo de πρόβλημα.

<sup>22</sup> Al referirse al hecho de que las entidades sensibles poseen propiedades opuestas (e. g. son bellas y a la vez feas, grandes y a la vez pequeñas), de modo que son y no son aquello que se dice que son, Platón establece una comparación con las afirmaciones de doble sentido y los enigmas: “Esto se parece —dijo— a las afirmaciones con doble sentido que se pronuncian en los banquetes y al enigma de los niños sobre el eunuco y sobre el golpe al murciélago, que dice de manera oscura con qué lo golpea y sobre qué estaba posado [τοις ἐν ταῖς ἐστίασεσιν, ἔφη, ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν, καὶ τῶ τῶν παίδων αἰνίγματι τῶ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς βολῆς πέρι τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ’ οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν]” (Pl., *Resp.*, 5.479b10-c3). Para otras versiones del enigma del eunuco, cfr. fr. 95aW y 95bW (= Eust., *Il.*, 2.580.9-14). Sobre Panarces, cfr. Bowie (2006).



(cada ítem se describe como *x* y *no x*), el enigma refiere a un eunuco que arroja una piedra pómez a un murciélago que está posado en una caña. El de la ventosa y el del eunuco son considerados por Clearco acertijos “del mismo tipo”, lo que podría aludir al hecho de que son enigmas en sentido estricto, *i. e.* descripciones ambiguas formuladas a través del uso excesivo de metáforas o de algún otro recurso (*e. g.* el uso excesivo de la contradicción) que en apariencia refieren a un objeto, personaje o situación inexistente o imposible.

Ejemplos de juegos con letras y palabras aparecen en el fr. 86W, donde se menciona la clasificación en siete tipos de acertijos que lamentablemente Ateneo transmite de forma incompleta.<sup>23</sup> Allí se distinguen tres clases de acertijos: γριφοι ἐν γράμματι (“acertijos a partir de la letra”), *e. g.* decir palabras que comiencen con alfa o que no tengan sigma; γριφοι ἐν συλλαβῇ (“acertijos a partir de la sílaba”), *e. g.* decir un verso que comience con la sílaba βα– o que finalice en –ναξ; y γριφοι ἐν ὀνόματι (“acertijos a partir del nombre”), *e. g.* decir nombres compuestos, nombres que tengan relación con los dioses, y nombres que comiencen con Διός ο Ἐρμού, o que terminen en –νικος.<sup>24</sup> Como ejemplo de γριφοι ἐν γράμματι, se puede mencionar también el decir nombres de ciudades de Asia y Europa que comiencen con una letra en particular (fr. 63W). Entre los ejemplos de γριφοι ἐν ὀνόματι se incluyen el nombrar a los generales aqueos y troyanos (fr. 63W) y el decir nombres de utensilios, comidas y postres (fr. 87W).<sup>25</sup>

<sup>23</sup> No me ocuparé del problema de la reconstrucción de la clasificación de Clearco. Al respecto, cfr. Wehrli (1948, p. 76) y Luz (2010, pp. 142-143).

<sup>24</sup> Algunos de los ejemplos de γριφοι ἐν ὀνόματι (decir nombres que comiencen con Διός ο Ἐρμού, o que terminen en νικος) podrían ser incluidos también dentro de los γριφοι ἐν συλλαβῇ.

<sup>25</sup> Fr. 87W (109T = Ath. 14.648f-649a): “Clearco de Solos ha mencionado el pastel de miel que está frente a nosotros en el *Sobre los acertijos*, donde dice lo siguiente. [‘]Para quien te pide decir nombres de utensilios, debes responder: [«] Trípode, olla, lámpara, mortero, banco, / esponja, brasero, jofaina, vaso, aceitera, / panera, cuchillo, cuenco, cratera, aguja[»]. En cambio, para quien te pide decir nombres de comidas, debes responder lo siguiente: [«]Puré de alubias, sopa de lentejas, pescado ahumado, pescado fresco, nabo, / ajo, carne, atún, salmuera, echalote, / cardo, aceituna, alcaparra, cebolla, hongo[»]. Y sobre los nombres de postres, debes responder de la misma manera: [«]Pastel de leche, tarta, torta de pescado, pastel, granada, / huevo, garbanzo, sésamo, torta de sésamo molido, uva, / higo seco, pera, el fruto de la perséa, manzanas, almendras[»][‘]. Estas cosas

Además, Clearco menciona algunos desafíos que se resuelven gracias al conocimiento de la poesía tradicional y que podrían clasificarse como γοῖφοι ἐν μέτρῳ (“acertijos en verso”) (Luz, 2010, p. 143), *e. g.* un comensal debe citar un verso de un poema y el que le sigue debe responder con el verso que viene luego; un comensal debe citar algunos versos de un poema y el resto de los invitados debe responder con versos de un poeta diferente que expresen la misma opinión; cada comensal debe recitar un yambo, o cada comensal debe recitar un verso de una cantidad determinada de sílabas. Un ejemplo de este último desafío es el poema de Castorión de Solos, citado también por Clearco, en el que cada metro está formado por once letras y palabras completas. Esto hace que los metros sean intercambiables, ya que pueden colocarse en cualquier lugar del verso sin que la posición altere la métrica (fr. 88W; 114-116T = Ath. 10.454f-455c).<sup>26</sup> Dentro de este grupo, se puede incluir el pedir comida y bebida hablando en metro, como hacían Cleantes de Tarento y

---

dijo Clearco”. En este tipo de desafíos, un comensal pide a otro decir nombres de objetos que pertenezcan a determinado grupo o categoría. Quien responde debe hacerlo en metro, como ocurre en este fragmento, donde se emplea el trímetro yámbico.

<sup>26</sup> Fr. 88W (114-116T = Ath. 10.454f-455b): “Según dice Clearco, el poema en honor a Pan de Castorión de Solos es así. Cada uno de los metros incluye palabras completas y el poema tiene metros que pueden, todos de igual modo, estar al comienzo del verso o luego, por ejemplo: [']Por ti, que habitas en una morada fría por los disparos de nieve repiqueteante, / Pan, pastor de bestias salvajes, la tierra de Arcadia invocaré, / en este ingenioso escrito, tras haber combinado versos renombrados, / difíciles de comprender, señor, para quienes no son hábiles en escuchar, / bestia servidora de las Musas, que lanzas un dulce canto moldeado en cera [σὲ τὸν βολαῖς νιφοκτύποις δυσχειμέρον / ναίονθ' ἔδος, θηρονόμῃ Πάν, χθόν' Ἀρκάδων / κλιήσω γραφῇ τῆδ' <έν> σοφῇ πάγκλειτ' ἔπη / συνθείς, ἄναξ, δύσγνωστα μὴ σοφοῖς κλυεῖν, / μουσοπόλε θῆρ, κηρόχυτον ὃς μείλιγμ' εἰς]]'. Y el resto se compone de la misma forma. Cada uno de los metros, cualquiera sea el orden en que los coloques, formará el mismo esquema métrico, por ejemplo: [']Por ti, que habitas en una morada fría por los disparos de nieve repiqueteante. / Por ti, que en una morada fría por los disparos de nieve repiqueteante habitas [σὲ τὸν βολαῖς νιφοκτύποις δυσχειμέρον, / νιφοκτύποις σὲ τὸν βολαῖς δυσχειμέρον]]'. Además, cada uno de los metros tiene once letras [...]'”. Para un análisis del poema de Castorión de Solos, cfr. Bing (1985).

Pánfilo de Sicilia (fr. 89W),<sup>27</sup> y el recitar versos de poemas clásicos frente a cada nuevo platillo servido en la mesa, como hacía Carmo de Siracusa (fr. 90W).<sup>28</sup> Asimismo, Ateneo cita algunos ejemplos adicionales que combinan el llamado γοῖφος ἐν μέτρῳ con los otros tres tipos de acertijos mencionados en el fr. 86W (Ath. 10.458a-f). Entre ellos se cuentan el decir versos que empiecen y terminen con la misma letra, *e. g.* ἀγχοῦ δ' ἴσταμένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (Il. 4.92); el decir versos que sean asigmáticos, *e. g.* πάντ' ἐθέλω δόμεναι καὶ οἰκοθεν ἄλλ' ἐπιθεῖναι (Il. 7.364); y el decir versos cuyas primera y última sílabas combinadas produzcan un nombre, *e.g.* con la letra inicial y la sílaba final del verso ἠητῆρ' ἀγαθῷ Ποδαλείριος ἦδὲ Μαχάων se forma el nombre Ἴων (Ion) (Il. 2.732).

## 1.2. Πρόβλημα ἐπιπαιστικόν

A diferencia de Aristóteles, Clearco no explora la relación entre acertijo y metáfora, sino que se enfoca en la relación entre acertijo y problema. El sustantivo πρόβλημα (de προβάλλω, “lanzar hacia adelante”) refiere a aquello que se arroja delante de alguien y que puede servir, o bien como una barrera de defensa, o bien como un obstáculo. Por extensión, el término se aplica a una dificultad que se debe resolver

<sup>27</sup> Fr. 89W (106T = Ath. 1.4d): “Mientras bebía, Cleantes de Tarento decía todo en metro, según afirma Clearco, al igual que Pánfilo de Sicilia, por ejemplo: [']Sírvenme algo para beber y una pata de perdiz [ἔγχει πιεῖν μοι καὶ τὸ πέρδικος σκέλος][']. [']Que alguien me dé un orinal o que alguien me dé una tarta [ἀμῖδα δότω τις ἢ πλακοῦντά τις δότω][']”.

<sup>28</sup> Fr. 90W (107-108T = Ath. 1.4a-c): “Clearco dice que Carmo de Siracusa tenía listos versitos y proverbios para cada uno de los platos que se sirven en los banquetes. Para el pescado: [']He llegado, dejando atrás la salada profundidad del Egeo['] [cfr. Eur., *Tro.*, 1]. Para las trompetas de caracol: [']Alégrense, heraldos, mensajeros de Zeus['] [cfr. Hom., *Il.*, 1.334]. Para el chorizo: [']De forma retorcida, para nada sano['] [cfr. Eur., *Andr.*, 448]. Para el calamar relleno: [']Sabia, sabia, tú['] [cfr. Eur., *Andr.*, 245]. Para el pescado de estación servido sobre pescado hervido: [']¿No apartarás de mí la multitud?['] [cfr. Diog. Laert. 2.117]. Para la anguila sin piel: [']Sin cubrir mis rizos...['] [cfr. Eur., *Phoen.*, 1486]. Clearco también dice que entre los mesenios Carmo se había ganado la reputación de ser instruido [πεπαιδευμένος εἶναι], por tener a mano alguna cita para cada uno de los platos servidos, como se ha dicho. De igual modo, Calífanos, llamado ‘hijo del devorador’, tras haber copiado el comienzo de muchos poemas, aprendía de memoria hasta tres o cuatro versos y se ganaba así la fama de mucho conocimiento [πολυμαθείας δόξαν προσποιούμενος]”.

(e. g. en el campo de la geometría, la construcción de un triángulo) o a un tema que se debe discutir (e. g. en el ámbito de la dialéctica). Por ser un tipo de problema, el acertijo se presenta como una dificultad que hay que solucionar.<sup>29</sup>

Clearco no explica cómo entender la noción de “problema”. No obstante, este concepto tiene un importante peso en la filosofía aristotélica. Los problemas juegan un rol central tanto en la investigación dialéctica como en la científica. Aristóteles se habría ocupado del tratamiento de numerosos problemas en un tratado perdido, titulado *Περὶ προβλημάτων* (*Sobre los problemas*), al que remite en algunos pasajes de sus obras (e. g. *An. post.*, 1.31.88a12; *Mete.*, 2.6.363a24; *Part. an.*, 3.15.676a18; *Gen. an.*, 2.8.747b5, 4.4.772b12 y 4.7.775b37. Cfr. *Diog. Laert.*, 5.23.18 y 26.10). A su vez, una extensa colección de casi novecientos problemas figura entre las obras que forman parte del *corpus aristotelicum*.<sup>30</sup> Por esta razón, como sugiere Berra (2008, p. 388), para comprender la definición de “acertijo” de Clearco, es útil revisar la caracterización de “problema” de Aristóteles. Clearco podría haber tenido esta caracterización en mente a la hora de definir la noción de “acertijo”.<sup>31</sup>

Los problemas se presentan como el tema de los razonamientos deductivos (*συλλογισμοί*) (*Top.*, 1.4.101b15-16). Aunque Aristóteles afirma que no todo problema es dialéctico (*Top.*, 1.10.104a4-5), en los *Tópicos* se ocupa principalmente del problema dialéctico:

---

<sup>29</sup> Esto explica por qué, para referir a la acción de proponer un acertijo, Clearco utiliza frecuentemente el verbo *προβάλλω*: οἱ μὴ λύσαντες τὸν προτεθέντα γρίφον (fr. 63W), προέβαλλον γὰρ παρὰ τοὺς πότους (fr. 63W), τὰ ἐν τοῖς συμποσίοις προβαλλόμενα αἰνιγματώδη (fr. 85W), τὸ προβληθὲν τιμῆς ἢ ἐπιζημίου χάριν εἰρημένον (fr. 86W) y οἷονεὶ γρίφου τινὸς ἐν μελοποιίᾳ προβληθέντος (fr. 86W). Cfr. LSJ (1996, s. v. *προβάλλω*, *πρόβλημα*) y Blair (1999, p. 172).

<sup>30</sup> Esta obra no pertenece a Aristóteles, sino que es el resultado de una compilación de diversos materiales de la tradición peripatética. Cfr. Mayhew (2011, pp. xiii–xxiv).

<sup>31</sup> En esta sección, me ocuparé del uso de los problemas en un contexto dialéctico y de la caracterización que de ellos ofrece Aristóteles en los *Tópicos*. Sobre el uso de los problemas en la investigación científica, cfr. Lennox (2001, pp. 76-91).

Un problema dialéctico es un tema de investigación que se dirige, o bien a la elección y el rechazo, o bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí mismo o como una ayuda para algún otro problema del mismo tipo, y acerca de lo cual o nadie opina nada, o la mayoría opina lo opuesto a los sabios, o los sabios lo opuesto a la mayoría, o en cada uno de estos grupos hay opiniones opuestas [Πρόβλημα δ' ἐστὶ διαλεκτικὸν θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν, ἢ αὐτὸ ἢ ὡς συνεργὸν πρὸς τι ἕτερον τῶν τοιούτων, περὶ οὗ ἢ οὐδετέρως δοξάζουσιν ἢ ἐναντίως (οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἢ) οἱ σοφοὶ τοῖς πολλοῖς ἢ ἑκάτεροι αὐτοὶ ἑαυτοῖς] (Arist., *Top.*, 1.11.104b1-5).

De acuerdo con esta definición, el problema dialéctico presenta tres características: versa sobre cuestiones prácticas o teóricas, puede tratarse por sí mismo o como medio para tratar otro problema y es objeto de un desacuerdo significativo entre quienes participan del debate. Esta última es la característica esencial del problema dialéctico —y, se puede agregar, de todo problema—: ser objeto de discusión, controversia y desacuerdo. Esto se observa en el modo en que se desarrolla una discusión dialéctica. En efecto, en una discusión de este tipo, quien interroga propone a quien responde una pregunta en forma de problema. Usualmente, el problema expresa una disyunción encabezada por el adverbio interrogativo πότερον, e. g. “¿Animal terrestre bípedo es la definición de hombre o no? [πότερον τὸ ζῶον πεζὸν δίπουν ὀρισμὸς ἐστὶν ἀνθρώπου ἢ οὐ;]” (*Top.*, 1.4.101b32-33). Quien responde elige una de las dos alternativas y quien interroga, la contraria. La misión de quien interroga es refutar la tesis de quien responde.<sup>32</sup> Para ello, formula distintas preguntas que tienen la forma de proposiciones y que solo se responden con “sí” o “no”, e. g. “¿Acaso animal es el género de hombre? [ἄρα γε τὸ ζῶον

---

<sup>32</sup> Sobre el rol de quien interroga y quien responde, cfr. Brunschwig (1967, pp. xxix-xxxiv). Una θέσις (“tesis”) puede ser, o bien una opinión paradójica defendida por alguien reconocido en el ámbito de la filosofía (e. g. que no se puede contradecir, como dice Antístenes; que todo se mueve, como defiende Heráclito; o que lo que es es uno, como afirma Meliso) (*Top.*, 1.10.104b19-24), o bien simplemente la tesis que se somete a discusión (*Top.*, 1.10.104b29-105a2). Cfr. Smith (2003, pp. 82-83). Por tratarse de una opinión paradójica, la tesis se identifica con el problema, ya que es objeto de controversia.

γένος τοῦ ἀνθρώπου;] (*Top.*, 1.4.101b30-31).<sup>33</sup> El objetivo es llegar a una conclusión que contradiga la tesis del que responde y pruebe la posición de quien interroga.

Los problemas dialécticos expresan una dificultad que genera un estado de confusión, de ahí que exista una estrecha relación entre el problema y la aporía.<sup>34</sup> Por esta razón, las cuestiones que son evidentes para la mayoría, *i. e.* cuestiones sobre las que no hay desacuerdo, no son consideradas problemas, ya que de ellas no puede surgir aporía alguna (*Top.*, 1.10.104a5-8). La aporía conduce al desarrollo de una ζήτησις (“investigación”). En el marco de una discusión dialéctica, esta investigación toma, como hemos visto, la forma de un intercambio de preguntas y respuestas entre quienes participan del debate que tiene por objetivo refutar la tesis del que responde y probar la de quien interroga.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> La πρότασις (“proposición dialéctica”) también suele tener la forma de una pregunta, aunque a diferencia del problema, no expresa una disyunción y no es objeto de controversia, ya que debe ser plausible (ἔνδοξος) y no paradójica (μὴ παράδοξος) (*Top.*, 1.10.104a8-12). Está encabezada por ἄρα y exige una respuesta de “sí” o “no”. También se consideran proposiciones dialécticas aquellas que son similares a las plausibles, aquellas que son contrarias a las plausibles y aquellas que tienen su base en el conocimiento de las técnicas (*Top.*, 1.10.104a12-37). Sobre las características del problema y sus diferencias con la proposición, cfr. Smith (2003, pp. 56-57, 59). En algunos casos, los problemas y las proposiciones pueden expresarse como afirmaciones (*e. g.* *Top.*, 1.11.104b18-28 y 1.14.105a34-b18). En opinión de Lennox (2001, p. 74), esta alternancia es inevitable en el contexto de una discusión dialéctica, donde quien responde expresa su respuesta en forma de afirmación y no de pregunta.

<sup>34</sup> Esta conexión ha sido señalada por Lennox (2001, p. 75), Castelli (2011, p. 240) y Taub (2014, pp. 417-418). Se debe recordar que para Aristóteles la aporía refiere no sólo a una situación, sino también a un estado del alma. Cfr. *Metaph.* 3.1.995a30-33.

<sup>35</sup> Sobre la relación entre aporía e investigación, cfr. Gärtner (2006). También se puede ver la célebre descripción del método diaporemático de *Metaph.* 3.1.995a24-995b4. De acuerdo con la interpretación de Aubenque (1980, p. 4), este método consta de tres pasos: la detección de una aporía, que se presenta como el inicio de toda investigación; el análisis de la aporía, conocido como διαπορία; y la εὐπορία, con la que culmina la investigación. La εὐπορία es un estado contrario a la aporía que puede consistir, o bien en la solución del problema investigado (*Metaph.* 3.1.995a28-29, *Arist. Eth. Nic.* 1146b7-8), o bien en un avance de la investigación, *e.g.* encontrar una hipótesis probable, admitir la verdad de dos tesis contrapuestas o reconocer que la ἀπορία no tiene una

La relación que existe entre el problema dialéctico y la aporía se ve claramente en el caso de los problemas que surgen de razonamiento contrarios:

También son problemas aquellas cuestiones sobre las que existen razonamientos deductivos contrarios [έναντίοι συλλογισμοί] —la dificultad [ἀπορίαν] es si es así o no es así, dado que existen argumentos persuasivos para ambos— y aquellas sobre las que no tenemos un argumento, dado que son muy amplias y creemos que es difícil explicar el porqué, por ejemplo, si el universo es eterno o no, pues nadie podría investigar temas de este tipo (Arist., *Top.*, 1.11.104b12-17).

Aristóteles se refiere aquí a dos tipos de problemas en relación con los cuales el debate no se origina por la divergencia de opiniones entre quien interroga y quien responde, sino por la naturaleza misma del problema, que es la que motiva la discusión (Smith, 2003, p. 81). Estos son, por una parte, los problemas que, por su vastedad, no pueden ser investigados y sobre los que no se puede formular argumento alguno; y, por otra parte, aquellos sobre los que existen argumentos *pro et contra*, igualmente válidos, entre los cuales es difícil optar. En este último caso, la imposibilidad de elegir uno de los dos argumentos contrarios genera una aporía (cfr. *Top.*, 6.6.145b1-2, 16-20).

A primera vista, los acertijos incluidos por Clearco en el *Sobre los acertijos* no se parecen a los problemas dialécticos: no versan sobre los mismos temas, no expresan una disyunción en forma de pregunta y no se enuncian en el marco de una discusión dialéctica, en la que quien interroga busca probar su propia posición refutando la tesis de quien responde. Sin embargo, el acertijo comparte con el problema dialéctico —y con todo problema— el ser objeto de controversia. Esto se observa en el hecho de que, frente a un acertijo, es posible proponer y defender distintas soluciones —como se hacía, de hecho, en las competencias de acertijos de los simposios— aunque solo una es la correcta. Un claro ejemplo aparece en *Safo*, la comedia de Antífanes. De acuerdo con el testimonio de Ateneo, en esta obra la poeta pronuncia un acertijo acerca de una criatura cuyas crías, a pesar de ser mudas, profieren

---

solución definitiva y que se debe continuar investigando (Aubenque, 1980, pp. 14-17). Sobre el método diaporemático, cfr. Laks (2009).



gritos resonantes.<sup>36</sup> Del acertijo se ofrecen dos soluciones. La primera es propuesta por el personaje que en la comedia representa al padre de Safo: la criatura femenina es la ciudad y sus crías, los oradores que, gritándose unos a otros, se reparten el dinero que ganan ante una audiencia que no comprende lo que dicen realmente. Safo objeta la respuesta de su padre argumentando que no hay oradores mudos y ofrece la verdadera solución del acertijo: la criatura es la carta y sus crías mudas, las letras (Ath. 10.450f-451b).

Los acertijos podrían ser considerados un caso de problemas no dialécticos, como aquellos que Aristóteles menciona en *Top.*, 1.10.104a4-5 y no desarrolla. De acuerdo con la definición que ofrece Clearco en el fr. 86W, el acertijo pertenece al género de los προβλήματα y se diferencia de otros problemas, e. g. el problema dialéctico, por ser ἐπιπαιστικόν, i. e. entretenido, divertido.<sup>37</sup> Sin embargo, al igual que el problema dialéctico, el acertijo expresa una aporía y conduce a desarrollar una investigación que permita dar con la solución (τοῦ διὰ ζητήσεως εὐρεῖν) y poner fin a la dificultad (fr. 86W). Uno de los ejemplos que mejor ilustra esta característica de los acertijos es el mensaje del oráculo que recibe Sócrates: “nadie es más sabio [μηδένα σοφώτερον εἶναι]” (Pl. *Ap.* 21a6-7). El oráculo habla de forma enigmática (αἰνίττεται) (*Ap.*, 21b4). Como Sócrates no se reconoce sabio, sino ignorante, las palabras del oráculo lo sumen en un estado de confusión (ἠπόρουσιν) (*Ap.*, 21b7) que lo obliga a emprender una investigación. Esta investigación no refuta el mensaje del oráculo (ἐλέγξων τὸ μαντεῖον) (*Ap.*, 21c1), como Sócrates pretende, sino que lo confirma: Sócrates es el más sabio porque reconoce no saber, a diferencia de la mayoría que, sin saber, cree que sabe.

---

<sup>36</sup> Antífanos, fr. 194 KA (= Ath. 10. 450f): “Safo: Existe una criatura femenina que protege a sus crías en su propio vientre. / Aunque mudas, a través del oleaje del mar y de la tierra firme toda, / ellas lanzan un grito resonante / a cualquier mortal que deseen. / Es posible que las escuchen quienes no están presentes, aunque sean sordos”. Para un análisis de este acertijo, cfr. Ceccarelli (2013, pp. 244-257).

<sup>37</sup> Ἐπιπαιστικόν es un ἄπαξ λεγόμενον. En su edición, Taifacos sigue la corrección de Musurus y opta por παιστικόν, un adjetivo que no modifica el sentido general de la frase.



## 2. La relación entre los acertijos, la educación y la filosofía

En el *Sobre los proverbios*, Clearco afirma que la investigación de los acertijos (τῶν γρίφων ἢ ζήτησις), *i. e.* la investigación que se debe realizar para resolver los acertijos, no es una tarea ajena a la filosofía (οὐκ ἄλλοτρία φιλοσοφίας ἐστὶ) y que sirve para realizar una demostración de la propia educación (τὴν τῆς παιδείας ἀπόδειξις). Si los acertijos son pasatiempos que entretienen a los comensales de los simposios, ¿qué relación podrían guardar con la educación y con la filosofía?

Empecemos por la educación. En el fr. 63W, la noción de παιδεία refiere probablemente a la educación tradicional que recibían los ciudadanos.<sup>38</sup> La γυμναστική (“gimnasia”) y la μουσική (“música”) eran los dos principales componentes de dicha formación. La música agrupaba el conjunto de artes gobernadas por las Musas, que incluía la música instrumental, la matemática aplicada al estudio de la armonía y el ritmo, el canto, la danza y la poesía (Murray, 2004). En época de Clearco, además de la gimnasia y la música, se distinguía otro componente en la formación: las γράμματα, que incluían tanto el aprendizaje de las letras, *i. e.* de la lectura y la escritura, como también el de la literatura en verso y prosa (Morgan, 1999).

La relación entre los acertijos y la educación que propone Clearco se explica por el hecho de que muchos acertijos se resuelven gracias al conocimiento de las letras y la poesía, como muestran los ejemplos que Ateneo cita del *Sobre los acertijos*. Por una parte, como se ha visto en la sección 1.1., los llamados γρίφοι ἐν γράμματι, γρίφοι ἐν συλλαβῇ y γρίφοι ἐν ὀνόματι se resuelven por medio del conocimiento gramatical que permite decir palabras que presenten determinadas características (fr. 86W). Por otra parte, algunos acertijos involucran el conocimiento de la poesía tradicional, *e. g.* citar un verso de un poema conocido y que el siguiente comensal cite el verso que sigue a continuación (fr. 63W), y el conocimiento de la llamada “teoría de las letras y sílabas”, *i. e.* la teoría métrica, que permite recitar versos de una determinada cantidad

---

<sup>38</sup> Clearco es el autor de un tratado titulado Περὶ παιδείας (*Sobre la educación*). De este tratado se conservan solo cuatro fragmentos cuyo contenido no aclara el problema que aquí se desarrolla. Cfr. fr. 13W (55T = Diog. Laert., 1.9), 14W (56T = Hsch. s. v. Μανέρωος), 15W (54T = Ath. 15.697f) y 16W (Ath. 13.611b-c).

de sílabas (fr. 88W). Por último, algunos acertijos se resuelven gracias al conocimiento de la cultura general, transmitida en parte a través de los poemas tradicionales, *e. g.* nombrar a los generales aqueos y troyanos y nombrar ciudades de Asia y Europa (fr. 63W). Para resolver todos estos acertijos, se requiere cierto nivel de instrucción, de ahí que estos sirvan como una demostración (ἀπόδειξις) o indicador (μῆνυμα) de la educación que los comensales poseen (fr. 63W). Por eso Clearco cuenta que Carmo y Calífanos se habían ganado la fama de ser instruidos, ya que eran capaces de recitar versos de poemas tradicionales frente a cada nuevo platillo que se servía en la mesa (fr. 90W).

Ahora bien, ¿cuál podría ser la relación entre los acertijos y la filosofía? Antes de tratar este problema, se debe tener en cuenta que, aunque en los fragmentos de Clearco encontramos algunas apariciones de los términos φιλοσοφία y φιλόσοφος, ninguna de ellas nos permite saber con certeza qué entendía Clearco por “filosofía”.<sup>39</sup> Lo único que sugiere el fr. 63W es que el conocimiento filosófico es distinto del conocimiento general de las letras y la poesía que comprende la παιδεία. Dado que en la sección 1.2 he intentado mostrar que el concepto de “problema” que utiliza Clearco muestra un influjo aristotélico, para responder esta pregunta volveré una vez más sobre los *Tópicos*.

En *Top.*, 1.2.101a25-b4, Aristóteles explica las utilidades de la dialéctica. Allí se dice que la dialéctica sirve para el entrenamiento (πρὸς γυμνασίαν) en la discusión de cualquier problema que se proponga (cfr. *Top.*, 8.5.159a25-26, 32-34, 11.161a24-26 y 14.163a29-30); para las conversaciones informales (πρὸς τὰς ἐντεύξει) que no siguen las reglas de la dialéctica (cfr. *Rhet.*, 1.1.1355a27-29) y para los conocimientos en filosofía (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) (cfr. Slomkowski, 1997, pp. 11-14). Con respecto a esto último, Aristóteles señala que “poder analizar una dificultad en ambos sentidos (πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι) hace que sea más fácil ver con claridad lo verdadero y lo falso en cada cosa” (*Top.*, 1.2.101a34-36). La dialéctica

---

<sup>39</sup> Para las apariciones de los términos φιλοσοφία y φιλόσοφος, cfr. fr. 6W (4aT = Joseph., *Ap.*, 1.177-181; Euseb., *Praep., evang.* 9.5.2-7), 8W (6T = Procl., *In R.*, 2.113-115.7), 26W (44T = Ath. 13.605e-f), 60W (34T = Ath. 12.548b), 63W y 71W (91T = Diog. Laert., 1.81). Sobre el concepto de φιλοσοφία de Clearco, Moore (2020, pp. 291-297) formula algunas observaciones a partir del descubrimiento de una estela donde figuraba la inscripción φιλόσοφος γίνου y el nombre de Clearco.

permite evaluar los argumentos contrarios que conforman una dificultad y ayuda a determinar su valor de verdad. Esto hace que sea útil no solo para vencer en la argumentación, sino también para la búsqueda de la verdad.<sup>40</sup>

Salvando las diferencias entre el problema dialéctico y el acertijo, la resolución de acertijos también podría ser considerada un buen ejercicio para la inteligencia. Por ser una especie de problema, el acertijo presenta una aporía que, como se dice en el fr. 86W, conduce a desarrollar una investigación que permita dar con la solución (προστακτικὸν τοῦ διὰ ζητήσεως εὐρεῖν). Esta investigación es realizada por medio de la inteligencia (τῆ διανοίᾳ); de ahí que el acertijo pueda ser considerado un aliciente, un estímulo para poner en marcha el pensamiento. El acertijo es un problema divertido que posee una doble función: entretiene y, al mismo tiempo, hace pensar. Por esta razón, la tarea de resolver acertijos se puede comparar, de forma general y a grandes rasgos, con el entrenamiento dialéctico. Así como el tratamiento dialéctico de los problemas sirve como entrenamiento para la discusión, el análisis de los acertijos sirve como entrenamiento de la inteligencia.

Ahora bien, aunque todo acertijo presenta una aporía que mueve la inteligencia a desarrollar una investigación, la relación entre los acertijos y la filosofía se observa sobre todo en un caso particular de acertijos. En el fr. 94W, Clearco cita el acertijo de la ventosa y el del eunuco, a los que considera “del mismo tipo”. Estos no parecen tener nada en común, salvo por el hecho de que, siguiendo la clasificación comentada en 1.1, son acertijos en sentido estricto. Para resolverlos, no basta con el conocimiento de las letras y la poesía tradicional. Estos suscitan un mayor nivel de controversia y demandan un mayor esfuerzo de la inteligencia para detectar cuál es el verdadero referente de la descripción enigmática. Por esta razón, es usual que frente a estos acertijos se propongan distintas soluciones que deben ser analizadas a fin de hallar la correcta, como se ve en el ejemplo de la *Safo* de Antífanos, ya citado. El análisis de las distintas soluciones sería semejante, *mutatis mutandis*, al análisis de los dos sentidos de una dificultad, que es un ejercicio que,

---

<sup>40</sup> En relación con esto último, Aristóteles agrega que la dialéctica es útil para establecer los primeros principios de cualquier ciencia, como se ve en la discusión del principio de no contradicción en *Metaph.*, 4.4. Sobre la utilidad de la dialéctica y la relación entre la dialéctica y la filosofía, cfr. Irwin (1988) y las críticas a la posición de Irwin de Hamlyn (1990) y Smith (1993).

como se dice en *Top.*, 1.2.101a34-36, es útil para aprender a percibir la diferencia entre lo falso y lo verdadero en el terreno de la filosofía.

## Conclusión

Clearco fue el primer filósofo en definir la noción de “acertijo”, un concepto amplio que hace referencia tanto a los acertijos en sentido estricto como a diversos juegos con palabras y desafíos intelectuales. La definición de Clearco tiene un gran valor porque reconoce en los acertijos una doble finalidad: una finalidad lúdica, que consiste en entretener, y una finalidad más amplia, que consiste en hacer pensar. Para comprender esta faceta de los acertijos, he estudiado la relación que existe entre el acertijo y el problema dialéctico y he defendido que, por ser una especie de problema, todo acertijo expresa una aporía que impulsa el desarrollo de una investigación. Los acertijos en sentido amplio se resuelven gracias al conocimiento de las letras y de la poesía. Por esta razón, sirven como una prueba del nivel de educación que posee cada comensal. Los acertijos en sentido estricto demandan un mayor esfuerzo de la inteligencia. Estos suscitan un mayor nivel de controversia que lleva a los comensales a proponer distintas soluciones que deben ser analizadas a fin de descubrir cuál es la correcta. Tomando en consideración las utilidades de la dialéctica que Aristóteles menciona en *Top.*, 1.2, aunque todos los acertijos pueden ser considerados un entrenamiento para la inteligencia, solo los acertijos en sentido estricto guardan cierta relación con la filosofía. En efecto, estos permiten analizar las distintas soluciones ofrecidas, lo que se parece al análisis de los argumentos contrapuestos que constituyen una aporía, análisis que es útil para la detección de lo falso y lo verdadero en el terreno de la filosofía. La relación que establece Clearco entre los acertijos y la filosofía parece ser una relación de proximidad poco estrecha. Para quienes no se dedican a la filosofía, la tarea de resolver acertijos podría ser una forma de tener un contacto indirecto con lo filosófico.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Dos volúmenes. J. Barnes (ed.). Princeton University Press.
- Arnott, G. (2000). Athenaeus and the Epitome: Texts, Manuscripts and Early Editions. En D. Braund y J. Wilkins (eds.), *Athenaeus and*

- his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire.* (pp. 41-52). University of Exeter Press.
- Aubenque, P. (1980). Sur la notion aristotélicienne d'aporie. En S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode (2ème Symposium Aristotelicum)*. (pp. 3-19). Peeters.
- Baltussen, H. (2016). *The Peripatetics. Aristotle's Heirs, 322 BCE-200 CE*. Routledge.
- Berra, A. (2008). *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne*. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Beta, S. (2016). *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*. Einaudi.
- Bing, P. (1985). Kastorion of Soloi's Hymn to Pan (*Supplementum Hellenisticum* 310). *The American Journal of Philology*, 106(4), 502-509.
- Blair, A. (1999). The *Problemata* as a Natural Philosophical Genre. En A. Grafton y N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*. (pp. 171-204). MIT Press.
- Bowie, E. (2006). Panarces. En H. Cancik, H. Schneider, C. F. Salazar, M. Landfester y F. G. Gentry (eds.), *Brill's New Pauly*. Brill. DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e905410](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e905410).
- Brunschwig, J. (1967). *Aristote. Topiques. Tome 1. Livres I-IV*. Les Belles Lettres.
- Castelli, L. M. (2011). Manifestazioni somatiche e fisiologia delle 'afezioni dell'anima' nei *Problemata* aristotelici. En B. Centrone (ed.), *Studi sui Problemata Physica Aristotelici*. (pp. 239-274). Bibliopolis.
- Ceccarelli, P. (2013). *Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 BC-150 BC)*. Oxford University Press.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. I*. Klincksieck.
- Della Bona, M. E. (2013). Gare simposiali di enigmi e indovinelli. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 104 (2), 169-182. DOI: <https://doi.org/10.1400/216327>.
- Diógenes Laercio. (2013). *Lives of Eminent Philosophers*. T. Dorandi (ed. y trad.). Cambridge University Press.
- Dorandi, T. (2006). Il Περί παροιμιῶν di Clearco di Soli: contributi a una raccolta dei frammenti. *Eikasmos* 17, 157-170.
- Fontenrose, J. (1978). *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*. University of California Press.
- Gardella, M. (2021). Cleobulina of Rhodes and the Philosophical Power of Riddles. En I. Chouinard, Z. McConaughy, A. Medeiros Ramos

- y R. Noël (eds.), *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*. (pp. 31-45). Springer.
- (2022). Aristotle on Riddle. *Ancient Philosophy*, 42, 1-17.
- Gärtner, H. A. (2006). Zetema. En H. Cancik, H. Schneider, C. F. Salazar, M. Landfester y F. G. Gentry (eds.), *Brill's New Pauly*. Brill. DOI: [http://dx.doi.org.pbidi.unam.mx:8080/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e12216680](http://dx.doi.org.pbidi.unam.mx:8080/10.1163/1574-9347_bnp_e12216680).
- Guichard, L. (2007). Acertijos de uso escolar en papiros, tablillas y óstraka. En J. F. Delgado, F. Pordomingo Pardo y A. Stramaglia (eds.), *Escuela y literatura en Grecia antigua*. (pp. 225-236). Ediciones Universidad de Salamanca.
- (2010). Acerca del tratado Περί γρίφων de Clearco de Solos. En F. Cortés Gabaudán y J. Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, Musa, virum. Homenaje al Profesor Antonio López Eire*. (pp. 285-291). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Jacob, C. (2000). Athenaeus the Librarian. En D. Braund y J. Wilkins (eds.), *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*. (pp. 85-110). University of Exeter Press.
- Kirby, J. T. (1997). Aristotle on Metaphor. *The American Journal of Philology*, 118(4), 517-554. DOI: <https://doi.org/10.1353/ajp.1997.0056>.
- Konstantakos, I. M. (2004). Trial by Riddle: The Testing of the Counsellor and the Contest of Kings in the Legend of Amasis and Bias. *Classica et Mediaevalia*, 55, 85-138.
- Laks, A. (1994). Substitution et connaissance: Une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore. En D. Furley y A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. (pp. 283-305). Princeton University Press.
- Laks, A. (2009). Aporia Zero (*Metaphysics*, B 1, 995a24-995b4). En A. Laks and M. Crubellier (eds.), *Aristotle: Metaphysics Beta (16th Symposium Aristotelicum)*. (pp. 25-46). Oxford University Press.
- Lennox, J. (2001). *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*. Cambridge University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1996). *Aristotelian Explorations*. Cambridge University Press.
- Luz, C. (2010). *Technopaignia. Formspiele in der griechischen Dichtung*. Brill.
- (2013): What Has It Got in Its Pocketses? Or, What Makes a Riddle a Riddle?. In J. Kwapisz, D. Petrain, and M. Szymański (eds.), *The*

- Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry.* (pp. 83-99). De Gruyter.
- Mayhew, R. (2011). *Aristotle. Problems. Volume 1: Books 1-19.* Harvard University Press.
- Moore, C. (2020). *Calling Philosophers Names. On the Origin of a Discipline.* Princeton University Press.
- Moran, R. (1996). Artifice and Persuasion: The Work of Metaphor in the *Rhetoric*. En A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric.* (pp. 385-398). University of California Press.
- Morgan, T. J. (1999). Literate Education in Classical Athens. *The Classical Quarterly*, 49(1), 46-61. DOI: <https://doi.org/10.1093/cq/49.1.46>
- Most, G. W. (1987). Seeming and Being: Sign and Metaphor in Aristotle. En M. Amsler (ed.), *Creativity and the Imagination. Case Studies from the Classical Age to the Twentieth Century.* (pp. 11-33). University of Delaware Press.
- Murray, P. (2004). The Muses and their Arts. En P. Murray y P. Wilson (ed.), *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City.* (pp. 365-429). Oxford University Press.
- Naerebout, F. G. y Beerden, K. (2013). 'Gods Cannot Tell Lies': Riddling and Ancient Greek Divination. En J. Kwapisz, D. Petrain y M. Szymański (ed.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry.* (pp. 121-147). De Gruyter.
- O'Rourke, F. (2006). Aristotle and the Metaphysics of Metaphor. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 21, 155-190. DOI: <https://doi.org/10.1163/22134417-90000073>
- Ohlert, K. (1912). *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen.* Mayer & Müller.
- Paulas, J. (2012). How to Read Athenaeus' *Deipnosophists*. *The American Journal of Philology*, 133(3), 403-439. DOI: <https://doi.org/10.1353/ajp.2012.0026>.
- Potamiti, A. (2015). γοίφους παίζειν: Playing at Riddles in Greek. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 55(1), 2015, 133-153.
- Pucci, P. (1996). *Enigma, segreto, oracolo.* Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Schneider, J.-P. (1994). Cléarque de Soles. En R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Tome II: Babélyca d'Argos à Dyscolius.* (pp. 415-420). CNRS Éditions.
- Schultz, W. (1909-1912). *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise.* Dos volúmenes. Hinrichs.

- Slomkowski, P. (1997). *Aristotle's Topics*. Brill.
- Smith, R. (2003). *Aristotle. Topics. Books I and VIII with Excerpts from Related Texts. Translated with a Commentary*. Oxford University Press.
- Struck, P. T. (2004). *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton University Press.
- Taifacos, I. (2008). *Αρχαία Κυπριακή γραμματεία*. 6. Φιλοσοφία: Κλέαρχος, Περσαίος, Δημόναξ και άλλοι Κύπριοι φιλόσοφοι. Λευκωσία.
- Taub, L. (2014). 'Problematising' the *Problemata*: The *Problemata* in Relation to Other Question-and-Answer Texts. En R. Mayhew (ed.), *The Aristotelian Problemata Physica. Philosophical and Scientific Investigations*. (pp. 413-436). Brill.
- Wehrli, F. (1948). *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*. 3. Klearchos. Verlag.





<http://doi.org/10.21555/top.v660.2155>

Can We Identify the Theorem in *Metaphysics*  
9, 1051a24-27 with Euclid's Proposition 32?  
Geometric Deductions for the Discovery of  
Mathematical Knowledge

¿Podemos identificar el teorema de *Metafísica* 9,  
1051a24-27 con la proposición 32 de Euclides?  
Deducciones geométricas para el descubrimiento  
de conocimientos matemáticos

Francisco Miguel Ortiz Delgado  
Universidad Autónoma Metropolitana  
México  
fmiguelod@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1300-1275>

Recibido: 15 - 02 - 2021.  
Aceptado: 12 - 04 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

This paper has two specific goals. The first is to demonstrate that the theorem in *Metaphysics*  $\Theta$  9, 1051a24-27 is not equivalent to Euclid's Proposition 32 of book I (which contradicts some Aristotelian commentators, such as W. D. Ross, J. L. Heiberg, and T. L. Heith). Agreeing with Henry Mendell's analysis, I argue that the two theorems are not equivalent, but I offer different reasons for such divergence: I propose a pedagogical-philosophical reason for the Aristotelian theorem being shorter than the Euclidean one (and the previous Aristotelian versions). Aristotle wants to emphasize the deductive procedure as a satisfactory method to discover scientific knowledge. The second objective, opposing some consensus about geometrical deductions/theorems in Aristotle, is to briefly propose that the theorem, exactly as we found it in *Metaphysics* and without any emendation to the text (therefore opposing Henry Mendell's suggested amendments), allows the ancient philosopher to demonstrate that universal mathematical knowledge *is* in potency in geometrical figures. This tentatively proves that Aristotle emphasizes that geometrical deduction is sufficient to actualize mathematical knowledge.

*Keywords:* Aristotle; ancient geometry; mathematical knowledge; deductive methodology; theorems; actuality; potentiality.

### Resumen

El presente artículo posee dos objetivos concretos. Primero, demostrar que el teorema que se encuentra en *Metafísica*  $\Theta$  9, 1051a24-27, no es equivalente a la Proposición 32 de Euclides (contradiendo a algunos comentaristas de Aristóteles, como W. D. Ross, J. L. Heiberg y T. L. Heith). Coincidiendo con el análisis de Henry Mendell, defiende que los dos teoremas no son equivalentes; sin embargo, ofrezco diferentes razones para dicha divergencia: propongo una razón pedagógico-filosófica para que el teorema aristotélico sea más corto que el de Euclides (y que versiones previas del propio Aristóteles). El Estagirita desea enfatizar al procedimiento deductivo como un método satisfactorio para descubrir conocimientos científicos. El segundo objetivo, que se opone a un cierto consenso existente

sobre las deducciones geométricas en Aristóteles, es proponer brevemente que el teorema, tal y como lo encontramos en la *Metafísica* y sin necesidad de ninguna enmienda al texto (oponiéndome a las enmiendas sugeridas por Henry Mendell), permite a Aristóteles demostrar que el conocimiento matemático universal está en potencia en las figuras geométricas. Esta propuesta tentativamente prueba que Aristóteles enfatiza que la deducción geométrica es suficiente para actualizar al conocimiento matemático.

*Palabras clave:* Aristóteles; geometría antigua; conocimiento matemático; metodología deductiva; teoremas; acto; potencia.

First,<sup>1</sup> I outline the differences and similarities between the geometrical theorem found in *Metaphysics 9, 1051a24-27*, which I will name “[1],” and Euclid’s theorem Proposition 32 of book I, to establish that they are not the same and to argue that Aristotle wrote [1] with a pedagogical-philosophical aim. Then, I cite two modern reconstructions of theorem [1] and determine which one is correct. Later, I advance a premise (A1) for [1] to assert that, for Aristotle, the deductive methodology and the previous knowledge of premise A1 are sufficient to discover a concrete mathematical-scientific knowledge without having to modify [1] or add other instruction(s) to it. Then I will briefly analyze the actuality and potentiality of mathematical-scientific knowledge in order to differentiate its nature from that of mathematical issues that do not accept the actuality–potentiality change.

This will allow me, opposing some academic consensus, to conclude that for Aristotle, theorem [1] is enough, as we found it in *Metaphysics 9, 1051a24-27* (and against the suggestion of emending and/or enlarging the passage), to actualize the universal mathematical knowledge stating that the angles of *all* triangles are equal to two right angles. (I understand Aristotelian universal knowledge, following Ian Mueller, as a conceptual knowledge that “can be formulated syllogistically” (1970, p. 171), that can be discovered syllogistically, and that is valid in all places and circumstances.)

---

<sup>1</sup> I want to thank the anonymous reviewers for all the insightful and timely comments made. Any prevailing error is entirely mine.

## The theorems

Aristotle asserts that if all *geometrical theorems* (τὰ διαγράμματα; *Met.* 9, 1051a22) were in actuality, discoveries in geometry would not be possible. To prove his position, he describes a particular geometry theorem in *Met.* 9, 1051a24-27: “Why is the triangle two right angles? Because the angles around one point are equal to two right angles. So if the line parallel to the side had been drawn up, it would have been clear immediately on seeing it.”<sup>2</sup> I will refer to the theorem, exactly as we found it in the mentioned passage, as [1]. *Grosso modo*, Aristotle’s [1] establishes that if we draw up a specific parallel to a side of one triangle, we can “discover” the following geometrical theorem (therefore, I repeat, understanding τὰ διαγράμματα—a concept used by Aristotle a few lines before: *Met.* 9, 1051a22—as “geometrical theorems”, not as particular geometrical figures), which is part of the mathematical-scientific universal knowledge: the (size of the) three inside angles of every existent triangle combined are equal to two right angles or 180 degrees (90 degrees from one right angle and 90 degrees from the other).

The geometer Euclid includes a remarkably similar theorem to Aristotle’s [1] in his *Elements*. The geometrical compilation titled *Elements* was written around 300 BC (therefore, later than when Aristotle lived) and has had an enormous influence on Western philosophy and science in general; it established an extremely useful basis for the development of geometry. We must clarify that, in fact, Euclid made a compilation of several theorems proposed and established by previous geometers. Nevertheless, not all the theorems that we find in *Elements* are prior to Euclid; a few of them were indeed created or imagined or discovered by him, for example, the “fifth postulate”.<sup>3</sup> It is also the case that most of the theorems in *Elements* had been available to Aristotle before the existence of such text.

---

<sup>2</sup> All translations of chapter 9 of *Metaphysics* are from Stephen Makin; for other chapters, I use the translation of Hugh Tredennick. References are provided at the end of the article. “διὰ τί δύο ὀρθαὶ τὸ τρίγωνον; ὅτι αἱ περὶ μίαν στιγμὴν γωνίαι ἴσαι δύο ὀρθαῖς. εἰ οὖν ἀνήκτο ἢ παρὰ τὴν πλευρὰν, ἰδόντι ἂν ἦν εὐθύς δηλον διὰ τί”.

<sup>3</sup> As observed by T. L. Heath in *The Thirteen Books of Euclidean Elements*, according to a citation found in Hintikka (1966, p. 204).

The systematic methodology that Euclid utilized in his approach to geometry was a relative novelty,<sup>4</sup> but the problems he studied were not: we are talking about an approach that later would be used by other researchers, that is, the demonstrative method to discover/generate mathematical and/or geometrical knowledge, in which the scientist starts from basic principles and then utilizes them to demonstrate even more complex propositions. This “demonstrative logic” is a mathematical method previously defended (and used) by Aristotle.

Demonstrative logic explains how a hypothesis is proved; it does not explain how it ever occurred to anyone to accept the hypothesis as something to be proved or disproved. [...] Demonstrative logic is the subject of Aristotle's two-volume *Analytics*, as he said in the first sentence of the first volume, the *Prior Analytics* [...]. He repeatedly referred to geometry for examples. However, shortly after having announced demonstration as his subject, Aristotle turned to *deduction*, the process of extracting information contained in given premises—regardless of whether those premises are known to be true or even whether they are true. After all, even false propositions imply logical consequences (cf. A 18); we can determine that a premise is false by deducing from it a consequence we already know to be false. A deduction from unknown premises also produces *knowledge*—of the fact that its conclusion follows logically from (is a consequence of) its premises—not *knowledge of the truth of its conclusion* (Corcoran, 2009, p. 3).<sup>5</sup>

Before I continue, I must say that I subscribe to the interpretation that, in Aristotle's philosophy, mathematical (mathematical objects or issues) are not platonic ideas or forms; neither are they identical to sensibles.<sup>6</sup> Aristotle's position considers geometers as “separators”

---

<sup>4</sup> For an analysis of other divergences between the geometrical methods of Aristotle and Euclid, see Lear (1982).

<sup>5</sup> Cursives are mine.

<sup>6</sup> For this, see Hoyrup (2002). Therefore, Aristotle also saves his theory of mathematical from falling in a complete Platonist interpretation. For an

of geometrical properties (Mueller, 1970, p. 168). We will see that, in *Metaphysics* 9, 1051a24-27, this vision of the treatment of geometry is accomplished. For instance, with the instruction of drawing a sole parallel to a triangle's side, a universal geometrical property of triangles would be actualized or would become evident. Therefore, I agree with Henry Mendell (1984, pp. 359-360) that in the aforementioned passage the philosopher's objective:

[...] is to show how the constructions made knowledge possible. The ekthesis being complete, all one has to do is see the appropriate relations and recall the right theorems for the proof and the theorem to be evident. He offers two examples [in *Met.* 1051a21-33] where one does not see the proof until one has all the constructions laid out which are needed for the proof. Any reconstruction of his diagram or proof must take into account the fact that all one is given is the initial figure determined by the statement of the theorem, a triangle or an angle in semicircle. Any construction to be made must be stipulated only then. And then the proof must be evident, given the theorem appealed to.

It is known that one of the theorems compiled by Euclid is remarkably similar to theorem [1]; such Euclidian theorem is the Proposition 32 of book I. Henry Mendell (1984) has already concluded that Aristotle's theorem is neither equivalent nor based on Euclid. Mendell proposed that [1] is based on Pythagoric theorems, a proposition with which I also disagree as I will explain later. Furthermore, in contrast with Mendell and others, I will also advance a concrete pedagogical-philosophical reason for the nonequivalence between theorem [1] and the longer theorem Proposition 32 of book I (or longer versions). This "proposition", which from now on I will refer to as "P32", states the following:

In any triangle, if one of the sides be produced, the exterior angle is equal to the two interior and opposite angles, and the three interior angles of the triangle are

---

excellent discussion about the nature of mathematical objects, see Corkum (2012), who convincingly—for me—concludes that mathematical are fictions "with an ontological status."

equal to two right angles. Let  $ABC$  be a triangle, and let one side of it  $BC$  be produced to  $D$ ; I say that the exterior angle  $ACD$  is equal to the two interior and opposite angles  $CAB$ ,  $ABC$ , and the three interior angles of the triangle  $ABC$ ,  $BCA$ ,  $CAB$  are equal to two right angles. For let  $CE$  be drawn through the point  $C$  parallel to the straight line  $AB$ . Then, since  $AB$  is parallel to  $CE$ , and  $AC$  has fallen upon them, the alternate angles  $BAC$ ,  $ACE$  are equal to one another. Again, since  $AB$  is parallel to  $CE$ , and the straight line  $BD$  has fallen upon them, the exterior angle  $ECD$  is equal to the interior and opposite angle  $ABC$ . But the angle  $ACE$  was also proved equal to the angle  $BAC$ ; therefore the whole angle  $ACD$  is equal to the two interior and opposite angles  $BAC$ ,  $ABC$ . Let the angle  $ACB$  be added to each; therefore the angles  $ACD$ ,  $ACB$  are equal to the three angles  $ABC$ ,  $BCA$ ,  $CAB$ . But the angles  $ACD$ ,  $ACB$  are equal to two right angles; therefore the angles  $ABC$ ,  $BCA$ ,  $CAB$  are also equal to two right angles (*Elementa*, I.32 [P32]).<sup>7</sup>

Figure 1, provided below, illustrates Euclid's proposition.

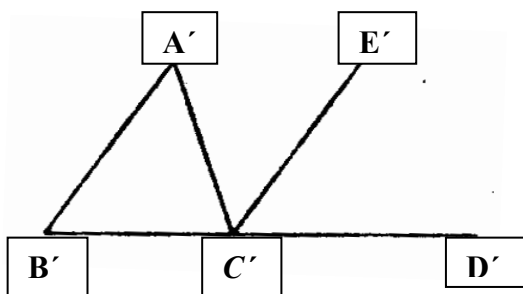


Figure 1

<sup>7</sup> “παντός τριγώνου μιᾶς τῶν πλευρῶν προσεκβληθείσης ἡ ἐκτὸς γωνία δυοὶ ταῖς ἐντὸς καὶ ἀπεναντίον ἴση ἐστίν, καὶ αἱ ἐντὸς τοῦ τριγώνου τρεῖς γωνίαι δυοῖν ὀρθαῖς ἴσαι εἰσίν. [5] ἔστω τρίγωνον τὸ  $AB\Gamma$ , καὶ προσεκβεβλήσθω αὐτοῦ μία πλευρὰ ἢ  $B\Gamma$  ἐπὶ τὸ  $\Delta$ : λέγω, ὅτι ἡ ἐκτὸς γωνία ἢ ὑπὸ  $A\Gamma\Delta$  ἴση ἐστὶ δυοῖν ταῖς ἐντὸς καὶ ἀπεναντίον ταῖς ὑπὸ  $\Gamma A B$ ,  $AB\Gamma$ , καὶ αἱ ἐντὸς τοῦ τριγώνου τρεῖς γωνίαι αἰὲν ὑπὸ  $AB\Gamma$ , [10]  $B\Gamma A$ ,  $\Gamma A B$  δυοῖν ὀρθαῖς ἴσαι εἰσίν. ἤχθω γὰρ διὰ τοῦ  $\Gamma$  σημείου τῆ  $AB$  εὐθεία παράλληλος ἢ  $\Gamma E$ .”



Comparing the passage of *Met.* 1051a24-27 with *Elements* I, P32, one notable difference can be appreciated: in Aristotle's [1] we do not find the phrase "let one side of it BC be produced to D" (τῶν πλευρῶν προσεκβληθείσης ἢ ἐκτός). That is, the principal difference between the two theorems is that P32 proposes the enlargement of one side of a triangle (B'C', that is, to make the line C'D'), and it is only in a second part of the proposition that Euclid speaks about drawing a parallel. The major similarities between both theorems are as follows:

- a) the geometer must draw a single parallel to one side, and
- b) it is concluded that there are two rights (ὀρθαὶ) in all triangles (τρίγωνος).<sup>8</sup>

## Conjectures

I now propose some possibilities that could address *why* Aristotle did not include the phrase "let one side of it BC be produced to D" (included in P32 or other previous equivalent theorems) in his [1]. I provide six conjectures for explaining this problem where the fifth and sixth could be pedagogical–philosophical reasons:

- 1) "Mistakenly," Aristotle did not write the "complete" proposition.<sup>9</sup>
- 2) Aristotle assumed that all his readers would know the "complete" proposition (i.e., as we find it in Euclid), and he did not deem it necessary to enunciate its other parts.
- 3) A section of [1] got lost because of the transference of manuscripts or similar reasons.

---

<sup>8</sup> See Lear (1982, p. 171).

<sup>9</sup> Due, among other possibilities, to "Aristotle's casual attitude toward translation [of geometrical propositions] into categorical form" (Mueller, 1974, p. 50).

- 4) As the Euclidean compilation was written *after* the publication of *Metaphysics*, Aristotle did not write the proposition "incompletely" because Euclid was the first to add that, to prove the theorem, side  $B'C'$  needs to be elongated.
- 5) Aristotle intentionally wrote the "incomplete" proposition for some other, unknown, (philosophical) reasons.
- 6) Aristotle intentionally "amputated" the theorem to *emphasize* that with (enough) *deduction*, it could actualize/unveil geometrical knowledge.

I will now try to argue that conjecture 6 is the strongest of all (but not the only plausible one, as it is compatible with conjectures 4 and 5). I claim that Aristotle could have thought that, by establishing the drawing of a sole parallel (without elongating any side), his readers would see clearly, using deduction—understanding Aristotle's (evident) deduction as the "final conclusion" derived logically from some premises (Corcoran, 2009, p. 2)—, *that the three angles of all triangles are equal to two rights, and would therefore clearly see an instance of universal and scientific knowledge*. I consider this method of representing [1] to support the interpretation of Aristotle's "scientific knowledge" as "knowledge of universals" and "explanatory knowledge"; therefore, it could be seen as supporting Pieter Sjoeder Hasper and Joel Yurdin's (2014) view of "scientific knowledge" as knowledge that allows one to "fully grasp the real universal, the salient feature which figures in explanations".

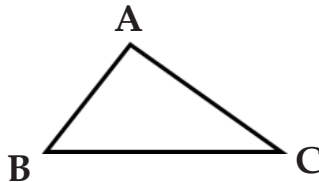
To explain this, two different reconstructions of [1], one by W. D. Ross (1924) and one by Myles F. Burnyeat (1984), will be useful. I analyze both in the subsequent sections. Another expert on geometry, the mathematician Mario Bunge (2001, p. 11), states, regarding [1], that we must give primacy *just* to the drawing of a parallel of one triangle's side; however, he does not state why we must give it such primacy. He does not offer a more complete interpretation of [1] either. Additionally, Bunge does not shed light on the problem of the difference between

[1] and P32, nor on the topic of discovering mathematical knowledge through deduction in Aristotle.<sup>10</sup>

### Two reconstructions of [1]

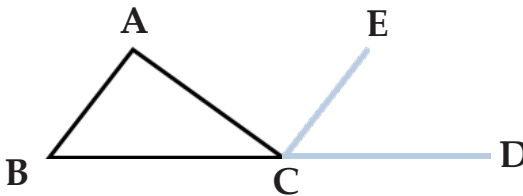
W. D. Ross (1924, pp. 269-270) also reconstructs Aristotle's [1] based on the description of the theorem as it is found in Euclid's P32 (even though this could make his explanation inadequate chronologically, as the *Elements* did not exist in Aristotle's time):

24-26. The proposition is Euc. i. 32. The given figure is [figure 2]



[Figure 2]

We have only to "divide" (in this case to divide the space surrounding the triangle) in order to see the reason why the interior angles of the triangle must be equal to two right angles. [See figure 3.]



[Figure 3]

---

<sup>10</sup> He also states that theorems cannot be proven by themselves: it is necessary to add suppositions to them, such as examples or propositions.

Produce  $BC$  to  $D$  and draw  $CE$  upwards ( $\acute{\alpha}\nu\eta\kappa\tau\omicron$ ) parallel to  $BA$ . Then the angle  $CAB=ACE$  and  $ABC=ECD$  (Euc. i. 29). Therefore  $BCA+CAB+ABC=BCA+ACE+ECD$ , which= $BCA+ACD$  [;] which= two right angles (i. 13). Therefore the interior angles of the triangle=two right angles. Of the two supplementary lines which had to be drawn, Aristotle mentions only  $CE$ . In Euclid this theorem is the second part of a proposition of which the first part is that "in every triangle, if one of the sides be produced, the external angle is equal to the two interior and opposite angles", so that  $CD$  is supposed to be already drawn; and Aristotle probably knew the proposition in its Euclidean form.

Ross affirms that [1] is equal or corresponds to P32 although, in *Met.* 1051a24-27, it is not stated that two lines must be drawn to show that "the angles around one point are equal to two right angles". Ross does not offer enough evidence to support that [1] is a shorter version of P32—his text lacks this important specific sentence. At most, Ross could conjecture that P32 was based on [1] (and not vice versa) and that Euclid "completed" the idea (this can be said in favor of my 4<sup>th</sup> conjecture); however, Ross's figure 2 does not correspond to [1] as it has *two extra lines* drawn beside the triangle, while Aristotle only alludes to drawing up *one line*.

Euclid used previous texts from other geometers and mathematicians to write his *Elements* and it is very plausible that he used *Metaphysics* (and/or *Prior Analytics*) as a source for his *Elements* (Barnes, 1981, p. 18).<sup>11</sup> However, Euclid could also have used pre-Aristotelian works in his own work: "[...] Euclid's *Elements* and, in particular, Euclid's geometry were merely instances of the application of a previously thought out/discovered/known method, and, thus, [...] the axiomatico-deductive [sic] method existed prior to the axiomatico-deductive formulation of geometry" (Agashe, 1989, p. 109). Such pre-Aristotelian works would

---

<sup>11</sup> Nevertheless, "[e]xplicitly, Aristotle's detailed theory of deduction has been shown convincingly by the mathematician-philosopher-logician Ian Mueller (1938–2010) and others to conflict with the demonstrations found in Euclid's geometry, not to mention Peano's arithmetic or Zermelo's set theory [see Mueller (1974)]" (Corcoran & Tracy, 2018, p. 2).

have been the basis for Aristotle to write his geometrical examples in *Prior Analytics* (Mueller, 1974, p. 35) and *Metaphysics*. In any case, it is also probable that Euclid added another phrase to Aristotle's [1] in order to elaborate P32.

It is not possible to confirm that Aristotle knew [1] in the form we see it in P32; *ergo*, we cannot confirm, without doubt, that Aristotle mistakenly wrote it down "incompletely" or that some parts of the proposition were lost. Therefore, it is not possible to confirm nor deny, for now, conjectures 1 and 3. Ross also affirms that figure 3 is the illustration of [1]; however, this is incorrect if we take [1] literally, as [1] does not include the Euclidean instruction to elongate BC. In 1051a, the line CD is neither supposed, nor stated, nor suggested "to be already drawn", as Ross suggests.

I insist: it is very plausible that Aristotle influenced Euclid, while the inverse influence is not possible. Such Aristotelian influence is notable in the expository and/or methodological similarities between theorems [1] and P32, among other similarities. Aristotle's axiomatic method or demonstrative logic, in which the "scientist" starts with definitions of his fundamental terms and then such definitions are used as premises to aid in the deduction or actualization of other parts of the definition (Sorabji, 2003, p. 269), was thoroughly adopted by Euclid. It is very plausible that Aristotle also influenced Euclid in the way he conceived the architecture and development of his entire book *Elements*. The philosopher influenced the geometer in the general epistemological development of his scientific thought.

There is also the possibility that Aristotle could have known [1] in the way we see it in P32 and decided to write it in a shorter form that is also shorter than the versions we find in other sections of the Aristotelian corpus, such as in *Posterior Analytics*, as Aristotle may have conceived it to be sufficient simply to draw a parallel to corroborate that all angles inside one triangle are equal to two right angles; this speaks in favor of conjecture 6, as the deduction would provide the remaining scientific-universal knowledge without the need to draw any additional lines. Additional possibilities include that Aristotle may have known [1] as it is provided in *Metaphysics*, or that Aristotle understood the theory in yet another presentation, and yet, however, decided to write it in the way it is shown in the manuscripts in order to emphasize the power of the deduction in demonstrative logic.

"Logic was [...] seen [in ancient times] as an engine to derive new, 'less obvious' truths from old, 'more obvious', 'self-evident' truths" (Agashe, 1989, p. 113)—this is the power of deductive logic that Aristotle wants to emphasize with his description of [1]. In other terms, if [1] was modified from a version *prior but identical* to the version in P32 (which could have been copied identically by Euclid in his *Elements*), or if it was modified from yet another version, the philosopher may have considered that drawing a sole parallel was enough to prove the theorem and to prove the force of the deduction in order to unveil mathematical knowledge, i.e., there was no need to draw any additional line or specify any other instructions.

I will now present Burnyeat's reconstruction of [1] and then explain how this reconstruction supports conjecture 6. Burnyeat's illustration of *Met.* 1051a24-27 is as follows:

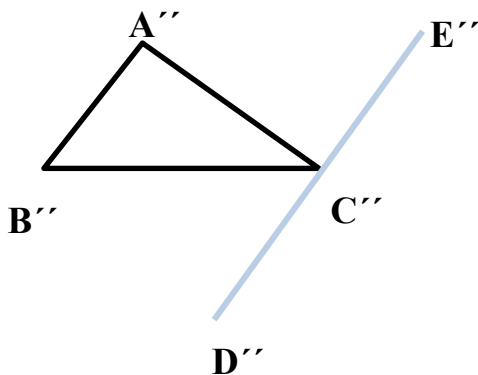


Figure 4

I suggest two clear reasons to consider Burnyeat's reconstruction is correct: *i)* the Aristotelian text instructs to draw only one line up, specifically "the line parallel to the side", and in Burnyeat's figure 4 there is a *single line drawn* additionally to the triangle; *ii)* Burnyeat's figure 4 does not contradict the idea presented in *Metaphysics*, as Aristotle never states where the parallel is to start, and only affirms that the parallel should be "drawn up" (ἀνῆκτο). I must pinpoint, incidentally, that *i)* also contradicts Henry Mendell's interpretation and reconstruction of

[1], as the parallel proposed by Mendell (1984, p. 361) is not drawn *up* but horizontally.

In Burnyeat's illustration (figure 4), we see that the straight line  $D''E''$  is parallel to the side  $B''A''$  and that the angle  $C''A''B''$  is equal to the angle  $A''C''E''$ , i.e.,  $C''A''B'' = A''C''E''$ . Then,  $A''B''C'' = B''C''D''$ , and we conclude that  $B''C''A'' + C''A''B'' + A''B''C'' = B''C''A'' + A''C''E'' + B''C''D'' =$  two right angles. Thus, the internal angles of the triangle are equal to two right angles.

Therefore, also in geometrical terms, it is not necessary for Aristotle to enunciate the theorem as it is found in P32, that is, in a longer form than [1]: it could be evident, drawing only one line, that all internal angles of any triangle are equal to two right angles. Aristotle claims that [1] is "immediately" understood. However, I propose that such an understanding is only immediate as long as we know a prior premise; specifically, we must have the knowledge of another theorem, one equivalent to Euclid's Proposition 31.

### A premise for [1]

I now intend to explain how the knowledge of a premise equivalent to Euclid's Proposition 31 must lead to a "more immediate" understanding of the actualization of mathematical knowledge in theorem [1].<sup>12</sup>

As I have said, Aristotle took theorem [1] from pre-Euclidean works. More precisely, such works could have also been the raw material for Euclid's *Elements*. Therefore, the Euclidean Proposition 31 of book I could have been based in other, already existent theorem(s) such that could be used by Aristotle. Proposition 31 of the *Elements* states the following:

Through a given point to draw a straight line parallel to a given straight line. Let A be the given point, and BC the given straight line; thus it is required to draw through the point A a straight line parallel to the straight line BC. Let a point D be taken at random on BC, and let AD be joined; on the straight line DA, and at the point A on it, let the angle DAE be constructed equal to the

---

<sup>12</sup> I must outline again that "mathematical" issues or concepts, strictly speaking, cannot be actualized; however, mathematical knowledge can be. See Martí Sánchez (2017, p. 63).

angle ADC; and let the straight line AF be produced in a straight line with EA. Then, since the straight line AD falling on the two straight lines BC, EF has made the alternate angles EAD, ADC equal to one another, therefore EAF is parallel to BC (*Elementa*, I. 31).<sup>13</sup>

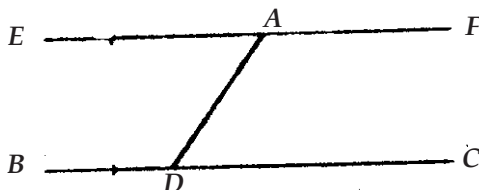


Figure 5

The knowledge provided by a theorem equivalent to Euclid's Proposition 31, which I will name *A1*, is sufficient for the deductive process of [1] where, after drawing up a single line, we will "immediately" see the conclusion of [1], i.e., we will understand the new knowledge provided by this theorem. Of course, to understand *A1*, we must also have basic knowledge of geometry; however, my point is that, in understanding a proposition/premise identical to Euclid's 31, given *A1*, it is necessary to make a geometrical deduction and immediately see that the triangle's internal angles are equal to two right angles, even though it is not always necessary, in deductive logic, to know a premise to produce new knowledge regarding the conclusion of a given deduction. "A deduction from unknown premises also produces knowledge of the fact that its

<sup>13</sup> "διὰ τοῦ δοθέντος σημείου τῆ δοθείση εὐθείᾳ παράλληλον εὐθεῖαν γραμμὴν ἀγαγεῖν. ἔστω τὸ μὲν δοθὲν σημεῖον τὸ Α, ἡ δὲ δοθείσα εὐθεῖα ἡ ΒΓ: δεῖ δὴ διὰ τοῦ Α σημείου τῆ [5] ΒΓ εὐθείᾳ παράλληλον εὐθεῖαν γραμμὴν ἀγαγεῖν. εἰλήφθω ἐπὶ τῆς ΒΓ τυχόν σημεῖον τὸ Δ, καὶ ἐπεζεύχθω ἡ ΑΔ: καὶ συνεσάτω πρὸς τῆ ΔΑ εὐθεῖα καὶ τῶ πρὸς αὐτῆ σημείῳ [10] τῶ Α τῆ ὑπὸ ΑΔΓ γωνία ἴση ἡ ὑπὸ ΔΑΕ: καὶ ἐκβεβλήσθω ἐπ' εὐθείας τῆ ΕΑ εὐθεῖα ἡ ΑΖ. καὶ ἐπεὶ εἰς δύο εὐθείας τὰς ΒΓ, ΕΖ εὐθεῖα ἐμπίπτουσα ἡ ΑΔ τὰς ἐναλλάξ γωνίας τὰς ὑπὸ ΕΑΔ, ΑΔΓ ἴσας "ἀλλήλαις πεποίηκεν, παράλληλος ἄρα ἔστιν ἡ ΕΑΖ τῆ ΒΓ."



conclusion follows logically from (is a consequence of) its [unknown] premises" (Corcoran, 2009, p. 3).

Knowing *A1* is necessary to emphasize that the line  $B''C''$  of Burnyeat's reconstruction (figure 4) incises two straight lines simultaneously:  $B''A''$  and  $D''E''$ . For pedagogical reasons I'll allow myself to make a change, though I am conscious that the position of a geometrical figure does not affect the verification of a (Euclidean) geometrical theorem, I suggest rotating the lines  $B''C''$ ,  $B''A''$  and  $D''E''$  of figure 4 by 90 degrees in order to appreciate that they will form a similar figure to figure 5. Observe the red lines in figure 6 and compare them with figure 5 by rotating them 90 degrees.

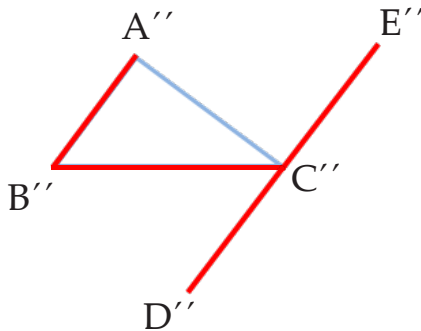


Figure 6

If we apply theorem *A1* to figure 6, we will see that the interior angle  $A''B''C''$  is equal to exterior angle  $B''C''D''$ . *A1* would tell us: make an angle incising the point (vertex)  $C''$  of a triangle's side ( $B''C''$ ) with the same measurements of the triangle's interior angle  $A''B''C''$ ; then, draw up  $D''C''$ . Proceeding this way, we will automatically know that  $D''C''$  is parallel to  $B''A''$ .

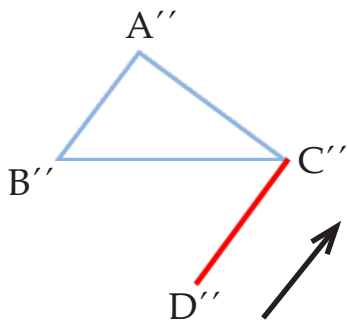


Figure 7

Furthermore, *A1* also shows that line  $A''C''$  of Burnyeat's figure 4 simultaneously incises two straight lines,  $B''A''$  and  $D''E''$ , in a similar way to how, in figure 5, the line  $AD$  incises two lines:  $BC$  and  $EF$ . Ergo, the straight line  $A''C''$  also makes a similar figure to that of line  $AD$ , which can be appreciated by rotating the following figure 8 by 90 degrees (observe the red lines):

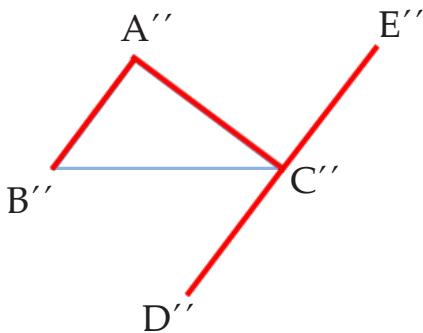


Figure 8

Following *A1*, we will have that the interior angle  $B''A''C''$  is equal to exterior angle  $A''C''E''$  (as in figure 5, the angle  $EAD$  is equal to the angle  $ADC$ , and angle  $FAD$  is equal to  $ADB$ ). *A1* would tell us: make an angle incising the point  $C''$  of a triangle's side ( $A''C''$ ) with the same

measurements of the triangle's interior angle  $B''A''C''$ ; then, draw up  $C''E''$ . In doing this, we will automatically know that  $C''E''$  is parallel to  $B''A''$ .

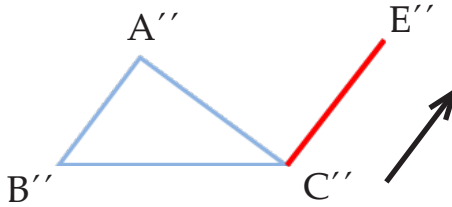


Figure 9

A consequence of  $A1$ 's way of constructing one sole parallel ( $D''E''$ ), as seen in figures 7 and 9, is that  $A''B''C'' = B''C''D''$  and  $C''A''B'' = A''C''E''$ . Then, we also immediately have that:  $A''B''C'' + C''A''B'' + B''C''A'' = B''C''D'' + A''C''E'' + B''C''A''$  (as shown in Burnyeat's figure 4). With the drawing of this sole parallel of a triangle's side,  $D''E''$ , it is evident that the angles of the same triangle (or of any triangle) are equal to two right angles, as the angles surrounding a point (in this case  $C''$ ) are always equal to two right angles (this last claim is found literally in Aristotle's geometrical theorem [1]) because: *If  $B''C''D'' + A''C''E'' + B''C''A''$  (the surrounding angles of  $C''$ ) = two right angles, and if  $A''B''C'' + C''A''B'' + B''C''A'' = B''C''D'' + A''C''E'' + B''C''A''$ , ergo,  $A''B''C'' + C''A''B'' + B''C''A'' = two right angles$ . This is how we prove that, by drawing only one parallel of one triangle's side, we clearly and evidently see that the addition of the three angles of all real triangles in the universe is equal to 180 degrees.*

### Actuality and potentiality

Aristotle considers that universal knowledge can be formulated syllogistically<sup>14</sup> and that [1] can be presented as a syllogism; hence, we have the following deduction: when a triangle with points (vertices)

<sup>14</sup> I claim this even though several difficulties arise in the interpretation of what exactly is a scientific syllogism (understood as one that pretends to achieve

named  $A''$ ,  $B''$ , and  $C''$  undergoes the drawing of a parallel ( $D''E''$ ) for a side  $B''A''$ , where  $C''$  is the point of intersection between the parallel and the triangle, we have the following consequences:

- a) the three formed angles surrounding point  $C''$  (one of them already existent: angle  $BCA$  of the triangle, and two newly formed angles) are always equal to two rights,
- b) the three angles inside the triangle ( $ABC$ ,  $BCA$ , and  $CAB$ ) have the same measurement of the angles surrounding point  $C''$ ,
- c) therefore, we arrive at the "universal knowledge" that the three angles of all triangles are equal to two rights.

I agree with Ian Mueller's description of Aristotelian "universal knowledge" (but I disagree with his position that in Aristotle's philosophy of mathematics, geometrical figures *per se* could be actualized,<sup>15</sup> as I will insist in the following paragraphs. What is actualized is the geometrical theorem—*διάφορα*). It is more probable that Aristotle planned to place *more emphasis on the idea of knowledge's potentiality* when he wrote about geometrical exemplifications/theorems. If this is true, the Greek philosopher established that drawing a single line is sufficient to actualize universal knowledge.

[...] out of ordinary geometric reasoning arises a universal knowledge, e. g., the knowledge that any triangle has interior angles equal to two rights. Universal knowledge is conceptual and can be formulated syllogistically. However, it has no object over and above the objects of ordinary geometric reasoning, and in fact

---

a universal knowledge) and how it works according to Aristotle. See Sorabji (2003, p. 270).

<sup>15</sup> According to Ian Mueller (1970, p. 180): "The geometer, Aristotle says, is able to carry out geometrical constructions in thought: the thinking which is an activity makes actual the construction which existed only potentially before the thinking occurred". A similar perspective could be found in Cleary (2010).

conceptual syllogistic reasoning is only a reformulation of ordinary reasoning (Mueller, 1970, p. 171).

I propose that the objective of enunciating [1] the way we find it in *Metaphysics* is to emphasize that universal scientific knowledge is in *potentiality* and can be *immediately* transformed into actuality by just drawing a straight line and with the power of deduction (therefore, the exact form in which [1] is asserted, a shorter “variant” of P32—and a more mature Aristotelian variant (Mendell, 1984, p. 359)—is also an excellent way to cause more impact on the readers). I want to suggest that Aristotle’s purpose in writing [1] *as he did it* is to demonstrate that *the knowledge of more and more complex premises is in potentiality* inside geometrical figures and/or mathematical propositions. But with this, we must not understand that some lines (parts of a geometrical figure) are in potentiality in some geometrical figures, much less that specifically line C’D’ in Ross’s figure 3 is in potentiality in [1], only that a new scientific knowledge (a new theorem) is in potentiality.

Regarding the actualization of knowledge, Aristotle establishes that “[a]t all events it is clear that it is prior in account (for it is because it can be active that what is capable primarily is capable [...]; and there is the same account also in the other cases, so that it is necessary for the account and the knowledge of the one to precede the knowledge of the other)” (*Met.* 9, 1050a13-18). This could mean that, in order to actualize geometrical theorems/knowledge, we use geometrical figures and, in using them, we must have prior geometrical knowledge (as for understanding [1] we must know a theorem equal to Proposition 31 of book I, as well as other theorems, such as Euclid’s proposition 27 of book I).

Aristotle clearly confirms that the “objects of mathematics” are not corporeal objects:

Thus we have sufficiently shown (a) that the objects of mathematics are not more substantial than corporeal objects; (b) that they are not prior in point of existence to sensible things, but only in formula; and (c) that they cannot in any way exist in separation. And since we have seen that they cannot exist in sensible things, it is clear that either they do not exist at all, or they exist only in a certain way, and therefore not absolutely; for “exist” has several senses [...]. [S]o this is also true of

geometry. If the things of which it treats are accidentally sensible although it does not treat of them qua sensible, it does not follow that the mathematical sciences treat of sensible things—nor, on the other hand, that they treat of other things which exist independently apart from these (*Met.* 13, 1077b13-17 and 1078a2-5).<sup>16</sup>

Based on Bechler's (1995) reflections, before proceeding to some conclusions, I must highlight some important points for understanding why Aristotelian mathematical and geometrical "entities" lack the potentiality and actuality of sensibles (bodies):

[...] mathematical entities cannot be interpreted as standard attributes (i.e., such as "red", and "heavy") of sensible things, for there is the irreconcilable difference that not only are they not sensible attributes, but rather they qualify sensible things qua what they actually are *not*. [...] [M]athematical predicates are possessed by the sensible thing not only qua something it is not ever actually, but, also qua something it cannot possibly be, that is, irrespective of its consistency-potentiality. [...] [M]athematics is not "a science of sensibles" (1078a2), for it deals neither with actual nor with standardly potential (i.e., such that can actualize) properties of sensibles (1995, pp. 161-162).

"Since mathematical entities are not substances, they cannot be material. The triangle which geometry studies is not a wooden thing, nor any other material thing" (1995, p. 177). With this in mind, we can definitively cast away the "intuition" that the line  $C'D'$  of Ross's figure 3, or the elongation of  $B''C''$ , is *potential*.

*Ergo*, I interpret as inaccurate the argument that says that Aristotle did not have to establish that elongating BC is necessary to actualize

---

<sup>16</sup> "ὅτι μὲν οὖν οὔτε οὐσίαι μᾶλλον τῶν σωμάτων εἰσὶν οὔτε πρότερα τῶ εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ τῶ λόγῳ μόνον, οὔτε κεχωρισμένα που εἶναι δυνατόν, εἰρηται ἰκανῶς: ἐπεὶ δ' οὐδ' [15] ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐνεδέχεται αὐτὰ εἶναι, φανερόν ὅτι ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ τρόπον τινὰ ἔστι καὶ διὰ οὐχ ἀπλῶς ἔστιν: πολλαχῶς γὰρ τὸ εἶναι λέγομεν. [...] οὐκ εἰ συμβέβηκεν αἰσθητὰ εἶναι ὧν ἔστι, μὴ ἔστι δὲ ἢ αἰσθητὰ, οὐ τῶν αἰσθητῶν ἔσσονται αἰ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι, οὐ μέντοι οὐσὲ παρὰ ταῦτα ἄλλων [5] κεχωρισμένων."

the knowledge that all triangles have two rights inside because he thought all triangles' sides are elongated potentially: mathematical lines or figures could not be in potency (only mathematical knowledge). *For Aristotle, neither a parallel of  $B''A''$  nor the other side of the triangle (nor any part of any geometrical figure) is in potency.*

## Conclusion

In this article, I argue that the stronger conjecture to explain why [1] looks as it does is a pedagogical–philosophical one, conjecture 6 (leaving aside the possibility that conjectures 4 and 5 could also be correct). For Aristotle, drawing up a parallel of one triangle's side is enough to actualize the “all triangles have two right angles” theorem, and for him, such theorem is understandable and evident for any reader (with some specific knowledge about geometry). Therefore, my somehow heterodox posture about [1] is that this theorem needs no emendation and/or elongation. I claim that [1] has a condensed form compared to other versions because Aristotle needed that condensation to emphasize the “power” of deduction.<sup>17</sup> I have simultaneously given strong reasons for supporting the correctness of Burnyeat's explanation of [1] and for rejecting Ross's reconstruction.

Lastly, I want to summarize some of the arguments that I consider essential to make the interpretation of Burnyeat the most acceptable: (I) *Metaphysics* 9, 1051a24–27 states that we have to draw a sole parallel and not any other line, and the illustration of Burnyeat (figure 4) draws just a parallel; (II) the parallel suggested by Burnyeat does not contradict what is said in 9, 1051a24–27, because this passage does not tell us where to start the parallel or how long it should be, which gives us the liberty to draw it as we want except for one thing: the line should be drawn up ( $\acute{\alpha}\nu\eta\kappa\tau\omicron$ ); (III) it is necessary to know a theorem equivalent to the one we find in Euclid's Proposition 31 (A1) for the readers to see “immediately,” after we draw up a parallel of one side of a triangle, that the angles of such triangle are equivalent to two rights.

---

<sup>17</sup> For another interpretation, see Mueller (1974), who comments in particular that Aristotle “may have taken the formulation of mathematical theorems into account in trying to justify his estimation of the significance of the categorical proposition in demonstrative science, but his notion of the categorical proposition was so broad that virtually any general statement would satisfy it” (1974, p. 56; cursives are mine).

Aristotle wanted to emphasize the potentiality of (mathematical) knowledge, and he achieved such emphasis by demonstrating that knowledge is in potency in a geometric figure, a triangle, and it will turn into actuality by drawing *just one* straight line, in this case a parallel. To accomplish this emphasis, we should not draw any other line around the triangle. Contrary to Ross's proposal (figure 3) or P32 (figure 1), and to Mendell's conjecture that [1] is based on Pythagoras's theorem (i.317–321), the latter could also be dismissed as equivalent to [1] because it does not fulfill the instructions set by the term ἀνῆκτο. In his theorem, Pythagoras talks about drawing a *horizontal* parallel on top of the triangle.

Aristotle's philosophy of mathematics does not intend to demonstrate through geometry that the sensitive/corporeal points, lines, or figures are *per se* in potency, but rather that knowledge/theorems is the one "thing" that is. The parallel D'E'', as proposed by Burnyeat, actualizes immediately and clearly, with some previous notions of geometry and other premises (mainly the theorem equal or similar to Proposition 31), a universal and scientific knowledge—which therefore partly leads to the acceptance of the perspective of "particularist" interpreters of Aristotle, who "emphasize Aristotle's claims that scientific knowledge is of universals while experience is of particulars, and that scientific knowledge alone involves universal single judgements" (Hasper & Yuridin, 2014, pp. 128-129).

## References

- Agashe, S. D. (1989). The Axiomatic Method: Its Origin and Purpose. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 6(3), 109-118.
- Aristotle. (1924). *Metaphysics*. W. D. Ross (ed.). Clarendon Press. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025.perseus-grc1:9.1051a>.
- (1933) 1989a). *Aristotle in 23 Volumes. Volume 17*. H. Tredennick (trans.). Harvard University Press-William Heinemann Ltd. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025.perseus-eng1:13.1077b>.
- (1933) 1989b). *Aristotle in 23 Volumes. Volume 18*. H. Tredennick (trans.). Harvard University Press-William Heinemann Ltd. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025.perseus-eng1:13.1077b>.



- (2006). *Metaphysics, Book Θ*. L. Judson (ed). S. Makin (trans.). Clarendon Press-Oxford University Press.
- Barnes, J. (1981). Proof and the Syllogism. In E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: The "Posterior Analytics"*. (pp. 17-59). Editrice Antenore.
- Bunge, M. (2001). Prólogo. Euclides dos mil años después. In L. Beppo, *Leyendo a Euclides*. (pp. 9-14). Libros del Zorzal.
- Burnyeat, M. F. (1984). *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*. J. Richardson Publishers-Oxford University Press.
- Bechler, Z. (1995). *Aristotle's Theory of Actuality*. State University of New York.
- Cleary, J. C. (2010). *Aristóteles. Acerca de los múltiples sentidos de prioridad*. M. D. Boeri (trans.). Ediciones Colihue.
- Corcoran, J. (2009). Aristotle's Demonstrative Logic. *History and Philosophy of Logic*, 30, 1-20.
- Corcoran, J. & Tracy, K. (2018). [Review of the paper "A Completed System for Robin Smith's Incomplete Ecthetic Syllogistic", by Pierre Joray ((2017). *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 58(3), 329–342)]. Versión inédita, 1-7. URL: [https://www.academia.edu/36231363/CORCORAN\\_TRACY\\_ON\\_ARISTOTLES\\_ECTHESIS](https://www.academia.edu/36231363/CORCORAN_TRACY_ON_ARISTOTLES_ECTHESIS).
- Corkum, P. (2012). Aristotle on Mathematical Truth. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(6), 1057-1076.
- Euclid. (1883-1888). *Euclidis Elementa*. J. L. Heiberg (ed.). Teubner.
- (1956). *Euclid's Elements*. T. Little Heath (trans). Dover. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg1799.tlg001.perseus-eng1:1.def.1>.
- Hintikka, J. (1966). Aristotelian Infinity. *The Philosophical Review*, 75(2), 197-218.
- Hoyrup, J. (2002). Existence, Substantiality, and Counterfactualty. Observations on the Status of Mathematics in Aristotle, Euclide, and Others. *Centaurus*, 44, 1-31.
- Lear, J. (1982). Aristotle on Mathematics. *The Philosophical Review*, 91, 161-192.
- Martí Sánchez, M. (2017). La filosofía de las matemáticas de Aristóteles. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 52, 43-66. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.784>.
- Mendell, H. (1984). Two Geometrical Examples from Aristotle's *Metaphysics*. *The Classical Quarterly*, 34(2), 359-372. URL: <https://www.jstor.org/stable/638294>.

- Mueller, I. (1970). Aristotle on Geometrical Objects. *Archive für Geschichte der Philosophie*, 52(2), 156-171.
- (1974). Greek Mathematics and Greek Logic. In J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*. (pp. 35-70). D. Reidel Publishing Company.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics. Volume II*. Oxford University Press.
- Hasper, P. S. & Yuridin, J. (2014). Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 119-150.
- Sorabji, R. (2003). *Necesidad, causa y culpa*. R. Salles (trans.). Universidad Nacional Autónoma de México.



<http://doi.org/10.21555/top.v660.2167>

## Memory and Anachronism as Political Productivity. Some Reflections on Baruch Spinoza

### Memoria y anacronismo como productividad política. Algunas reflexiones en torno a Baruch Spinoza

Gonzalo Ricci Cernadas  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
gocernadas@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

Recibido: 16 - 03 - 2021.  
Aceptado: 12 - 06 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

This article will attempt to trace the concepts of anachronism and memory in a number of authors. For our account of them, we first present these concepts in two authors whose works have thematized them: Walter Benjamin and Reinhart Koselleck. This allows us to locate the conceptual coordinates in which the notion of anachronism must be understood. Second, we analyze what role do anachronism and memory play in Baruch Spinoza. Mainly following elucidations made by Spinoza in the *Theologico-Political Treatise* and in the *Ethics*, we proceed, then, to the restitution of the dynamics of memory in this author to elucidate how does anachronism appear in his work. Finally, we explain the political productivity that anachronism and memory would possess, that is, the positive and virtuous capacity that these two concepts would have in relation to doing politics.

*Keywords:* memory; anachronism; Spinoza.

### Resumen

El presente artículo rastrea los conceptos de “anacronismo” y “memoria” en una serie de autores. Para dar cuenta de estos, primero hacemos una presentación de dichos conceptos en dos autores cuyas obras en gran medida los han tematizado: Walter Benjamin y Reinhart Koselleck. Esto nos permite situar las coordenadas conceptuales en las que la noción de “anacronismo” debe ser entendida. En segundo lugar, analizamos qué papel juegan el anacronismo y la memoria en Baruch Spinoza. Se procede, pues, a la restitución de la dinámica de la memoria en el autor para poder elucidar cómo aparece el anacronismo, fundamentalmente ateniéndonos a las elucidaciones que Spinoza realiza en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*. Finalmente, en tercer lugar, se explica la productividad política que el anacronismo y la memoria comportarían, esto es, la capacidad positiva y virtuosa que estos dos conceptos detentarían en relación con el hacer político.

*Palabras clave:* memoria; anacronismo; Spinoza.

## Introducción

Ante una imagen —tan antigua como sea—, el presente no cesa jamás de reconfigurarse por poco que el desasimiento de la mirada no haya cedido del todo el lugar a la costumbre infatuada del “especialista”. Ante una imagen —tan reciente, tan contemporánea como sea—, el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado que esta imagen sólo deviene pensable en una construcción de la memoria, cuando no de la obsesión. En fin, ante una imagen, tenemos humildemente que reconocer lo siguiente: que probablemente ella nos sobrevivirá, que ante ella somos el elemento frágil, el elemento de paso, y que ante nosotros ella es el elemento del futuro, el elemento de la duración. La imagen a menudo tiene más de memoria y más de porvenir que el ser que la mira (Didi-Huberman, 2008, p. 32).

En esta excelsa cita, Georges Didi-Huberman nos cuenta que una imagen es, efectivamente, un objeto perdurable más allá de lo efímero de las vidas que la observan. Pero también nos dice —y esto es lo que nos interesa sumamente— que la imagen reconfigura tanto el presente como el pasado. Y esto es así porque la presencia de la imagen es tal que provoca una interrupción en el decurso del tiempo que acontece. Hay ya una noción, entonces, que irrumpe: la de la memoria. La memoria, precisamente, no deja jamás de mutar y de recomponerse ante la presencia de la imagen indeleble e imperdurable. La tentativa del proyecto de Didi-Huberman se erige, así, como la búsqueda de realizar una historia crítica del arte que implique “detenerse ante el tiempo”, esto es, interrogar al objeto de la historia, a la historicidad misma.

Unas páginas más adelante, Didi-Huberman añade que, ante el imperativo del historiador de no extrapolar nunca ningún concepto extemporáneo al propio objeto de estudio, existe una productividad del anacronismo que puede definirse a guisa de lo expresado a continuación: “El anacronismo sería así, en una primera aproximación, el modo temporal de expresar la exuberancia, la complejidad, la sobredeterminación de las imágenes” (Didi-Huberman, 2008, pp. 38-39). ¿Pero sobredeterminación de las imágenes realizadas por qué

cosa? Es decir, ¿qué es aquello que sobredeterminaría a las imágenes? Dos párrafos más adelante, el autor francés acota que “la cuestión del anacronismo es, pues, interrogar esta plasticidad fundamental y, con ella, la mezcla, tan difícil de analizar, de los diferenciales de tiempo que operan en cada imagen” (Didi-Huberman, 2008, p. 40). Aquello que sobredetermina a las imágenes son los diferenciales del tiempo, entonces. El tiempo siempre se encuentra operando de manera tal que determina de modos múltiples a la imagen: “La imagen está, pues, abiertamente sobredeterminada respecto del tiempo. Eso implica reconocer el principio funcional de esta sobredeterminación dentro de una cierta dinámica de la memoria” (Didi-Huberman, 2008, p. 42). Vuelta entonces del concepto de la memoria al acervo de conceptos del autor. La memoria, ahora entroncada con la noción de “anacronismo”: el anacronismo señala las coordenadas de una complejidad de la imagen a la vez que ofrece la clave para elucidar la sobredeterminación respecto del tiempo en la que la imagen se inscribe, la cual está ubicada en una “dinámica de la memoria”. Porque las imágenes también tienen una memoria: aún más, no sólo la poseen, sino que la producen. Es una memoria que se encuentra presente en todos los cuadros del tiempo; ella logra aunar la enmarañada complejidad de montajes de tiempos heterogéneos.

En lo que sigue intentaremos rastrear los conceptos de “anacronismo” y “memoria” en una serie de autores. Es la tesis vertebradora de este trabajo el que puede hallarse en Spinoza una noción de “anacronismo productivo” similar a la que aparece en Benjamin y Koselleck. Para ello, primero haremos una presentación de los conceptos mencionados en este *incipit* en Benjamin y Koselleck, cuyas obras, en gran medida, los han tematizado. Ello nos permitirá situar las coordenadas conceptuales sobre cómo el anacronismo debe ser entendido y asido. En segundo lugar, nos trasladaremos al autor de nuestro interés principal, Baruch Spinoza, para ver qué papel juegan allí el anacronismo y la memoria, ciñéndonos principalmente a las explicaciones que Spinoza realiza en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*. Se procederá, pues, a la restitución de la dinámica de la memoria en el autor para poder elucidar cómo aparece el anacronismo. Finalmente, en tercer lugar, se continuará con una explicación de la productividad política que el anacronismo y la memoria comportarían, esto es, la capacidad positiva y virtuosa que estos dos conceptos detentarían en relación con el hacer político.

## 1. Benjamin y Koselleck

En la segunda tesis de *Sobre el concepto de la historia*, Walter Benjamin expresa que la idea de la felicidad está atada a otro elemento, a la redención. Redimir, en efecto, el pasado, pero únicamente el pasado que quedó trunco, el pasado que no pudo ser. Esta es la ambigüedad del presente de Benjamin, una ambigüedad que también se encuentra en la noción de “pasado”: el presente designa tanto lo que nos es dado, lo que ha llegado a ser y tenemos por delante, como también aquello que se malogró, que nunca pudo ser y que quedó apenas como posibilidad. Mientras el primer presente refiere al pasado que fue, el que efectivamente sucedió, el que ha sido, ese segundo presente refiere a un pasado que nunca terminó de ser y que queda en el presente, trunco, como una posibilidad.

Es precisamente el historiador de tipo materialista histórico quien puede desentrañar ese pasado no sido. Para ello, se sirve de un principio destructivo/constructivo, el cual es especificado en la tesis decimoséptima de la mentada obra:

La historiografía materialista está basada, por el contrario, en un principio constructivo. Propio del pensar es no sólo el movimiento de los pensamientos, sino más bien su estado de suspensión. Cuando el pensar se detiene repentinamente en una constelación saturada de tensiones, entonces provoca un *shock* por el que se aglutina como mónada (Benjamin, 2009, p. 150).

Y es que el investigador materialista histórico debe abandonar la posición serena so pena de caer en una empatía rayana en la historia de los vencedores. Debe adoptar una actitud crítica que le permita elaborar una constelación de elementos pasados que fueron dejados de lado en una constelación particular cargada de esos elementos pretéritos. En una coyuntura dada, particular y situada, esa constelación debe entrar de lleno y acentuar las contradicciones existentes en una tesitura caracterizada por el predominio de una historia imperante.

Por ello, Benjamin se enfrenta tanto a los científicos, que creían que la historia era una ciencia y que podían conocer los hechos pasados tal como ellos sucedieron, como también a los historicistas, quienes proclaman que hay que entregarse al pasado para vivirlo tal como fue.



Un historicista como Foustel de Coulanges, como relata Benjamin en la tesis séptima de *Sobre el concepto de la historia*, lo que pretende es conocer el pasado de manera desinteresada y desapasionada, con una pretensión de objetividad. Ahora bien, esa tan mentada objetividad desaparece cuando el historiador historicista es de pronto seducido por ese pasado que intenta estudiar de una manera neutral. Esa seducción es la empatía a la que Benjamin se refiere en esta tesis, “el bastión más fuerte y más difícil de atacar” (Benjamin, 2008, p. 92), según comenta en un borrador. Sin aplicar ese principio destructivo, sin poner en duda el pasado de los victoriosos que nos ha llegado hasta el presente, lo que pasará es que la historia se seguirá leyendo desde el punto de vista del vencedor. Si no realizamos ese esfuerzo por conocer el pasado que resultó trunco, seguiremos cegándonos por las grandes y grandilocuentes victorias de la historia de los vencedores, vamos a enceguercernos por el brillo de los grandes monumentos de aquellos que resultaron ganadores. Al colocar el triunfo de ayer como referente del pasado, el historiador tomaría partido por la historia de los vencedores. Es en este sentido que todo documento de cultura es a la vez un documento de barbarie: la barbarie anida al interior de cada documento que se digna como de cultura, le saca el aguijón crítico que podría tener en cuanto testimonio de las masacres y las violencias aplicadas contra los dominados y los convierte en una bella pieza de museo que no es un reportaje crítico ni lleva a una experiencia compasiva, sino que convalida la dominación actual.

Al materialista histórico no le queda otra cosa que hacer que cepillar la historia a contrapelo. Es decir, no se trata, como dice en otro lugar Benjamin, de “sacar brillo incesantemente al presente como si de un cilindro roñoso se tratara” (Walter Benjamin, citado en Mate, 2006, p. 140): esto es lo que haría un historiador que no hace otra cosa que comulgar con la visión dominante de las cosas. Un historiador materialista, un historiador que no quiere que nada se pierda, lo que va a hacer es cepillar la historia a contrapelo, es decir, investigando y prestándole atención a eso que aparece como insignificante en la historia canónica, en ese pasado que no fue.

Pero aún hay algo más, algo que Benjamin menciona en el convoluto K de su *Libro de los pasajes* al mencionar que:

El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo “lo que ha sido”, se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el

conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene el primado sobre la historia. Los hechos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino, constatados es la tarea del recuerdo. Y en efecto, el despertar es la instancia ejemplar del recordar: el caso en que conseguimos recordar lo más cercano, lo más banal, lo que está más próximo. [...] Hay un saber-aún-no-consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar (Benjamin, 2011, p. 394).

De lo que trata ese giro copernicano al que Benjamin refiere es entonces de poner al objeto, ese pasado que no fue, ese pasado trunco, en el centro de la escena, un pasado vivo, un pasado que sale al paso, con el objetivo específico de hacerle justicia, de recordarlo, de redimirlo: un pasado solicitante que le reclama, siempre en esa chance efímera que corre el peligro de perderse, al sujeto necesitante que lo redima, que le haga justicia. Se trata, dicho con otras palabras, de recordar ese pasado trunco, de hacerle memoria, para que este no caiga en un olvido permanente. Aquí podríamos situar, precisamente, la conexión entre dos temáticas que Benjamin se aboca a estudiar sistemáticamente: la historia y la memoria. Porque la memoria es un trabajo y un proceso que debe ejercerse sobre aquella historia no sida, es decir, sobre aquella historia que no ha efectivamente prosperado y que se encuentra velada.

El anacronismo se advierte, de esta manera, en el pensamiento benjaminiano en la figura de ese pasado no sido que ha sido despojado de todo protagonismo por la historia dominante. Precisamente en esos restos, figuras y calaveras que son dejados de lado por los dominantes —y que deben ser rescatados por el historiador materialista en su análisis a contrapelo de la historia— encontramos la presencia anacrónica de un acontecimiento pasado que comporta respecto del presente una productividad que es totalmente disruptiva: ella desmiente completamente la historia construida por los dominantes y la hace desmoronar hasta sus cimientos. Es ahí donde se encierra la productividad incesante que el pasado trunco no cesa en tener respecto de la contemporaneidad imperante: la de, precisamente, actualizar algo que había sido tildado de obsoleto o como carente de importancia, para

darle su merecida prioridad sobre el presente fáctico, de manera que sea rescatado de su olvido y sea recordado.

Por parte de Koselleck, la cuestión del anacronismo aparece en primer lugar en el capítulo inicial de *Futuro pasado*, en el análisis de una pintura realizada por Altdorfer en el siglo XVI. La imagen representaba la batalla de Isso, acontecida en el año 333 a. C., que implicó una victoria decisiva para Alejandro Magno sobre el emperador persa Darío III, lo cual significó el comienzo indisputable de la era helénica. Dicho cuadro es en sí mismo un anacronismo, nos cuenta Koselleck, ya que allí mismo es posible visualizar también el infructuoso asedio de las tropas turcas a Viena en el año 1529. Se aproximan entonces dos sucesos disímiles: en el entramado del enfrentamiento entre los macedonios y de los persas también se deja entrever la colisión de fuerzas austrohúngaras y otomanas. El anacronismo se configura, de esta manera, como una estrategia central del cuadro encomendado por el duque Guillermo IV de Baviera: una contemporaneidad entre el suceso del cuadro y la coyuntura candente actual en la que Altdorfer realizó la pintura. He allí la clave del anacronismo, esto es, el regreso del pasado al presente, un asalto inesperado pero eficazmente sucedido. Allí, entonces, en una misma extensión del tiempo, es posible identificar contemporaneidades disímiles.

Esto se evidencia claramente en la impresión que el cuadro causó, tres centurias posteriores, a Friedrich Schlegel cuando vio el cuadro por primera vez: “Schlegel elogia la pintura con cascadas de ideas chispeantes, reconociendo en ella la más elevada aventura de la antigua nobleza. De esta manera confirió a la obra maestra de Altdorfer una distancia histórico-crítica” (Koselleck, 1993, p. 23). Si la pregunta de Koselleck es qué ha sucedido en los trescientos años que separan a la realización de la pintura de Altdorfer y la contemplación por parte de Schlegel, la respuesta viene por parte de una cualidad novedosa que el tiempo histórico ha adquirido en ese interregno. La respuesta que da Koselleck a la interrogante recién formulada es esbozada por el autor en una tesis crítica: “en estos siglos se produce una temporalización de la historia en cuyo final se encuentra aquel tipo peculiar de aceleración que caracteriza a nuestros modernos” (Koselleck, 1993, p. 23).

Koselleck quiere significar que el sujeto de la moderna filosofía de la historia fue el ciudadano ilustrado y emancipado de la sumisión absolutista y de la tutela eclesiástica. Debido a esto, el tiempo se acelera de tal manera que hace que, entrado el siglo XVIII, el futuro deje de

ser una categoría escatológica y pase a ser un *dictum*, esto es, una obligación de planificación temporal. Pero dejemos aquí los análisis del anacronismo vinculado a la exégesis de las imágenes y pasemos, en cambio, a los estudios del anacronismo abordados desde una perspectiva historiográfica.

¿Cómo vincular, en efecto, la perspectiva de estudio de índole estética con una eminentemente historiográfica? A cuentas de esta interrogante resulta sumamente proficuo un análisis que realiza Koselleck sobre los memoriales de guerra. Allí se hace patente la perseverancia de cierto pasado, el de los caídos en acción, el cual perdura hasta el presente, a las generaciones sobrevivientes. En este análisis iconológico se “produce una apertura para la contemporaneidad de lo no contemporáneo, esto es, para la presencia de anacronismos en los pasajes memoriales” (Svampa, 2016, p. 255). Es precisamente en esa instancia donde se juega un doble proceso de identificación, el cual se encuentra contenido en “la diferencia entre el pasado muerto que es evocado y la interpretación visual que el memorial de guerra ofrece” (Koselleck, 2002, p. 288). Formulado con otras palabras, podría decirse que existe la perduración de una declaración, de un pasado, que es aprehensible a través de lo que ofrece visualmente una estética determinada. En este sentido, “las posibilidades ‘estéticas’ de una declaración, conectada a la receptividad sensorial de los observadores, sobrevive a las demandas políticas de identificación que ella debía establecer” (Koselleck, 2002, p. 325). El mensaje que buscaba ser transmitido por una estética determinada —en el caso del citado artículo, la de los memoriales de guerra— permanece, al mismo tiempo que, en cierto sentido, cambia a lo largo del tiempo: permanece en cuanto el propósito de una estética determinada —aquí es el llamado de identificación de los memoriales de guerra— sobrevive a lo largo de las épocas; cambia, dado que cada época les otorga una significación distinta a las estéticas particulares. La estética, podría decirse, investiga una brecha, un espacio, un intersticio: la articulación entre pasado y presente, entre lo que se quiso significar y la significación dada coetáneamente, entre un pretérito que sigue interponiendo su fuerza en el presente y una contemporaneidad que no cesa en resignificar los restos del pasado. Siguiendo esta línea, por la cual el arte y la estética articula lo sido y lo que es, es que justamente Koselleck nos advierte, en un artículo intitulado “*Begriffsgeschichte and Social History*”, que, “[t]eóricamente, se podría definir toda la historia como un presente permanente conteniendo el pasado y el futuro —o,

alternativamente, como la interacción continua entre pasado y futuro, lo que constantemente causa que el presente desaparezca—” (Koselleck, 1998, p. 30). Con ello no se quiere decir solamente que el pasado, presente y futuro interactúan de manera constante entre ellos, motivo por el cual no se puede decir que ninguno se encuentra muerto o inmóvil propiamente dicho, sino que también se busca indicar las coordenadas de la interacción entre la faz sincrónica y diacrónica de la historia: en el caso de exaltar la primera, la historia se deterioraría en un puro espacio de conciencia en el cual todas las dimensiones temporales se encuentran contenidas simultáneamente; en caso de ponderar la segunda, la presencia activa de los seres humanos devendría sin margen de acción.

Volviendo pues a los razonamientos anteriores, en el capítulo cuarto de *Futuro pasado*, Koselleck nos indica que existen tres modalidades temporales de la experiencia. La primera referiría a la irreversibilidad de los acontecimientos, es decir, el antes y el después en las distintas coyunturas en las que suceden. La segunda aludiría a la repetibilidad de los acontecimientos, en tanto se suponga su identidad, bien se acuse recibo de un retorno de coyunturas, bien se trate de una coordinación ornamentada de los acontecimientos. Pues bien, es la tercera de esas modalidades la que nos interesa aquí: la simultaneidad de lo no simultáneo. El anacronismo hace su aparición aquí con toda fuerza. Koselleck dice que, “[e]n una cronología natural y homogénea, se trata de clasificar diferenciadamente los decursos históricos” (Koselleck, 1993, p. 129). Esto es, existe un fraccionamiento temporal en el cual están contenidos de manera conjunta diferentes estratos del tiempo que tienen distinta duración y, a pesar de ello, deben ser comparados entre sí. En este sentido, en lo anacrónico o en la contemporaneidad de lo no contemporáneo están implicadas distintas extensiones de tiempo. “Éstas remiten a la estructura pronosticable del tiempo histórico, pues cualquier pronóstico anticipa acontecimientos que están esbozados sin duda en el presente, pero que, precisamente por eso, no se han realizado todavía” (Koselleck, 1993, p. 129). El anacronismo, según Koselleck, contiene extensiones de tiempo que afectan y son afectadas por los sujetos que las habitan. De este modo, la contemporaneidad de lo no contemporáneo emerge en una articulación de lo sincrónico y de lo diacrónico, de contextos impredecibles, y los hombres que protagonizan aparecen entre la finitud de su existencia física y la infinitud de su retorno, provocados por evocaciones sucedidas mientras exista, como tal, la humanidad.

De la diferente combinación de estos tres criterios formales, prosigue Koselleck, pueden deducirse conceptualmente el progreso, la decadencia, la aceleración o el retardamiento, entre otras variadas determinaciones diferenciales del tiempo. Pero lo importante es lo siguiente, que está relacionado con la manera en que hemos de entender al anacronismo: este implica una repetición, esto es, un regreso del pasado al presente.

De acuerdo con estos dos autores —Benjamin y Koselleck— y la reconstrucción de la problemática realizada a partir de sus pensamientos, parecería que el anacronismo es un tópico exclusivamente contemporáneo, esto es, que se trata de un problema que habría hecho su aparición hace apenas unas décadas atrás. El anacronismo implicaría una determinada concepción del tiempo y de la historia, una concepción por la cual pasado y presente no son ni inmutables ni compartimentos sin relación, sino que son dinámicos: el pasado puede retornar al presente, alterándolo y mostrándole su —paradójica— actualidad.

Sin embargo, creemos que el anacronismo también pudo haberse presentado en tiempos más lejanos, como, por ejemplo, en la Modernidad. Por ello, intentaremos rastrear la forma en que el anacronismo se presenta en uno de los autores celeberrimos de esa era: nos referimos, precisamente, a Spinoza. Hacia allí dirigiremos nuestros esfuerzos teóricos subsiguientes.

## 2. La memoria en Spinoza

Si queremos dedicarnos al estudio de la memoria en el autor holandés, debemos antes elucidar qué es un afecto, puesto que, sin explicar antes dicha noción, asir el concepto de memoria se volvería una operación sumamente difícil.

Spinoza define al afecto como las “afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza, 2000, p. 126).<sup>1</sup> Los afectos tienen, entonces, una modalidad

---

<sup>1</sup> Si seguimos el paralelismo de los atributos, podríamos decir que el afecto no es un fenómeno meramente corporal, sino que también tiene su correlato mental: que podemos encontrar una “relación de expresión” (Macherey, 1998, p. 41) entre ambos atributos (la extensión y el pensamiento). Ese discernimiento se vislumbra gracias a la distinción entre las nociones de “afecto” (*affectus*) y “afección” (*affectio*). Tal como advierte Misrahi (2005, pp. 29-35), el afecto designaría, en particular, a la conciencia que se tiene de un acontecimiento

física que les es propia. Se trata, de esta manera, para retomar la frase de Filippo del Lucchese, de “una física de los afectos” (Del Lucchese, 2004, p. 14). Es en este sentido físico que podría decirse, pues, que un afecto es la expresión de una fuerza que afecta y se somete a otras fuerzas. El afecto es así la expresión de la afección de un cuerpo sobre otro, es el impacto, la impresión que algo corpóreo genera sobre otra cosa de la misma naturaleza: “los afectos son las fuerzas que constituyen y expresan la naturaleza en su infinita diversidad y maneras indeterminadas” (Bernstein, 2002, p. 17).

Elucidado qué es un afecto, podemos proceder con la explicación de la noción de “memoria” en Spinoza. Para ello, debemos atenernos muy ceñidamente a lo explicitado en la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*.<sup>2</sup> Allí,<sup>3</sup> Spinoza dice claramente lo siguiente: “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando el alma imagine después alguno de ellos, recordará al instante

---

que sucede a nivel corporal. Si el afecto designa entonces a la conciencia que se tiene de aquello que ha tenido lugar en el atributo de la extensión, la afección designaría al suceso corporal, esto es, a la modificación misma. Así, es posible asociar ambas nociones: el afecto es la idea que se tiene y que se corresponde a una modificación, es decir, a una transformación particular del cuerpo, a una afección. Es en este sentido, pues, que Misrahi puede afirmar que “[e]l afecto expresa así, o encarna, la naturaleza del hombre: es la unidad indisociable de los dos aspectos de su realidad, el cuerpo y el espíritu” (Misrahi, 2005, p. 31). Ramond (2007, pp. 16-20) comparte la distinción realizada por Misrahi y, a su vez, precisa la aparición del término *affectio* ya en la definición quinta de la primera parte de la *Ética*, referida al modo, para señalar que dicha noción de “afección” había sido utilizada para describir la esencia del modo, la cual consiste en alterar, transformar o modificar a la sustancia. Lordon (2013, p. 141) sigue esta misma línea de interpretación. Distinta es la interpretación de Kaminsky (1998, pp. 33-34), quien sostendrá que la diferencia radica en que *affectio* remite a un estado pasivo del cuerpo afectado por otro cuerpo exterior, mientras que *affectus* remite al cambio de complejión de cuerpos a estados de pasajes activos.

<sup>2</sup> Nos atendremos, en el presente artículo, a las elucidaciones que Spinoza realiza sobre la memoria en la *Ética*. Para una examen respecto de cómo esta noción aparece en otras obras del autor, especialmente en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, cfr. Totaro (2007).

<sup>3</sup> Seguimos aquí la periodización analítica de esta proposición particular propuesta por Rojas Peralta (2016, p. 163), la cual fractura esta proposición en tres partes distintas: el teorema propiamente dicho, la demostración y el escolio.



también los otros” (Spinoza, 2000, p. 95). Las proposiciones precedentes a esta han tomado en cuenta la situación más simple, esto es, aquella en la que el alma percibe una cosa a la vez, dado que el cuerpo del cual ella es idea es afectado por una sola cosa. Pero este razonamiento de un caso elemental continúa valiendo cuando se trata de situaciones más complejas en las cuales el cuerpo es afectado simultáneamente por dos o más cosas y conserva la impresión que han dejado en él aquellas cosas que lo han marcado de manera simultánea. “[E]l alma imagina un cuerpo exterior por la razón de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los trazos de un cuerpo exterior de la misma manera en que éste ha sido afectado mientras algunas de sus partes han recibido un impulso de ese cuerpo exterior” (Gueroult, 1974, p. 230). Y, según la definición previamente brindada, podemos deducir también que el cuerpo ha sido afectado al mismo tiempo por dos cuerpos, de manera tal que el alma imagina los dos cuerpos de manera simultánea. Consecuentemente, el alma imaginará los dos cuerpos conjuntamente y, cuando se presente uno de ellos, el otro también le aparecerá de forma concomitante.

De esta manera, el alma percibe las cosas simultáneamente, y esto si ellas están presentes o no. Porque, como explica la demostración de dicha proposición 18:

El alma imagina un cuerpo por el hecho de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas por dicho cuerpo externo. Es así que (por hipótesis) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que el alma imaginó dos cuerpos al mismo tiempo. Luego también después imaginará dos cuerpos a la vez; y, cuando el alma imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro (Spinoza, 2000, pp. 95-96).

Cuando el cuerpo ha sido dispuesto de tal manera que el alma imaginó dos cuerpos al mismo tiempo, luego, más tarde, cuando el alma imagine uno de esos cuerpos, deberá agregar a dicha imaginación necesariamente al otro cuerpo, se encuentre este presente o no. Porque no imaginamos nunca una cosa de manera distinta y aislada, sino que siempre imaginamos muchas a la vez, lo que multiplica vastamente los efectos del mecanismo aquí en juego. Es interesante destacar aquí que la imaginación se presenta, ante todo, como un proceso corporal



de producción de conocimiento, lo cual también impacta de lleno en la conformación de la memoria. Y esto porque:

El cuerpo entonces está poblado de imágenes de otros, imágenes que lo engloban a él junto con otros y que le permiten percibirse, imágenes de relaciones con otros en la duración, imágenes que lo implican y no lo explican y que permanecen presentes hasta que otra imagen, de otras relaciones que acontezcan, las fuercen a negarse y a excluirse (Abdo Ferez, 2010, p. 13).

Así, de acuerdo con Abdo Ferez, la imaginación implica una absolutización de la propia perspectiva: el cuerpo imagina el haz de relaciones con las cuales está entrelazado desde su propio punto de vista. Aparece aquí también, ciertamente, el concepto de huella o de *vestigia*, esto es, aquellas impresiones que otros cuerpos ejercen sobre el primero y que, lejos de significar una despotenciación de este, lo constituyen, esto es, son parte de su conformación, permitiendo que ese individuo conforme su propia complejidad, su propio *ingenium*.<sup>4</sup>

Pero, para continuar con el tema de la memoria, podríamos decir, junto con Pierre Macherey, que:

Dicho de otra manera, en las condiciones de conocimiento inmediato, asociamos automáticamente las representaciones que tenemos de cosas como si ellas fueran una, siendo que en realidad no hay ninguna relación entre ellas, salvo por el hecho de que ellas han afectado a nuestro cuerpo a la vez (Macherey, 1997, pp. 187-188).

La naturaleza propia de estas cosas, y el lazo de semejanza que puede derivar de allí, no interviene en la formación de dicha asociación, la cual es absolutamente contingente en la medida en que depende solamente del azar de un reencuentro del cual el cuerpo humano ha conservado el rastro o vestigio.

Aclarado también esto, podemos meternos de lleno en la cuestión de la memoria, pues “para producir una ligazón entre muchas imágenes [...] basta que la afección haya tenido lugar una sola vez. El *habitus*

---

<sup>4</sup> Esto también juega un papel en la cuestión de la identidad, sobre la cual tiene implicancias fundamentales. Para más sobre este tópico, cfr. Lin (2013).

mental, aquí como en cualquier otra parte, no requiere de ninguna repetición” (Gueroult, 1974, p. 230). Permítasenos citar *in extenso* el escolio de la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*, so pena de incurrir en recortes que vuelvan la cuestión más oscura:

[a] A partir de aquí entendemos qué es la memoria. Pues no es otra cosa que cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, en primer lugar, que la concatenación es tan sólo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, pero no de las ideas que explican la naturaleza de esas cosas. Pues son realmente ideas de las afecciones del cuerpo humano, que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores. Digo, en segundo lugar, que esta concatenación se efectúa según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, a fin de distinguirla de la concatenación de las ideas que se hace según el orden del entendimiento, con el que el alma percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres.

[b] Y a partir de aquí entendemos fácilmente, además, por qué el alma pasa al instante del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra que no tiene semejanza alguna con la primera. Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pomum* (manzana) al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada común con aquel sonido articulado, si no es que el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pomum* mientras veía dicha fruta. Y así, cada cual pasará de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del

pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro.

La memoria, en este sentido, es una concatenación de las ideas que involucran la naturaleza de cosas que exceden el cuerpo humano, concatenación efectuada de acuerdo con las afecciones que –valga la redundancia– afectan al propio cuerpo humano. O, para decirlo en palabras de Marilena Chaui:

La memoria es, pues, una asociación de imágenes en que una imagen actualmente presente evoca una imagen actualmente ausente porque, en inicio, ha habido una percepción simultánea de dos imágenes y porque, como queda evidenciado por la física del cuerpo humano, la mente es afectada y dispuesta de la misma manera tanto por un cuerpo externo como por los vestigios dejados en su cuerpo por el cuerpo externo afectante (Chaui, 2016, p. 213).

La memoria es así el acto mental por el cual imaginamos cosas, como así también las relaciones entre las cosas. Porque recordar algo es conocer en absoluto algo de esa cosa, dado que lo que hacemos es reproducir mentalmente la asociación que ha sido una vez inscrita en nuestro cuerpo; reproducción que sucede de forma automática una vez que nos encontramos con algunos de esos cuerpos que en algún momento nos ha afectado. La reviviscencia de esa afección particular entraña necesariamente el recordar las otras que también nos han afectado, motivo por el cual el alma debe percibir en conjunto todas las ideas de las afecciones que implican la naturaleza de los cuerpos. Al haber sido afectado simultáneamente por dos o más cuerpos externos, el cuerpo propio se dispone de manera tal que su mente los imaginará en simultáneo y, posteriormente, cuando imagine uno de ellos inmediatamente recordará los demás.

La memoria es, en este sentido, una cierta concatenación de las ideas, concatenación que provee de orden a las afecciones corporales. Pero, asimismo, dicha concatenación se efectúa bajo otro orden distinto

a la que se desarrolla bajo el entendimiento, por el cual el alma percibe las cosas según las causas primeras. Así como la imaginación, también la memoria depende de la constitución de un cuerpo individual en sus relaciones con otros cuerpos, de manera que las imágenes y los recuerdos, que dependen de la constitución del cuerpo propio, las circunstancias en las que se relaciona con otros y las costumbres adquiridas, se concatenan en forma exclusiva conforme al orden y conexión de las afecciones corporales, pudiendo variar de individuo a individuo según el estado del cuerpo propio, las circunstancias o las costumbres. Esto sucede al contrario de la concatenación intelectual de las ideas, que siempre es la misma y es la misma para todos, pues su orden y conexión sigue la causa necesaria de las ideas. Por su parte, como dijimos, la imaginación y la memoria juntan y concatenan ideas por una asociación accidental de imágenes que se repiten en el orden común de la naturaleza, produciendo el hábito o la costumbre de juntarlas sin que haya una relación intrínseca entre ellas. El entendimiento, en cambio, conecta las ideas según su necesidad causal inmanente, conforme al orden necesario de la naturaleza, comprendiendo sus semejanzas, diferencias y articulaciones necesarias. Esta distinción entre, por un lado, memoria e imaginación, y, por el otro, entendimiento, no significa que, en sí mismas, memoria e imaginación no posean causas necesarias: ellas son necesariamente causadas por operaciones de afecciones corporales y por eso en sí mismas son necesarias, a pesar de que las ideas imaginativas y los recuerdos no alcancen el grado de necesidad que el entendimiento detenta para realizar la conexión entre los cuerpos y sus ideas. Porque precisamente la marca indeleble de la memoria es la ausencia de una necesidad intrínseca que determina una relación entre una imagen y otra, como se presencia de manera evidente en el lenguaje, en el cual no hay una relación necesaria entre los signos y las cosas designadas convencionalmente por estos.

Se ve entonces de qué manera opera la memoria: concatenando circunstancialmente dos o más imágenes de cuerpos exteriores que han tenido una influencia sobre el propio cuerpo humano. Y ese concatenamiento se ve afianzado cuando, luego, en el futuro, al recordar una de esas imágenes, el alma vuelve a tener inmediatamente como presente el resto de estas. Vemos con ello, también, la forma en que el anacronismo se presenta en el pensamiento de Spinoza. Hacemos, entonces, uso de una categoría extemporánea a Spinoza pero que puede aportar una mayor riqueza no solo a la hora de problematizar el propio

tema de la memoria en el autor, sino también al permitir explotar los corolarios políticos que el anacronismo comportaría. Porque el anacronismo encerraría una productividad que le sería intrínseca, esto es, que habilita a pensar, a su vez, nuevas y novedosas problemáticas. Por tanto, ese anacronismo que, a cuentas de Benjamin y Koselleck, habíamos definido como aquello pretérito que retorna al presente de manera disruptiva, retorna aquí, en la filosofía del pensador holandés, a cuentas del concepto de la memoria, por el cual una imagen pretérita se presentifica una vez que una imagen aledaña a esta es recordada por las mismas causas fortuitas que forjaron su concatenación en un primer lugar. Así, el anacronismo tiene lugar, en el pensamiento de Spinoza, a partir de la memoria, esto es, a partir de esa accidental concatenación de imágenes.

Ahora bien, ¿es posible hallar una productividad política para dicho anacronismo? Esto es, ¿el anacronismo, al menos en Spinoza, puede adoptar una posición productiva, que haga historia del presente al cargarlo de pasado, en lugar de ser meramente improductivo, es decir, un anacronismo conformista, que hace historia desde el presente? ¿Puede, para decirlo finalmente con otras palabras, postularse la existencia de un anacronismo que informe a la política de manera virtuosa en Spinoza? A ello nos abocaremos en el próximo apartado.

### 3. La productividad del anacronismo en Spinoza

Si hemos de hablar de la existencia de un anacronismo productivo en Spinoza, es decir, de un anacronismo que vuelve contemporáneo el pasado al presente (por oposición a un anacronismo improductivo, concebido lisa y llanamente como un pecado imperdonable, una imagen pernicioso que no permite una mediación para la otredad y coloniza una dimensión del tiempo), debemos hablar primero de la historia del Estado de los judíos de acuerdo con Spinoza.

Para ello, debemos aclarar primero que el Estado de los hebreos es apenas un modelo<sup>5</sup> que, aunque no puede ser copiado y reproducido en la actualidad,<sup>6</sup> nos proporciona, en la historia de su desarrollo y sus

---

<sup>5</sup> En relación con el estudio de la historia de los hebreos como ejemplo predominante en el *Tratado teológico-político*, cfr. Del Lucchese (2009, pp. 64-82), Moreau (2005) y Zac (1971).

<sup>6</sup> Al comienzo del capítulo XVIII del *Tratado teológico-político* afirma: "Aunque el Estado de los hebreos [...] pudo ser eterno, sin embargo ya nadie lo

vericuetos particulares, la posibilidad de avizorar ciertas cuestiones que permanecen como invariantes universales a cualquier tipo de Estado. En particular, el momento determinante de dicho Estado que nos interesa es el del éxodo y la instauración del, como veremos, primer tipo de autoridad política entre los judíos.

Nuestro autor procede entonces a estudiar la manera en que los hebreos constituyeron su Estado y los eventos que este soportó. A este respecto, Spinoza afirma que, una vez que escaparon de Egipto, los hebreos no se encontraban obligados a cumplir con el derecho de ningún Estado y podían, por tanto, dictar nuevas leyes para organizarse y constituir un Estado en las tierras que eligieran. Habiendo recuperado su derecho natural, el pueblo de los hebreos decidió, entonces, “por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún otro mortal, sino sólo a Dios” (Spinoza, 2012, p. 360), comprometiéndose a obedecer el derecho expresado por Dios a través de la revelación profética. Este régimen puede denominarse formalmente como “teocrático”, aunque Spinoza acota que fácticamente era una democracia. Spinoza señala que, en la práctica, “todos permanecieron absolutamente iguales y [...] todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y [...] todos conservaban por igual la plena administración del Estado [*imperii*]” (Spinoza, 2012, p. 361). En este sentido, fácticamente el Estado de los hebreos pareció haberse organizado como una democracia. Si la libertad es el fundamento del Estado, esta solo puede ejercitarse de manera acabada en un Estado que se organice de manera democrática: “No cabe duda [de] que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana” (Spinoza, 2012, p. 421). Así, lo que buscamos no es señalar que la teocracia es la institución imaginaria de la sociedad *qua* democrática, esto es, que el Estado establecido es la proyección colectiva de la transferencia de potencia efectuada por la multitud, sino afirmar que “no hay en la historia una única forma del *imperium democraticum*, sino que hay necesariamente muchas: hay tantos regímenes como representaciones imaginarias del interés común” (Balibar, 2018, p. 355).

Debemos especificar que lo que aquí se presencia es la historia del tiempo en que los hebreos habitaban en Egipto y soportaban la autoridad política de ese régimen. Esa historia va acompañada,

---

puede imitar ni es aconsejable hacerlo” (Spinoza, 2012, p. 385).

ciertamente, por una memoria de esta, la cual tiene un peso decisivo en el porvenir de su organización política. Como vimos, una vez exiliados, los hebreos debieron establecer un régimen político por su cuenta, para lo cual solicitaron el consejo de Moisés, quien les recomendó que no encomendaran el poder a ningún mortal, sino directamente a Dios. Este tipo de régimen teocrático, sin embargo, se organizó en términos prácticos como una democracia. Ahora bien, ¿por qué los hebreos instituyeron el poder político de la manera en que lo hicieron? Esto es, ¿habría algo de la experiencia de cuando habitaban el suelo egipcio que habría informado la posterior constitución de un Estado por su propia cuenta?

Al respecto de esto, Spinoza dice:

Tan pronto salieron de Egipto, ya no estaban [los hebreos] obligados por el derecho de ninguna otra nación, y les estaba permitido, por tanto, dictar nuevas leyes o establecer nuevos derechos a guisa suya, y constituir un Estado donde quisieran y ocupar las tierras que desearan. Para nada, sin embargo, eran menos aptos que para fijar sabiamente derechos y detentar ellos mismo el poder supremo, *puesto que todos eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud*. El poder tuvo que permanecer, pues, en manos de uno solo, que mandara sobre los demás, les obligara por la fuerza y les prescribiera, finalmente, leyes y las interpretara en adelante. Efectivamente, Moisés logró fácilmente retener ese poder, porque superaba a los demás por una virtud divina, y convenció al pueblo de que la poseía y lo confirmó con muchos hechos. Estableció, pues, derechos con la virtud divina, de que estaba dotado, y los impuso al pueblo. Tuvo, sin embargo, sumo cuidado de que el pueblo cumpliera su deber, no tanto por miedo como por propia iniciativa. De hecho, le obligaban a ello dos razones valiosas: *la natural contumacia del pueblo (que no tolera ser obligado únicamente por la fuerza)* y la inminencia de la guerra (Spinoza, 2012, pp. 160-161; cursivas nuestras).

Respecto a por qué los hebreos decidieron transferir su derecho a Dios —y, por consiguiente, a su profeta, Moisés—, esto es, a una sola

persona, los comentaristas se bifurcan en dos líneas interpretativas, las cuales, es necesario notar, no se excluyen mutuamente *prima facie*. Por un lado, Moreau hace eco de lo especificado por Spinoza al definir la complejión o *ingenium* del pueblo hebreo, cuyos miembros, luego de siglos de servidumbre, “eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud” (Spinoza, 2012, p. 160), y eran, además, sumamente contumaces. Esta complejión del pueblo hebreo, según Moreau (2012, pp. 436-440), hace que este se encuentre predispuesto a odiar toda opresión impuesta por un hombre, como los hace también incapaces de vivir en libertad. De allí el consejo de Moisés de transferir su derecho a una potencia divina no percibida como tiranía humana. Por otro lado, Zourabichvili (2002, p. 18) especifica que la situación de los hebreos en su éxodo es análoga a una libertad sin memoria, esto es, a una multitud libre que aspira a su libertad ignorando las causas que la determinan, fundando un Estado como si se tratara de un segundo nacimiento.

Lo interesante de ambos comentaristas es que hacen énfasis en dos cuestiones que se imbrican mutuamente. Moreau recalca el papel del *ingenium*, esto es, la complejión de un cuerpo en función de aquellos afectos que lo han marcado en el pasado; o, en otras palabras:

Es el fruto biográfico [...] que se apoya en la constitución física del individuo, por lo que podemos conocerlo por medio de un proceso inductivo que articula las reglas de la imaginación deducidas geoméricamente con la experiencia, los pensamientos y las obras de la persona (Ramos-Alarcón Marcín, 2008, pp. 6-7).

El concepto de “ingenio”, entonces, engloba nociones tales como el carácter o el talento, el cual ha sido forjado a través de experiencias biográficas de diversa índole. Pero a este análisis podríamos añadir lo siguiente: que en el ingenio también opera la memoria: ese evento pasado que ha implicado la conexión de dos o más elementos particulares también constituye actualmente la complejión de una persona que, al imaginar algo, no puede por ello evitar imaginar también la(s) otra(s) cosa(s) con la(s) que la primera se había dado originalmente.

Por otra parte, tenemos la posición de Zourabichvili, quien afirma que el pueblo hebreo vagando por las tierras de Canaán es análogo a la figura de una libertad sin memoria. Zourabichvili se parapeta en el hecho de que el pueblo hebreo sería homólogo de una multitud libre que busca la libertad sin saber las causas que la determinan. Ahora bien,



¿es posible afirmar que el pueblo judío exiliado es como una libertad sin memoria? ¿No hemos visto, por el contrario, en la larga cita de Spinoza precedente, la descripción puntillosa de las distintas características de los hebreos que fueron constituidas bajo el suelo egipcio y que, a base de la repetición, determinan su comportamiento luego, cuando se encuentran por su cuenta y deben hacerse cargo de su destino político? Creemos, en este sentido, que la libertad conseguida por los judíos es una libertad con memoria, puesto que los hebreos son inseparables de una complejión determinada, esto es, ellos son inseparables de su constitución biográfica y no pueden hacer *tabula rasa* de las vivencias acontecidas cuando habitaban el suelo de Egipto.

Las interpretaciones de Moreau y de Zourabichvili nos sirven de disparadores para reflexionar en torno al anacronismo y la memoria en el pueblo hebreo. Pero no únicamente nos hacemos de estos comentarios para que oficien de catalizadores, sino que adoptamos una posición definida en relación con ellos: nos plegamos a la lectura de Moreau y, al mismo tiempo, rechazamos la interpretación de Zourabichvili. Con Moreau, afirmamos el papel del *ingenium* en la constitución del carácter de los judíos: la recolección de las experiencias biográficas y de las formas de las afecciones a las cuales una persona estuvo sometida determinarían las características de su complejión. Respecto de Zourabichvili, nos apartamos de su lectura, que postula que los hebreos se erigieron como un pueblo sin memoria una vez que emprendieron el éxodo para, en cambio, rescatar el elemento de la memoria y de la determinada complejión de los hebreos.

Dichas interpretaciones también nos permiten plantear la relación de la memoria, ya no con la dinámica individual, la cual ha sido desarrollada en el apartado anterior a cuentas de la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*, sino con la dimensión histórica. Precisamente, como especifica María Luisa de la Cámara (2008), el término “historia” (también *historia* en latín) hace su aparición una sola vez a lo largo de toda la *Ética*, en el esolío de la proposición 68 de la cuarta parte: “Y esto, y otras cosas que ya hemos demostrado, parecen haber sido simbolizadas por Moisés en aquella historia del primer hombre” (Spinoza, 2000, p. 229). Esta referencia parece confirmar nuestra intuición de que el elemento histórico, en cuanto lidia con la memoria, se vincula con el análisis de la historia sagrada y, en particular, con aquella que tiene que ver con el protagonista de ésta: el pueblo hebreo. La de los judíos no es la única referencia que Spinoza realiza a un pueblo determinado en toda

su obra (extendiéndonos también al *Tratado teológico-político* y al *Tratado político*), pero sí podemos afirmar que ella nos da el índice principal para constituir “una propedéutica para una Teoría de la historia” (De la Cámara, 2008, p. 302), a pesar de “que el encuentro de Spinoza con la *memoria* del pasado, su lectura de libros de carácter histórico y el recurso a los ejemplos no constituyen por sí solos una doctrina sistemática sobre la historia” (De la Cámara, 2008, p. 302; cursivas nuestras). Concordamos, en este sentido, con la interpretación propuesta por De la Cámara: podemos encontrar “una concesión a la ‘filosofía de la historia’ en el capítulo XVII del *Tratado teológico-político* (La historia del Pueblo Hebreo)” (De la Cámara, 2008, p. 314), la cual nos sirve como ejemplificación de la historia de la humanidad toda.

Debemos entender esta atención específica que Spinoza le dedica al análisis de los avatares del pueblo hebreo como parte del desarrollo de una ciencia política que no se encuentre enajenada del contenido histórico que le es ínsito necesariamente, porque, como bien argumenta Javier Peña, “[e]n cualquier caso, la Política no puede prescindir de la experiencia; no es posible construir una ciencia referida a los hechos sin recurrir a los datos de un contexto empírico” (Peña, 2008, p. 428). De lo que se trata, para Spinoza, es, entonces, de extraer lecciones, invariantes, de la experiencia histórica que le permitan fundar un estudio de la política de carácter científico. La historia aparece así como un lecho en el cual se decantan distintos acontecimientos y experiencias que, en diversas partes de la obra spinoziana, han sido previamente esclarecidos y establecidos demostrativamente.

Esto nos permite hablar de la existencia de una memoria no solo histórica, sino también colectiva y referida a la historia de un pueblo en particular, que se hallaría presente en el *corpus* teórico de Spinoza. Sería allí precisamente, en la historia, donde se sedimentarían las distintas experiencias relacionadas con una nación definida, la hebrea, la cual se constituye como un modelo que explica cómo se conforma una memoria supraindividual, esto es, distinta de la del individuo, y que está al servicio de un continente colectivo e histórico. Lo que queremos decir, así, es que el anacronismo no solo se revela como existente en el plano biográfico/personal, sino que también es posible de ser detectado en la experiencia histórica y colectiva. Efectivamente, como vimos en el apartado anterior, la memoria se encuentra fundada en el funcionamiento del conocimiento del primer género o, más específicamente, sobre el hábito. En la memoria aparece, así, un mecanismo de asociación que pone en relación dos o más

cuerpos distintos, lo cual da cuenta de dos propiedades de la memoria: el orden y la singularidad. El primero se vincula con el encadenamiento de ideas, el cual opera siguiendo el mismo patrón de las afecciones del cuerpo humano; la segunda se conecta con el hecho de que esta relación establecida entre dos o más cuerpos es, precisamente, singular, esto es, azarosa y puntual, esa relación es irreductible a cualquier otra relación que pueda establecerse entre dos o más cuerpos. De cualquier manera, lo que queremos sacar en claro con esto es explicitar que el hábito, que sirve de soporte a la memoria, tiene una dimensión social explícita: “Las asociaciones de éste [el hábito] permiten la emergencia, ya desarrollada a partir de la educación, de un *habitus*, ciertamente más o menos estable, pero capaz de orientar la acción” (Laux, 1993, p. 72). Es ese, justamente, el campo de la costumbre, reductible enteramente a lo social, un hábito reconocido colectivamente como tal, en el cual las personas estabilizan las relaciones entre ellas. El área de lo consuetudinario, entonces, “organiza las imágenes en las cuales el cuerpo social se reconoce y encuentra el medio de reforzar su cohesión” (Laux, 1993, p. 72). El hábito, de esta manera, permite constituir un conjunto donde se componen las relaciones que aumentan la potencia del cuerpo social colectivo y donde las diferentes personas que lo componen hallan su referencia. Ciertamente, cualquier tipo de hábito es guiado por la búsqueda de lo útil, esto es, el hábito exige la unión entre las personas, que ellas entretejan relaciones de composición: a la postre, el establecimiento de una relación social. Es aquí, en este campo de lo estable en lo cambiante de las relaciones, donde podemos advertir que se conforma una memoria de índole colectiva, en la formalización y en el afianzamiento de pautas de conductas que se fijan a fuerza de acciones de semblanza, contigüidad y repetición. De esto se trata una memoria que se efectiviza en una dimensión colectiva y necesariamente histórica.

En este sentido, no podemos dejar de señalar que, en relación con el tópico del anacronismo, la historia del pueblo hebreo es un caso de un anacronismo de tipo productivo, esto es, se trata de una situación en la que los judíos presentan una contemporaneización del pasado que es vuelto presente. ¿En qué sentido? El acervo de experiencias vividas por los hebreos cuando habitaban el suelo egipcio quedó grabado en su memoria, como fue analizado en el apartado anterior, y es vuelto presente nuevamente cuando, ahora por su cuenta, ya exiliados, deben establecer su propia forma de organización política. El pasado no deja de asediar el presente de los hebreos: su constitución ruda, su

deformación por la esclavitud y el carácter contumaz del pueblo son marcas de fuego de la experiencia pretérita de los hebreos acontecida en Egipto, que determina en el presente la forma que la comunidad política debe adoptar para que esta se adapte de la forma más perfecta a las características de dicho pueblo. Así, vimos que los hebreos transfirieron su poder a Dios y a su profeta Moisés, motivo por el cual, a pesar de que formalmente esta organización del poder pueda parecer teocrática, en términos fácticos, el poder fue estructurado de manera democrática. La rudeza y la ausencia de autonomía del pueblo judío determinó el tipo de organización política más adaptado para ellos: un poder constituido, en términos de apariencia, de forma monárquica-teocrática, pero que, en la facticidad, devino una democracia. Presenciamos aquí la manera en que el pasado de los judíos no ceja en marcar su presente.

## Conclusión

En el primer apartado del presente trabajo hemos analizado a dos autores que han estudiado el concepto de “anacronismo”. Hemos elegido a Benjamin y a Koselleck porque creemos que representan, ambos, una de las mejores tematizaciones del anacronismo. En este sentido, hemos visto que, para Benjamin, la cuestión del anacronismo reside en la vigencia de ciertos elementos de un pasado que no fue, un pasado trunco, cuyos elementos deben ser pesquisados a contrapelo para que estos puedan cuestionar el presente imperante. Para Koselleck, en una misma acepción que para Benjamin, hemos presenciado que también allí pasado y presente se contaminan, esto es, que lo pretérito y lo contemporáneo se intersecan y se mueven. En el decir de Koselleck, pues, la noción de “anacronismo” o de “contemporaneidad de lo no contemporáneo” remite a una dimensión que aúna diferentes estratos de tiempo. Hemos repuesto muy brevemente las lecturas de Benjamin y Koselleck en torno al anacronismo para poder ubicar de manera correcta las coordenadas analíticas de dicho concepto. A su vez, la breve restitución realizada nos permite lanzarnos a encontrar en otros autores, ya no contemporáneos, sino modernos, la misma problemática en líneas sumamente propincuas, si bien no idénticas. En este artículo, por caso, hemos rastreado esta noción de “anacronismo” en la obra de Spinoza.

Por ello, en el segundo apartado hemos examinado la noción de “memoria” en Spinoza. De esta manera, vimos que, para el autor, la memoria es algo forjado a través de la concatenación azarosa de afecciones distintas, las cuales fortuitamente se han conjugado en un

tiempo y espacio determinados para afectar a la vez a una persona específica. De esta manera, cuando una imagen de varias que han afectado oportunamente al mismo cuerpo sea evocada, el resto de estas será evocado en su ausencia por la asociación contingentemente forjada en un inicio. La memoria lleva el índice del anacronismo en el pensamiento de Spinoza: esta implica, como vimos, hacer presente algo del orden de lo pasado, presentificar algo pretérito para volverlo disruptivo en el presente.

Finalmente, en el tercer apartado, hemos indagado sobre la productividad política del anacronismo en la obra de Spinoza. La reposición de Benjamin ha mostrado las potencialidades político-prácticas del anacronismo, mientras que, para Koselleck, el anacronismo ha permitido develar la riqueza epistemológica que esta misma noción encierra. Ahora bien, ¿qué aportaría el anacronismo para Spinoza? En Spinoza, el anacronismo es hallado como un concepto central para pensar la propia vida política y la constitución y el comportamiento de los distintos pueblos. Para explorar esta arista spinoziana, se ha tomado el ejemplo del caso de los judíos, el cual no es inocuo ni anodino en cuanto dicho ejemplo se yergue como modelo de organización de un Estado que pudo haber durado de forma eterna. En este sentido, vimos que el pueblo de los hebreos, una vez exiliado, tuvo que adoptar una constitución política por la cual transfirieron su derecho a Dios o, más específicamente, a su profeta, Moisés, por el cual organizaron, en su faceta formal, al Estado de manera teocrática pero en verdad, en su facticidad, como una democracia. Así, hemos reconstituido las posiciones de dos comentaristas del pensamiento spinoziano, la de Moreau y la de Zourabichvili. Comulgando con el primero y apartándonos del segundo es que hemos enfatizado la noción de *ingenium*, definida como la complejión biográfica que hace al carácter o complejión de una persona, y el hecho de que el pueblo judío era portador de una memoria de aquellos tiempos en los cuales vivían en suelo egipcio, puesto que su talante era un tanto rudo y de naturaleza contumaz. De esta manera, la memoria del pueblo de los judíos informa su elección de régimen político en cuanto, dado lo propio de su complejión, adoptan un modelo político propio, el cual se imbrica con la naturaleza de este.

Es en este sentido que consideramos que la tesis planteada en la introducción de este artículo ha quedado corroborada: el pensamiento de Spinoza es proficuo para pensar la noción de “anacronismo” en su seno. Vemos aquí una noción de “anacronismo productivo”, en el cual el

pasado continúa reverberando en el presente, un pretérito que irrumpe en los tiempos actuales para constituir una nueva contemporaneidad.

## Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2010). Imaginación, *vestigia* y repetición en Spinoza. *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*, 4(8), 11-18.
- Balibar, É. (2018). *Jus – Pactum – Lex*. Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique*. En É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*. (pp. 337-383). Presses Universitaires de France.
- Benjamin, W. (2008). Fragmentos sueltos. En W. Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos*. (pp. 88-105). B. Echeverría (trad.). Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2009). Sobre el concepto de la historia. En *Estética y política*. (pp. 129-152). J. Fava y T. Bartoletti (trads.). Las Cuarenta.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Libro de los pasajes*. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero (trads.). Akal.
- Chauí, M. (2016). *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*. Companhia das Letras.
- De la Cámara, M. L. (2008). La *Ética*, ¿una filosofía de la historia? En J. Carvajal y M. L. de la Cámara (eds.), *Spinoza: de la física a la historia*. (pp. 301-317). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. Continuum.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. A. Oviedo (trad.). Adriana Hidalgo Editora.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. Aubier-Montaigne.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. N. Smilg (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1998). Social History and *Begriffsgeschichte*. En I. Hampshire-Monk, K. Tilmans y F. van Vree (eds.), *History of Concepts: Comparative Perspectives*. (pp. 23-35). K. Tribe (trad.). Amsterdam University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002). War Memorials: Identity Formations of the Survivors. En R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. (pp. 285-326). T. Presner (trad.). Stanford University Press.

- Laux, H. (1993). *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*. J. Vrin.
- Lin, M. (2013). Memory and Personal Identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*, 35(2), 243-268.
- Lordon, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Éditions du Seuil.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La seconde partie – La réalité mentale*. Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La troisième partie – La vie affective*. Presses Universitaires de France.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Benjamin "Sobre el concepto de la historia"*. Trotta.
- Misrahi, R. (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza. Les empêcheurs de penser en rond*.
- Moreau, P.-F. (2005). Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'État des Hébreux. En P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*. (pp. 21-34). ENS Éditions.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Presses Universitaires de France.
- Peña, J. (2008). Política e historia en Spinoza. En J. Carvajal y M. L. de la Cámara (eds.), *Spinoza: de la física a la historia*. (pp. 419-437). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ramond, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Ellipses.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. (2008). El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político. [Tesis doctoral]. Universidad de Salamanca.
- Rojas Peralta, S. (2016). La memoria y sus representaciones en Spinoza. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 10, 161-177.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. A. Domínguez (trad.). Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Tratado teológico-político*. A. Domínguez (trad.). Alianza.
- Svampa, M. L. (2016). *La historia en disputa. Memoria, olvidos y usos del pasado*. Prometeo.
- Totaro, P. (2007). Nota sobre la memoria y la teoría de los afectos. En E. Fernández y M. L. de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (pp. 215-221). Trotta.
- Zac, S. (1977). Spinoza et l'État des Hébreux. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 2, 201-232.

Zourabichvili, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Presses Universitaires de France.





<http://doi.org/10.21555/top.v660.2159>

# Identity and Performance: A Critical Review of Butler's Theory of Gender through Leibniz

## Identidad y *performance*: revisión crítica de la teoría de género de Butler desde Leibniz

Roberto Casales García

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
México

[roberto.casales@upaep.mx](mailto:roberto.casales@upaep.mx)

<https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

Recibido: 10 - 03 - 2021.

Aceptado: 23 - 08 - 2021.

Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

This paper analyzes Butler's theory of performative acts and her criticism of a substantialist or essentialist theory of gender through the Leibnizian theory of intentional action, with the aim of showing that we cannot dissociate performativity of intentionality, nor, consequently, of a practical understanding of personal identity. To achieve this goal, I proceed as follows: first, I analyze Butler's theory of gender and her notion of performativity through her critique of naturalistic or essentialist theories of gender; second, I confront her theory of performativity with the Leibnizian theory of intentional actions and his notion of moral agency; third, I sketch two conclusions: 1) we can only talk about performativity in terms of intentionality, and 2) talking about performative acts does not imply dissociating gender from our personal identity.

*Keywords:* Leibniz; personal identity; Butler; performativity; gender.

### Resumen

Este artículo analiza la teoría butleriana de los actos performativos y su crítica a las teorías substancialistas o esencialistas del género a la luz de la teoría leibniziana de la acción intencional con el objetivo de mostrar que no podemos disociar la performatividad de la intencionalidad ni, en consecuencia, de una comprensión práctica de la identidad personal. Para lograr este objetivo, realizo tres cosas: en primer lugar, un análisis de la teoría del género y la noción de "performatividad" de Butler desde su crítica a las teorías naturalistas o esencialistas del género; en segundo, confronto su teoría de la performatividad con la teoría leibniziana de "acción intencional" y su noción de "agencia moral"; en tercer lugar, esbozo dos conclusiones: 1) solo podemos hablar de performatividad en términos de intencionalidad, y 2) hablar de actos performativos no implica disociar el género de nuestra identidad personal.

*Palabras clave:* Leibniz; identidad personal; Butler; performatividad; género.

## I. Introducción

Lo primero que debemos entender sobre la teoría de género, en especial la que propone Butler, es su origen en los movimientos feministas de los siglos XIX y XX, los cuales cuestionaron no solo la serie de privilegios asociados a la masculinidad, sino también la violencia generada por la asociación entre el sexo biológico y ciertos roles sociales establecidos.<sup>1</sup> Al tomar este tipo de asociaciones desde una perspectiva naturalista o esencialista no solo se relegaba o excluía a la mujer de ciertas actividades, lo que generaba condiciones de desigualdad y marginación social, sino que también se le confinaba a ciertos estereotipos conductuales, a partir de los cuales se normaliza la violencia. Todavía en la actualidad observamos ciertas formas de violencia asociadas al tema del género, particularmente en países como México, donde siguen existiendo ciertas prácticas machistas que terminan denigrando a la mujer. La teoría performativa del género que propone Butler, sin embargo, apunta más allá de algunas vertientes feministas que, en su opinión, han generado otras formas de violencia, como ocurre con la homofobia (Butler, 2007, p. 12). Butler, en efecto, critica a todos aquellos movimientos feministas que consagran la femineidad restituyendo la serie de prácticas coercitivas propias de una visión naturalista del género:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Para un análisis más detallado sobre la historia del feminismo, cfr. Solé (2011).

<sup>2</sup> En una conferencia dictada el 4 de abril de 2019 en el Centro de Estudios Disciplinarios de Chile, intitulada “Crítica, discrepancia y el futuro de las humanidades”, Butler señala que la labor crítica de los estudios de género reside no solo en “repensar los significados de ‘hombre’ y ‘mujer’”, sino también “de todos aquellos que quedan fuera de las categorías binarias”, i. e., de “quienes viven fuera de las categorías tradicionales de género y familia” y “quieren vivir en libertad, vivir sus deseos y sus relaciones sin que se los condene al ostracismo o se los criminalice” (2021b, p. 118). De ahí que, de acuerdo con Butler, “cuando la teoría feminista señaló una brecha —una distinción— entre sexo y género, pretendía crear un margen para la libertad, pero no una libertad o un poder que quisieran emular lo divino. No, esta es una libertad corpórea, una libertad estrechamente ligada al deseo para encontrar las condiciones en las que vivir y respirar y moverse sea posible” (2021b, pp. 118-119).

La crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significantemente masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo. El empeño por describir al enemigo como una forma singular es un discurso invertido que imita la estrategia del dominador sin ponerla en duda, en vez de proporcionar una serie de términos diferentes (Butler, 2007, p. 66).

Con esto en mente, Butler sostiene que solo podemos salir de estas prácticas hegemónicas y sus consecuentes formas de violencia mediante una teoría de género que vaya más allá de las lógicas binarias heterosexuales, donde el género no sea una categoría fija, sino un constructo social. Esto implica, en opinión de nuestra autora, que el género no es la expresión de una esencia interna, sino la actuación o *performance* que cada uno va ejecutando en cada momento. El género no es una identidad estable que se mantiene inmutable a lo largo de nuestra existencia, sino algo que se va realizando a través de nuestras acciones y la forma en la que estas son ejecutadas. Según Butler, no existe algo así como una identidad género y mucho menos una esencia o ser personal que condicione el género en función del sexo biológico, lo cual se constata al demostrar que la visión substancialista del género se funda en una mera ficción cultural.<sup>3</sup> De ahí que las normas de carácter punitivo que se asocian a esta teoría substancialista sean igualmente ficticias, sin que por eso se afirme que el género se encuentra disociado de toda normatividad:

Si soy alguien que no puede *ser* sin *hacer*, entonces las condiciones de mi hacer son, en parte, las condiciones de mi existencia. Si mi hacer depende de qué se me hace o, más bien, de los modos en que yo soy hecho por esas normas, entonces la posibilidad de mi persistencia como “yo” depende de la capacidad de mi ser de hacer

---

<sup>3</sup> Tal y como sostiene Butler en *Deshacer el género*, el problema de esta ficción cultural se hace patente cuando “los mismos términos que confieren la cualidad de ‘humano’ a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano”, donde “algunos humanos son reconocidos como menos que humanos y dicha forma de reconocimiento con enmiendas no conduce a una vida viable” (2021a, pp. 14-15).

algo con lo que se hace conmigo (Butler, 2021a, p. 16).

El presente trabajo de investigación tiene por objetivo analizar la teoría butleriana de los actos performativos y su crítica a las teorías substancialistas del género a la luz de la teoría de la acción intencional que propone Leibniz con el fin de mostrar que no podemos disociar nuestras acciones intencionales de una cierta noción de “identidad personal”.<sup>4</sup> Decir que el género se conforma en virtud de ciertos actos performativos, en los que el sujeto de la acción se hace cargo ejecutivamente de sí, no significa que estos actos performativos sean ajenos a una noción de “identidad personal”. Esta noción de “identidad personal”, a diferencia de lo que Butler cree, no implica una identidad fija e inmutable que se va reafirmando con cada acto, sino una identidad que se va construyendo en la medida en que el sujeto orienta su estructura teleológica interna. Cabe señalar, sin embargo, que esta revisión crítica de la propuesta butleriana a la luz de teoría de la acción intencional de Leibniz no es del todo concluyente en cuanto que deja de lado el tema de la sexualidad para centrarse exclusivamente en el tema de la identidad personal y la performatividad. En otras palabras, la crítica apunta tan solo a la disociación que hace Butler entre el género performativo y la identidad personal.

A fin de alcanzar este objetivo, he dividido el presente trabajo de investigación en dos partes: en la primera parte me detengo a analizar la propuesta de Butler, en particular el paso que da de su crítica a la visión substancialista del género a su teoría performativa; en la segunda parte presento algunos elementos fundamentales de la teoría leibniziana de la acción intencional cara a la propuesta butleriana. Finalmente, esbozaré algunas conclusiones breves sobre esta investigación, añadiendo algunas

---

<sup>4</sup> Se alude a Leibniz y no a algún otro autor en la medida en que la teoría leibniziana de la acción intencional y su caracterización de la identidad personal en términos de cualidad moral nos permiten reivindicar la noción de “identidad” sin, por eso, perder de vista el potencial explicativo que posee la teoría performativa de Butler, particularmente en lo que respecta a la defensa de los derechos humanos y su apuesta por la no violencia. A este respecto, por ejemplo, no es raro que Leibniz aluda al carácter personal de los espíritus usando metáforas escénicas, e incluso que entienda la vida en general como una cierta escenificación, como se aprecia en su correspondencia con A. Arnauld (cfr. “Carta de Leibniz a Arnauld fechada el 30 de abril de 1687”, OFC XIV, 97; Finster, 237-238).

inquietudes que quedan pendientes para futuras investigaciones.

## II. Género, hegemonía y *performance*

Uno de los puntos de partida para analizar la teoría performativa del género que propone Butler, si mi lectura es correcta, consiste en analizar tanto la teoría substancialista del género a la que se opone como su respectiva crítica. Esta teoría ontológica del género sostiene, según esta filósofa, “que el género es un *atributo* de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o ‘núcleo’ anterior al género, denominada ‘persona’” (Butler, 2007, p. 60), de modo que el sexo es un dato fáctico que “surge dentro del lenguaje hegemónico como una *sustancia*, como un ser idéntico a sí mismo” (Butler, 2007, p. 74). De acuerdo con la lectura de Butler, esta teoría substancialista “deja suponer que el género en sí existe anteriormente a los diversos actos, posturas y gestos por los cuales se lo dramatiza y conoce”, de modo que “el género aparece en la imaginación popular como un núcleo sustancial que se puede entender muy bien como correlato espiritual de lo psicológico del sexo biológico” (Butler, 1998, pp. 309-310).

La teoría substancialista del género que critica Butler, en este sentido, afirma que el género es el resultado causal del sexo biológico, instaurando una lógica binaria heterosexual que genera oposiciones discretas y asimétricas entre lo “femenino” y lo “masculino”. Estas, a su vez, presuponen una serie de prácticas reguladoras, i. e., de carácter normativo, según las cuales algunos tipos de “identidades de género” son excluidas, a saber, aquellas que rompen la relación causal entre género y sexo, como también aquellas cuyas prácticas del deseo no están orientadas ni por el sexo ni por el género (cfr. Butler, 2007, p. 72).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Si “la esfera de lo humanamente inteligible se circunscribe mediante normas, y esta circunscripción tiene consecuencias para cualquier ética y para cualquier concepción de la transformación social”, como sostiene Butler, entonces debemos cuestionarnos qué pasa “si las mismas categorías de lo humano excluyen a quienes deben ser descritos y protegidos dentro de sus términos” (2021a, p. 61). La problemática propia de la teoría de género, así, se da cuando se afirma que “el género es una norma” y se asume “que el género implica única y exclusivamente la matriz de lo ‘masculino’ y lo ‘femenino’” (2021a, pp. 69-70), trayendo consigo una serie de castigos sociales que siguen a las transgresiones de género que hacen en contra de este tipo de normatividad, donde se incluyen, según Butler, “la corrección quirúrgica de las personas

Se trata de una visión metafísica del género que tiende a “supeditar la noción de género a la de identidad y a concluir que una persona *es* de un género y lo *es* en virtud de su sexo, su sentido psíquico del yo y diferentes expresiones de ese yo psíquico, entre las cuales está el deseo sexual”, razón por la cual sostienen que el género, en su relación causal con el sexo, “funciona como un principio unificador del yo encarnado y conserva esa unidad por encima y en contra de un ‘sexo opuesto’, cuya estructura presuntamente mantiene cierta coherencia interna paralela pero opuesta entre sexo, género y deseo” (Butler, 2007, p. 79).

El género puede designar una *unidad* de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género — cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo — cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea—. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición. Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto. Esta concepción del género no sólo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición. Ya sea como paradigma naturalista que determina una continuidad causal entre sexo, género y deseo, ya sea como un paradigma auténtico expresivo en el que se afirma que algo del verdadero yo

---

intersexuales, la patologización psiquiátrica y la criminalización en diversos países — Estados Unidos entre ellos— de las personas con ‘disforia de género’, el acoso a personas que problematizan el género en la calle o en el trabajo, la discriminación en el empleo y la violencia” (2021a, p. 87).



se muestra de manera simultánea o sucesiva en el sexo, el género y el deseo, aquí “el viejo sueño de simetría”, como lo ha denominado Irigaray, se presupone, se reifica y se racionaliza (Butler, 2007, pp. 80-81).

Esta concepción del género, sin embargo, genera una serie de prácticas hegemónicas de carácter punitivo que, en opinión de Butler, terminan por esconder el carácter performativo del género. Las teorías substancialistas del género, en este sentido, establecen una serie de leyes o reglas de continuidad y coherencia “que procuran crear conexiones causales o expresivas entre el sexo biológico, géneros culturalmente formados y la ‘expresión’ o ‘efecto’ de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual” (Butler, 2007, p. 72), haciendo que los fenómenos de discontinuidad e incoherencia sean meros fantasmas.<sup>6</sup> Estos conceptos estabilizadores del sexo, el género y la sexualidad en general, según Butler, se ponen en duda ante “la aparición cultural de esos seres con género ‘incoherente’ o ‘discontinuo’ que aparentemente son personas pero que no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas” (Butler, 2007, pp. 71-72).

De ahí que las prácticas binarias que se encuentran como telón de fondo de esta teoría substancialista del género conlleven “convenciones que no sólo regulan y garantizan la reproducción, el intercambio y

---

<sup>6</sup> Una consecuencia directa de estas teorías substancialistas del género se hace patente en la pretensión de diagnosticar la disforia del género como si esta fuese algo patológico, ya que esta supone, según Butler, que “la vida tome una forma más o menos definitiva a lo largo del tiempo”, es decir, “establecer que el género es un fenómeno relativamente permanente” (2021a, p. 121). En una teoría de la identidad personal como la de Leibniz, aun cuando supone que la persona es la misma en un tiempo específico (t1) y en un tiempo posterior (t2), esto no necesariamente supone que la persona es exactamente la misma todo el tiempo, sino tan sólo que existe una cierta continuidad que nos permite afirmar que es la misma a pesar del cambio: no en vano, en su *Monadologie*, sostiene que “todo ser creado está sujeto a cambio y, en consecuencia, también la mónada creada, e incluso que dicho cambio es continuo en cada una” (OFC II, 329; GP VI, 608). Aunque esto explica el carácter subsistente de toda mónada, en el caso de los espíritus vemos que, además, se conserva su cualidad moral, que es lo que propiamente constituye su carácter personal y que es donde se alude de manera directa a la performatividad, tal y como mostraré más adelante.

el consumo de bienes materiales, sino que también reproducen los vínculos de parentesco que a su vez requieren tabúes y una regulación punitiva de la reproducción para alcanzar sus fines” (Butler, 1998, p. 304). Esta regulación punitiva genera un cierto miedo o ansiedad en las personas que se “vuelven gays”, a saber, el miedo de que, al poner en tela de juicio la estructura heterosexual dominante, se pierda algo de nuestro sentido del lugar que ocupamos en el género, situación que se ha agravado, según Butler, en la medida en que “hemos ido reflexionando sobre varias formas nuevas de pensar un género que han surgido a la luz del transgénero y la transexualidad, la paternidad y la maternidad lésbicas y gays, y las nuevas identidades lésbicas masculina y femenina” (Butler, 2007, p. 13).

La idea de que el género se encuentra causalmente relacionado al sexo, sin embargo, tiene su origen en nuestras percepciones culturales del sexo, las cuales se relacionan con la forma en que percibimos el cuerpo. Nuestras percepciones culturales del sexo, según Butler, se fundan en la *repetición estilizada de actos* corpóreos, entendidos como “la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo constituyen un yo generizado permanente” (Butler, 1998, p. 297). Al fundar el nexo causal entre el sexo y el género en nuestras percepciones, según Butler, nos damos cuenta de que esas percepciones no son expresiones de una esencia interna, sino ficciones culturales que se originan en función de un cierto *performance*: “si la ‘realidad’ del género está constituida por la *performance* misma, entonces no se puede apelar a un ‘sexo’ o un ‘género’ esencial y no realizado, que sería ostensiblemente expresado por las *performances* de género” (Butler, 1998, p. 309). En qué medida fallan nuestras percepciones culturales del sexo es algo que Butler explica de la siguiente forma:

Si pensamos que vemos a un hombre vestido de mujer o a una mujer vestida de hombre, entonces estamos tomando el primer término de cada una de esas percepciones como la “realidad” del género: el género que se introduce mediante el símil no tiene “realidad”, y es una figura ilusoria. En las percepciones en las que una realidad aparente se vincula a una irrealidad, creemos saber cuál es la realidad, y tomamos la segunda apariencia del género como un mero artificio, juego, falsedad e ilusión. Sin embargo, ¿cuál es el sentido de

“realidad de género” que origina de este modo dicha percepción? Tal vez creemos saber cuál es la anatomía de la persona (a veces no, y con seguridad no hemos reparado en la variación que hay en el nivel de la descripción anatómica). O inferimos ese conocimiento de la vestimenta de dicha persona, o de cómo se usan esas prendas. Éste es un conocimiento naturalizado, aunque se basa en una serie de inferencias culturales, algunas de las cuales son bastante incorrectas. De hecho, si sustituimos el ejemplo del travestismo por el de la transexualidad, entonces ya no podremos emitir un juicio acerca de la anatomía estable basándonos en la ropa que viste y articula el cuerpo. Ese cuerpo puede ser preoperatorio, transicional o postoperatorio; ni siquiera “ver” el cuerpo puede dar respuesta a la pregunta, ya que ¿cuáles son las categorías mediante las cuales vemos? El instante en que nuestras percepciones culturales habituales y serias fallan, cuando no conseguimos interpretar con seguridad el cuerpo que estamos viendo, es justamente el momento en el que ya no estamos seguros de que el cuerpo observado sea de un hombre o de una mujer. La vacilación misma entre las categorías constituye la experiencia del cuerpo en cuestión (Butler, 2007, pp. 27-28).

Los atributos del género, en este sentido, no son meras expresiones de una esencia interna que está íntimamente relacionada con el sexo biológico, sino ficciones socialmente construidas que son reales en la medida en que son actuadas (cfr. Butler, 1998, p. 309). El género, según Butler, no es un papel que expresa un “yo” interior, sino un acto “que construye la ficción social de su propia interioridad psicológica”, donde “la adscripción de la interioridad es ella misma una forma de fabricación de la esencia, públicamente regulada y sancionada” (Butler, 1998, p. 310). Dado que no existe un “esencia” que el género exprese o exteriorice, ni un objetivo ideal al que aspire, se sigue que el género no es un hecho ni una identidad como tal, sino una construcción social que se conforma en virtud de los diversos actos performativo que crean la idea del género (cfr. Butler, 1998, p. 301). El género, en este sentido, no es una identidad estable ni un estado permanente fijado por una esencia interior, sino

“una conceptualización de *temporalidad social constituida*”, que consiste en una personificación teatral donde lo corpóreo se entiende como “una continua e incesante materialización de posibilidades” (Butler, 1998, p. 299). De ahí que, en opinión de Butler, cuando Simone de Beauvoir declara que “la mujer no nace, *se hace*”, se afirme también que el cuerpo, como encarnación de posibilidades, se encuentra condicionado y circunscrito por su situación histórica (Butler, 1998, pp. 299-300).

Acorde con la teoría de los actos performativos de Butler, el género es una ficción cultural regulada, constituida por la serie de actos performativos “que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo” (Butler, 1998, p. 302). Se trata, en consecuencia, de una realidad que uno ejecuta y dramatiza a través de sus actos; en palabras de Butler:

Como acción pública y acto performativo, el género no es una elección radical, ni un proyecto que refleja una elección meramente individual, pero tampoco está impuesto o inscrito sobre el individuo, como arguyen algunos deslizamientos postestructuralistas respecto del sujeto. El cuerpo no está pasivamente escrito con códigos culturales, como si fuera el recipiente sin vida de un conjunto de relaciones culturales previas. Pero tampoco los *yo*es corporeizados pre-existen a las convenciones culturales que esencialmente significan los cuerpos. Los actores siempre están ya en el escenario, dentro de los términos mismos de la *performance*. Al igual que un libreto puede ser actuado de diferentes maneras, y al igual que una obra requiere a la vez texto e interpretación, así el cuerpo sexuado actúa su parte en un espacio corporal culturalmente restringido, y lleva a cabo las interpretaciones dentro de los confines de directivas ya existentes (Butler, 1998, pp. 307-308).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Algo semejante se aprecia en *Deshacer el género*, en especial cuando señala que “si el género es performativo, entonces se deduce que la realidad misma del género está producida como un efecto de la actuación de género, aunque haya normas que rigen lo que será y lo que no será real y lo que será o no inteligible, se cuestionan y se reiteran en el momento en que la performatividad empieza su práctica citacional. Sin duda, se citan normas que ya existen, pero estas normas pueden ser desterritorializadas a través de la citación. También pueden ser expuestas como no naturales y no necesarias cuando se dan en un contexto a

Aquello que se consideraba como una esencia interna del género, por tanto, no es un rasgo anterior que se expresa mediante ciertos actos corpóreos, sino “un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2007, p. 17). El género es una actuación dramatizada que nunca aparece completa o fija, una complejidad de posibilidades que permite “múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un *telos* normativo de definición cerrada” (Butler, 2007, p. 70). De esta forma, según Butler, “si la noción de una sustancia constante es una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos en secuencias coherentes de género, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad de *hombre* y *mujer* como sustantivos, se cuestiona por el juego disonante de atributos que no se corresponden con modelos consecutivos o causales de inteligibilidad” (Butler, 2007, p. 83). La violencia de género, así, cuando se imponen normas de género que hacen que ciertos cuerpos, ciertas vidas, no sean consideradas valiosas, i. e., “cuando una actuación [*performance*] se considera real y otra falsa, o cuando una presentación del género se considera auténtica y otra una falsificación”, generando consecuencias “tales como perder el propio trabajo, el hogar, las perspectivas del deseo o de la vida”, e incluso “la prisión y la encarcelación”, muestra que “seguimos viviendo en un mundo en el que se corren graves riesgos de marginación o violencia física a causa del placer que se persigue, la fantasía que se encarna, el género que uno performa” (Butler, 2021a, pp. 302-303).

### III. Personificación e identidad: crítica leibniziana a la teoría de los actos performativos

Uno de los elementos clave, según Butler, para transitar de una lectura substancialista o naturalista del género a su teoría de los actos performativos consiste en trascender la distinción ontológica entre corporeidad y conciencia, i. e., entre cuerpo y alma, por contener relaciones

---

través de una norma de incorporación que desafía la expectativa normativa. Lo que esto significa es que, a través de la práctica de la performatividad de género, no sólo podemos observar cómo se cian las normas que rigen la realidad, sino que también podemos comprender uno de los mecanismos mediante los cuales la realidad se reproduce y se altera en el decurso de dicha reproducción”, lo que es fundamental para entender “cómo y por qué ciertas presentaciones de género son criminalizadas y convertidas en patológicas” (2021a, p. 308).

políticas y psicológicas de subordinación y jerarquización, según las cuales “la mente no sólo somete al cuerpo, sino que eventualmente juega con la fantasía de escapar totalmente de su corporeidad” (Butler, 2007, p. 64). Esto implica que, en lugar decir que el “yo” hace su cuerpo, “como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporeizado”, resulta más afortunado afirmar que el “yo” “es su propio cuerpo” y que “el cuerpo es siempre una encarnación de posibilidades”, las cuales “no son fundamentalmente exteriores o antecedentes al propio proceso de corporeización” (Butler, 1998, pp. 299-300). De ahí que Butler, aunque niega “que todo el mundo interno de la psique no es sino un efecto de un conjunto estilizado de actos”, afirme que “es un error teórico importante presuponer la ‘internalidad’ del mundo psíquico” (Butler, 2007, p. 18).<sup>8</sup>

Decir que el cuerpo es siempre una “encarnación” de posibilidades culturales e históricas, en este sentido, no significa que algo interno —el “yo”— tome forma corpórea, sino que el cuerpo representa, personifica o interpreta un determinado personaje. Razón por la cual podemos decir que, al menos en lo que respecta a la teoría butleriana de los actos performativos, ese “yo” es siempre un “yo” encarnado, de modo que hay una continuidad entre el mundo interno de la psique y la corporeidad. Esta continuidad, sin embargo, no implica negar la distinción entre lo psíquico y corpóreo, distinción que es fundamental para articular una teoría de la acción intencional y, en consecuencia, para hablar de un “yo” encarnado, cuya corporeidad sitúa al “yo”.<sup>9</sup> Acorde con la ontología monadológica de Leibniz, lo que distingue a una genuina acción intencional de un mero movimiento corpóreo, como el que se da en cualquier fenómeno natural, radica en decir que, si bien toda acción intencional supone un movimiento corpóreo, este

---

<sup>8</sup> Es aquí donde se puede insertar una crítica de Butler a Leibniz, ya que en Leibniz esas posibilidades que se encarnan no son fundamentalmente exteriores, sino que nos remiten a una cierta completud propia de la naturaleza propia del individuo.

<sup>9</sup> En un texto elaborado posteriormente a este, pero publicado con antelación, he señalado que toda genuina acción intencional, siguiendo las propuestas de Aristóteles, Leibniz y Kant, tiene una estructura hilemórfica, la cual supone una cierta relación entre el movimiento corpóreo (la “materia” de la acción) y las disposiciones internas del agente (su “forma”), que explican por qué el sujeto de la acción realiza tal o cual acto (cfr. Casales, 2021, pp. 213-221).

se entiende en función de ciertas disposiciones internas del sujeto —i. e., tanto sus convicciones, opiniones y conocimientos como sus deseos, intenciones y propósitos—, las cuales dotan de significación al acto (cfr. Casales, 2018a, pp. 208-209)<sup>10</sup>.

La teoría leibniziana de la acción intencional, en este sentido, parte del supuesto de que todo acto corpóreo, sin importar si es intencional o no, implica una dualidad constitutiva, ya que, como sostiene en el primer boceto de su *Système nouveau*, “incluso siguiendo las leyes de los movimientos, nunca un cuerpo padece en el choque con otro cuerpo más que en virtud de su propio dinamismo, que procede de un movimiento ya existente en él” (*Système Nouveau* [primer boceto], OFC II, 236; GP IV, 476). De este modo, el movimiento corpóreo y, por ende, los actos performativos, sólo son posibles en virtud de un principio dinámico o fuerza primitiva, la cual, en opinión del hannoveriano, “hace a la materia capaz de actuar y resistir” (*Système Nouveau* [primer boceto], OFC II, 233; GP IV, 472). En el caso de los vivientes esto implica que, si bien el movimiento corpóreo se entiende en función de la interacción mecánica de cada una de sus partes, la estructura orgánica del viviente supone un principio vital o alma capaz de articular la totalidad de sus órganos en una unidad (*Système nouveau*, OFC II, 245; GP IV, 482). De ahí que en los cuerpos animados, según Leibniz, “lo orgánico responde a lo vital y el movimiento responde a los apetitos”, de la misma forma que “las causas eficientes responden a las finales” (“Principium ratiotinandi fundamentale...”, OFC VIII, 550; Couturat, 13).

El filósofo de Hannover, en este sentido, sostiene que la corporeidad del viviente se compone de una “infinidad de órganos implicados unos en otros” (“Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam...”, OFC VIII, 503; GP IV, 396); cada órgano constituye una máquina natural que implica otra serie de estructuras orgánicas más pequeñas compuestas, a su vez, de otras más pequeñas, y así hasta el infinito (cfr. Phemister, 2011, p. 41). Se trata, pues, de “un sistema de máquinas naturales infinitamente organizadas” (Nicolás, 2011, p. 4) en el que cada

---

<sup>10</sup> En opinión de Alejandro Vigo, algo semejante ocurre al interior de la teoría kantiana de la acción intencional, la cual supone tanto una cara externa o fenoménica, donde se introducen los movimientos corpóreos y su correspondiente causalidad eficiente, como una cara interna, la cual involucra todas aquellas disposiciones internas del sujeto que dan sentido al movimiento corpóreo (cfr. Vigo, 2011; Casales, 2013, pp. 237-258).



órgano, a pesar de tener su función específica dentro del organismo, se entrelaza con los demás en virtud de su alma o mónada dominante: “el cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su entelequia o alma, constituye con su entelequia lo que se puede llamar un *viviente*, y con el alma lo que se denomina un *animal*” (*Monadologie*, OFC II, 337; GP VI, 617-618). A partir de lo cual se sigue que la corporeidad del viviente, a pesar de tener su propia economía explicativa, se encuentra íntimamente relacionada y, de alguna forma, subordinada a aquel principio vital y dinámico que dota de significación al movimiento corpóreo: “cada mónada, con un cuerpo particular, forma una sustancia viva. Así, no sólo hay vida por doquier, unida a los miembros u órganos, sino que también hay una infinidad de grados en las mónadas, al dominar más o menos unas sobre las otras” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 345; Robinet I, 33).

Como un buen conocedor de los avances científicos de su época, en concreto de la biología, Leibniz incluso sostiene que “todos los cuerpos están en un flujo perpetuo”, pasando por cambios que se van dando de forma gradual en el viviente, “de modo que nunca está despojada [el alma] en un solo instante de todos sus órganos”, así como “tampoco hay *almas* completamente *separadas* ni genios sin cuerpos” (*Monadologie*, OFC II, 338; GP VI, 619). A partir de lo cual el hannoveriano concluye que, así como el alma es indestructible, también lo es el animal, “aunque su máquina a menudo perezca en parte y pierda o adquiera despojos orgánicos” (*Monadologie*, OFC II, 339; GP VI, 620). Que la estructura orgánica del viviente se encuentra armónicamente relacionada con el dinamismo propio de su mónada dominante significa que el viviente siempre es un alma encarnada cuyas fuerzas motrices o corpóreas derivan de una fuerza primitiva (cfr. “Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam...”, OFC VIII, 504; GP IV, 397)<sup>11</sup> y, por tanto, que el movimiento corpóreo es la expresión externa de las disposiciones internas del alma. Al analizar la relación entre el cuerpo y el alma, Leibniz no sólo sostiene lo anterior, sino que también afirma que el cuerpo es el medio por el cual el viviente se encuentra situado en el mundo, “pues”, como sostiene en su correspondencia con De Volder, “aunque las mónadas no son extensas, tienen sin embargo en la extensión una suerte de posición [*situs*], esto es, una cierta ordenada relación de coexistencia

---

<sup>11</sup> Para un análisis más detallado sobre la relación entre ambos tipos de fuerzas, cfr. Ruiz Gómez (2015).



respecto de todo lo demás a través de la máquina que presiden” (“Carta de Leibniz a De Volder fechada el 20 de junio de 1703”, OFC XVI B, 1201; GP II, 253).

De acuerdo con la ontología monadológica de Leibniz y su teoría de las máquinas naturales, por tanto, solo podemos decir que el “yo” es un “yo” encarnado en la medida en que el movimiento corpóreo del viviente está “causalmente fundando” en aquella fuerza primitiva o principio vital “y las leyes que rigen sus secuencias de cambios internos” (Duchesneau, 2012, p. 192). Esto, sin embargo, solo constituye la mitad de la propuesta leibniziana, ya que, en rigor metafísico, la mera presencia de esta dualidad constitutiva es insuficiente para caracterizar a los movimientos corpóreos del viviente como acciones intencionales y, por tanto, para sostener que este es un auténtico sujeto de praxis, i. e., un agente moral (cfr. Casales, 2018b, p. 40). Esto se debe fundamentalmente a dos razones: por un lado, a que esta dualidad constitutiva se encuentra no solo en los actos intencionales, sino también en cualquier fenómeno natural; por otro lado, a que solo los espíritus, en cuanto que “son capaces de llevar a cabo actos reflexivos y de considerar lo que llamamos *yo*” (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, OFC II, 346; Robinet I, 41), pueden autoadscribirse la causalidad de sus actos, tal y como se aprecia en su *Discours de métaphysique*:

Pero suponiendo que los cuerpos son sustancias y poseen formas sustanciales, y que los demás animales tienen alma, se está obligado a reconocer que estas almas y estas formas sustanciales no podrían perecer totalmente, como los átomos o las partículas de la materia, según la opinión de los demás filósofos; en efecto, ninguna sustancia perece, si bien puede convertirse en otra enteramente distinta. Expresan también todo el universo, aunque más imperfectamente que los espíritus. Pero la diferencia principal consiste en que no conocen lo que son, ni lo que hacen, y por tanto, al no poder reflexionar, no podrían descubrir las verdades. También por ausencia de reflexión sobre sí mismas no poseen en absoluto cualidad moral, de donde resulta que, pasando por mil transformaciones, de manera parecida a como vemos que una larva se convierte en mariposa, para la moral o práctica es tanto

como si se dijera que perecen, e incluso puede afirmarse en sentido físico, como hemos dicho, que los cuerpos perecen por su corrupción. Pero el alma inteligente, conociendo lo que es ella, y pudiendo decir ese YO, que dice mucho, no solamente permanece y subsiste en sentido metafísico mucho más que las otras cosas, sino que además permanece la misma en sentido moral y constituye el mismo personaje (OFC II, 200; AA VI, 4B, 1583-1584).

Una de las consecuencias más relevantes de la teoría leibniziana de la acción intencional, por tanto, consiste en decir que solo podemos adscribir auténticos actos performativos, entendidos como actos intencionales, a los sujetos de praxis, quienes construyen su propia identidad personal en función de la cualidad moral de sus actos (cfr. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Massimo, 50; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, NE, 270; GP V, 218). Acorde con su *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* de 1667, uno de sus primeros escritos de jurisprudencia, “la causa de la cualidad moral es la naturaleza y la acción”, en cuanto que “la naturaleza es la causa de la libertad y la facultad, y de la correspondiente obligación en otro de no impedir la”, y la “acción es la causa de la autoridad sobre una persona que actúa, para hacer o padecer algo actuando sobre sí mismo, o sobre sus bienes” (*Nova methodus*, Massimo, 55). Más allá de las implicaciones jurídicas que esto conlleva, resulta interesante reparar en la relación que el hannoveriano establece entre naturaleza y acción, la cual supone que el agente moral no sólo es libre por naturaleza, condición necesaria para hablar de intencionalidad, sino que también es capaz de configurar su propia personalidad en función de sus actos intencionales. Esto mismo se puede apreciar con mayor claridad en una carta dirigida a la electriz Sofía de Hannover, fechada el 29 de noviembre de 1707, en concreto cuando establece la distinción entre el alma humana y la de los animales, texto que me permito citar en extenso:

Pero a mi modo de ver la diferencia entre el alma del hombre y la del animal es infinitamente mayor. Son de un género diferente. La primera es un espíritu que posee inteligencia y simboliza con Dios, mientras que la otra de ninguna manera. En efecto, el hombre es como un pequeño Dios en su esfera; es el único, entre

las sustancias conocidas, que conoce al gran Dios, que puede imitarle y que puede conocer las verdades necesarias y eternas, que constituyen el objeto de las ciencias. En esto consiste propiamente la razón, mientras que los concatenamientos de los animales sólo están fundados en inducciones. Los animales son como los empíricos que no conocen las razones; los animales tienen que comportarse como lo hacen debido a lo que han experimentado anteriormente. Sólo el hombre es capaz de prever por medio de la razón acontecimientos respecto de los cuales no ha experimentado nada semejante. Esta constitución del alma humana le hace entrar en una especie de sociedad con Dios, y le hace apto para las leyes de castigo y de recompensa, incluso en relación con las acciones internas, porque posee reflexión y piensa en lo que se llama *yo*, que constituye la duración o la identidad moral de una persona. Es también lo que hace que, siendo nuestra alma ciudadana en la ciudad de Dios, siempre conserve esa cualidad, puesto que hay que pensar que la ciudad de Dios, que comprende a todos los Espíritus, está gobernada por su Monarca de la manera más perfecta y más digna, y que por consiguiente jamás mengua en nada. Así pues, hay que creer que nuestras almas continuarán construyendo su personaje de la manera más razonable y de tal suerte que al morir no pierdan nada, ni siquiera sus buenas cualidades ni sus conocimientos adquiridos (“Carta de Leibniz a la electricista Sofía, fechada el 29 de noviembre de 1707”, Echavarría II, 97-98; Klopp IX, 287)

#### IV. Conclusiones

Allende a las problemáticas que encierra esta teoría leibniziana de la acción intencional, como ocurre al definir el estatuto ontológico del cuerpo o al explicar la relación entre cuerpo y alma, al confrontarla con la noción butleriana de “performatividad” o *performance*, podemos sacar en limpio algunas conclusiones, entre las que me gustaría destacar dos: en primer lugar, que no podemos hablar de actos performativos, sean de género o no, sin hacer referencia a su carácter intencional, de modo

que no es posible comprenderlos sin aludir a su dualidad constitutiva; en segundo lugar, que estos actos performativos no implican ni la disociación de una identidad personal, con todo lo que eso conlleva, ni una performatividad tal que en ella no se pueda dar una cierta continuidad en los actos que realiza tal o cual sujeto de praxis. Lo primero se debe a que, si anulamos el carácter intencional de los actos performativos, entonces tenemos que afirmar que la performatividad es algo que se da con total independencia del sujeto de la acción. En cuyo caso tendríamos que concederle a Butler que la performatividad es ajena a todo tipo de identidad personal, pero al costo de decir que el género está supeditado a aquellas condiciones externas al sujeto que lo determinan, como ocurriría en el caso de afirmar que es un constructo cultural, ya que eso implicaría que la cultura termina por marcar de forma absoluta la normatividad que el género debe seguir. La cultura dominante, en consecuencia, justificaría las prácticas punitivas asociadas a esa normatividad.

Si aceptamos que los actos performativos son actos intencionales, de manera que el movimiento corpóreo depende de las disposiciones internas del sujeto para ser auténticamente intencional, se sigue que no podemos hablar de performatividad sin, a su vez, articular una noción de “agencia moral”. Solo podemos sostener que el “yo” es un “yo encarnado”, acorde con la teoría leibniziana de la acción intencional, en la medida en que ese “yo” es un agente moral que construye su identidad personal en relación con su praxis. De ahí que, al adscribirse la causalidad de sus actos, el sujeto se adscriba también el personaje que interpreta a través de estos actos, lo cual también aplica para el caso específico del género: el sujeto de la acción se identifica a sí mismo con el género que interpreta, el cual termina por no ser ajeno a su ser personal. Esto no significa, sin embargo, volver del todo a la visión naturalista o esencialista que critica Butler, en cuanto que esta noción de “identidad personal”, por más que se sustenta en una teoría específica de la substancia, no depende estrictamente —o, mejor dicho, exclusivamente— de la forma sustancial del sujeto de la acción, sino prioritariamente de su cualidad moral. Leibniz, en efecto, distingue la identidad personal de la identidad ontológica o real, sin por eso escindir una de otra (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, NE, 270; GP V, 218. Cfr. Jorgensen, 2019, p. 247).

Estas dos conclusiones, tal y como se puede observar, más que anular o falsear la teoría butleriana de la performatividad, tienen la intención de robustecerla con el fin de construir una teoría de género que, por un

lado, evite las prácticas de violencia que describe Butler a lo largo de su obra, y que, por otro lado, sea compatible con una teoría de la acción intencional donde la identidad personal no esté dissociada del género. Con esta investigación, sin embargo, se abren otra serie de interrogantes de alto calado, las cuales reservo para futuras investigaciones. Quizá la problemática más significativa que queda sin resolverse en esta investigación, y que he dejado de lado a propósito para no distanciarme de mi objetivo principal, es justo el tema de la sexualidad, que es central en la propuesta de Butler pero que en la filosofía leibniziana, al menos en lo que he estudiado, queda desatendido.

Cabe señalarse, sin embargo, que esta lectura leibniziana de la identidad personal en clave performativa, donde se reivindican algunas de las virtudes que Butler le adscribe a la performatividad, supone también matizar ciertos aspectos de su ontología que están presupuestos en su teoría de la acción intencional. Este es el caso, por ejemplo, de su caracterización de la naturaleza individual de las mónadas en términos de completud, la cual, por más que nos permite tener una aproximación holística al individuo —en cuanto que este es considerado como una totalidad—, pareciera implicar que esa totalidad o completud está dada por anticipado. Si bien es cierto que nuestra naturaleza individual y nuestra identidad personal difieren entre sí, la ontología monadológica de Leibniz supone que hay cierta continuidad entre una y otra, en virtud de la cual se da una cierta consistencia ontológica de ese sujeto de praxis (Casales, 2022). Esto supone una serie de problemas que difícilmente podremos atender aquí, tal y como ocurre con el tema de la libertad.

## Bibliografía

- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. M. Lourties (trad.). *Debate feminista*, 18, 296-314.
- \_\_\_\_ (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. M. A. Muñoz (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2021a). *Deshacer el género*. P. Soley-Beltrán (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2021b). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. I. Pellisa (trad.). Taurus.
- Casales, R. (2013). La “máxima” como base de la acción en la filosofía práctica de Kant. *Universitas Philosophica*, 61, 237-258.

- (2018a). Esbozo de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz. En R. Casales y P. Reyes (eds.), *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera*. (pp. 207-218). Torres y Asociados.
- (2018b). *Justicia, amor e identidad en la ontología monadológica de Leibniz*. Colección Nova Leibniz. Comares.
- (2021). La estructura ontológica de la acción intencional. En G. Martí y R. Casales (eds.), *Metafísica y familia. Homenaje a Tomás Melendo. Tomo I. Fundamentación*. (pp. 213-246). Torres y Asociados.
- (2022). Identidad personal, cualidad moral y *conscientia* en Leibniz. *Dianoia*, 67(88), 3-24.
- Duchesneau, F. (2012). La relación organismo-mecanicismo: un problema de la controversia Leibniz-Stahl. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 51(129-131), 187-197.
- Jorgensen, L. (2019). *Leibniz's Naturalized Philosophy of Mind*. Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1864-1884). [Klopp]. *Die Werke von Leibniz*. O. Klopp (ed.). Once volúmenes. Klindworth Verlag.
- (1923 y ss.). [AA]. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- (1954). [Robinet I]. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. A. Robinet (ed.). Presses Universitaires de France.
- (1961). [Couturat]. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. L. Couturat (ed.). Olms.
- (1965). [GP]. *Die philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt (ed.). Olms.
- (1989). [Echeverría II]. *Filosofía para princesas*. J. Echeverría (trad.). Alianza.
- (1997). [Finster]. *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. R. Finster (ed.). Felix Meiner Verlag.
- (2007). [OFC XIV]. *Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I*. J. A. Nicolás y M. Ramón Cubells (eds. y trads.). Comares.
- (2009). [OFC VIII]. *Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos científicos*. J. Arana (ed.). Comares.
- (2010). [OFC II]. *Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. Á. L. González (ed.). Comares.
- (2011). [OFC XVI B]. *Obras filosóficas y científicas. 16 B. Correspondencia III*. B. Orio de Miguel (ed. y trad.). Comares.

- (2019). [Massimo]. *The New Method of Learning and Teaching Jurisprudence. According to the Principles of the Didactic Art Premised in the General Part and in the Light of Experience*. C. Massimo de Iuliis (ed. y trad.). Talbot.
- (1992). [NE]. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. J. Echeverría (trad.). Alianza.
- Nicolás, J. A. (2011). Leibniz en el difícil nacimiento de las ciencias. En J. A. Nicolás y S. Toledo (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*. (pp. 71-92). Comares.
- Phemister, P. (2011). Monads and Machines. En J. E. H. Smith y O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*. (pp. 39-60). Springer.
- Ruiz Gómez, L. (2015). Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G. W. Leibniz. Modificación y limitación. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 48, 141-168. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i48.719>.
- Solé, G. (2011). *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*. EUNSA.
- Vigo, A. (2011, 30 de junio). *Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatische Überlegungen zu Kant*. [Conferencia]. Humboldt Lecture. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2146>

## Genesis and Evolution of the Concept of Phantasy in Husserl's Phenomenology

### Génesis y evolución del concepto de "fantasía" en la fenomenología de Husserl

Azul Tamina Katz  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
azulkatz@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5684-2096>

Recibido: 19 - 02 - 2021.  
Aceptado: 06 - 07 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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



### **Abstract**

This paper seeks to restore the questions that led Husserl to capture the morphological essence of phantasy and its modalities and to fix each of its essential features. Despite the early stabilization of the definition of phantasy as a type of intuitive, simple and non-positional presentification, the literature on the subject is still opaque regarding the way in which this type of experience is constituted in internal consciousness and in relation to the criteria that allow to distinguish it from other more or less close phenomena, such as perception, memory, image-consciousness or imagination, among others. Establishing the genesis and evolution of this concept will enable not only to clarify these opacities, but also to shed light on those other spheres of experience in which phantasy plays a substantial role, such as the intuition of essences, empathy, or aesthetic contemplation.

*Keywords:* Husserl; pure phantasy; perception; imagination; memory.

### **Resumen**

El presente trabajo busca restituir los problemas que condujeron a Husserl a capturar la esencia morfológica de la fantasía y sus modalidades y a fijar cada una de sus características esenciales. Pese a la temprana estabilización de la definición de la fantasía como un tipo de presentificación intuitiva, simple y no posicional, la literatura sobre el tema aún presenta opacidades relativas al modo como este tipo de vivencia se constituye en la conciencia interna y a los criterios que permiten distinguirla de otros fenómenos más o menos próximos, como la percepción, la rememoración, la conciencia de imagen o imaginación, entre otras. Establecer la génesis y la evolución de este concepto permitirá no solo despejar dichas opacidades, sino también echar luz sobre aquellas otras esferas de experiencia en las cuales la fantasía cumple alguna función, como en la intuición de esencias, la empatía, o la contemplación estética.

*Palabras clave:* Husserl; fantasía pura; percepción; imaginación; rememoración.

## Introducción

El presente trabajo busca establecer la génesis del concepto husserliano de “fantasía” (*Phantasie*) con el fin de aportar nuevos elementos para disolver algunas de las opacidades que aún envuelven a la fenomenología de las modalidades no reales de la conciencia. Desentrañar la génesis de un concepto tan esquivo requiere restituir los problemas que condujeron a fijar cada una de sus características esenciales, pues es como heredero —a la vez que como crítico— de algunos de sus maestros y colegas que Husserl llegó a capturar la esencia morfológica de la conciencia de fantasía y sus modalidades.

Los análisis husserlianos de la fantasía alcanzan su madurez con la caracterización de dicho fenómeno como un tipo de presentificación intuitiva, simple y no posicional. Esa caracterización toma forma en el transcurso de las lecciones impartidas en el semestre de invierno de 1904/05 en Gotinga, que tratan de las “Partes principales de la teoría del conocimiento”.<sup>1</sup> Allí, Husserl se ocupa de extender y profundizar los análisis sobre vivencias intencionales que habían sido el tema de la “Quinta investigación lógica” (Hua XIX/1), cuyo objetivo inicial era desentrañar la naturaleza de los actos cognoscitivos objetivantes que sirven de base para grados superiores de la experiencia, como las voliciones y los juicios.<sup>2</sup> Por ello, las cuatro partes en las que se dividen las lecciones del semestre de invierno de 1904/05 se ocupan de los principales actos objetivantes: por un lado, las dos primeras partes se

---

<sup>1</sup> Especialmente en la tercera parte de esas lecciones, publicadas como el texto N<sup>o</sup> 1 en el tomo XXIII de las obras completas de Husserl (1980) (en adelante: Hua XXIII). Las obras completas de Husserl, publicadas en la colección *Husserliana*, serán consignadas con la abreviación “Hua”, el número de tomo en números romanos, el número del texto del que se cita (distinguiendo con “N<sup>o</sup>” los textos y “Ap.” los apéndices), seguido del número de página. Las traducciones de los textos no traducidos y publicados al español son nuestras. Cuando hay traducciones disponibles, se ofrecen las referencias a la traducción al español.

<sup>2</sup> Así como la “Quinta investigación lógica” sirve de propedéutica para la sexta y última investigación, dedicada a los grados superiores del conocimiento, también las lecciones de 1904/05 pueden leerse como introductorias para la teoría de los juicios, de la cual se ocupa Husserl justamente en las lecciones inmediatamente posteriores, las del semestre de verano de 1905.

ocupan del acto más importante, la percepción, presentación o intuición originaria (la segunda parte se ocupa de la atención, como corolario de la percepción); por otro lado, la tercera y la cuarta parte se ocupan de los tipos de actos intuitivos pero no originarios, entre los cuales se encuentran la imaginación, la fantasía y la rememoración, junto con todas las demás modalizaciones espaciotemporales de la intuición originaria, a las que Husserl denomina genéricamente “presentificaciones intuitivas” (*anschauliche Vergegenwärtigungen*).

Las lecciones del semestre de invierno de 1904/05 constituyen, entonces, una referencia fundamental porque en ellas Husserl avanza sustancialmente en su comprensión del campo de vivencias intencionales, tanto en relación con la clasificación y los criterios que sirven para distinguirlas como en relación con las teorías que sirven para dar cuenta no solo de su constitución en la conciencia interna, sino también de la constitución de la conciencia interna misma. Sin embargo, estas lecciones impartidas en Gotinga también se han convertido en fuente de ambigüedades, ya que Husserl pone allí a prueba diversas hipótesis explicativas sobre el modo como se constituyen las diversas vivencias, y si bien algunas de esas hipótesis son descartadas en el transcurso de la misma exposición, es frecuente que los intérpretes tomen como definitivas etapas provisionarias del análisis, fijando así nociones inadecuadas sobre diversas vivencias. De esta manera, aunque en esencia las características de la fantasía son fijadas ya en las lecciones de 1904/05, para aprehender su definición es necesario recurrir a textos publicados posteriormente por el propio Husserl. Por ejemplo, en *Ideas I*, la fantasía es definida como “la modificación de neutralidad de la presentificación ‘ponente’, o sea, del recuerdo en el más amplio sentido concebible” (Husserl, 2013, pp. 345-346).<sup>3</sup> Resulta sin embargo necesario remarcar que esta definición de 1913 reitera los resultados alcanzados en 1904/05. De ello da cuenta una definición anterior, pero coincidente con la de *Ideas I*, que corresponde a la entrada “fantaisie” con la cual Husserl colaboró en 1906 en el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande:

---

<sup>3</sup> “Näher ausgeführt, ist das Phantasieren überhaupt die Neutralitätsmodifikation der ‘setzenden’ Vergegenwärtigung, also der Erinnerung im denkbar weitesten Sinne” (Hua III/1, p. 250).

Fantasía. *Phantasie* (en el sentido en que esta palabra se aplica a un acto aislado) designa la representación pura y simple de alguna cosa individual (el hecho que la tengamos pura y simplemente frente a los ojos), pero en la ausencia del sentimiento consciente de existencia (*belief*) que lo pondría como objeto de percepción o de recuerdo. Lo tenemos bajo los ojos, pero sin decidir si lo creemos o no, incluso si no lo creemos (Husserl, 1997, p. 342).

Ahora bien, pese a la temprana estabilización de la definición de la fantasía en la obra de Husserl, la literatura sobre el tema se encuentra opacada por confusiones que conciernen no solo a lo que la fantasía es y a cómo se constituye, sino también a los criterios que permiten distinguirla nítidamente de otros fenómenos lindantes, más o menos próximos, como la percepción, la conciencia de imagen, la rememoración, la espera, el sueño, la conciencia neutral, la concepción de posibilidades, etc. El trabajo que aún sirve de referencia, *La imagination selon Husserl*, de M. M. Saraiva (1970), ofrece una interpretación que, mediada por la lectura de Sartre, no incorpora los manuscritos que componen el volumen XXIII de *Husserliana*, publicado recién en 1980. Como consecuencia, el análisis de Saraiva desconoce muchos de los elementos que permiten establecer distinciones tajantes entre la fantasía y otras formas de conciencia, como la conciencia de imagen o imaginación. Si bien la traducción de *Husserliana* XXIII al francés en 2002, y al inglés en 2005, ha favorecido una proliferación de trabajos sobre el tema, falta aún una visión comprehensiva o global del modo como estos fenómenos evolucionaron a través del pensamiento y de la obra de Husserl. Muchos de los trabajos de las últimas décadas iluminan aspectos parciales de la fenomenología husserliana de la fantasía, pero la mayoría reproduce algunas confusiones o simplificaciones que no provienen necesariamente de la fuente misma.<sup>4</sup> Lo que en general falta

---

<sup>4</sup> En general nos referimos a problemas que se originan por el análisis parcial de los escritos de Husserl, favorecido sin dudas por el volumen de su obra. Algunos de esos trabajos se concentran solamente en cierto aspecto de estas vivencias, como en sus operaciones teóricas, prácticas o, por supuesto, estéticas; otros se ocupan de la fenomenología temprana de la fantasía o de los análisis tardíos, pero no tienen siempre en cuenta las continuidades entre los conceptos a través de diversos periodos.

en dichos trabajos es un reconocimiento de la preponderancia que progresivamente fue ganando la fantasía sobre otros modos de conciencia —en especial sobre la conciencia de imagen— a través de los análisis de Husserl. Una expresión clara de esa conquista progresiva de la fantasía es la distinción entre dos modalidades de fantasía: la *pura*, que es el caso de la libre fantasía, y la *atada*, que consiste en las modalizaciones del caso puro, en las cuales la fantasía se entrelaza o mezcla con otro tipo de vivencias, imponiendo una restricción o dirección a su operar libre. El interés de revisar las dificultades hermenéuticas señaladas radica en que no solo han distorsionado la noción de “fantasía” y de vivencias lindantes, sino también la de aquellas otras esferas de experiencia en las cuales las presentificaciones intuitivas, y en particular la fantasía, tienen alguna incidencia, como en la intuición de esencias, la empatía, la reconstrucción de la historia, la experiencia estética, etc. En efecto, sería posible establecer una división en la tradición fenomenológica con respecto a este campo de problemas entre quienes reconocen y quienes no reconocen estas dos formas de fantasía, una autónoma o libre y otra que engloba las modalidades atadas. Una de esas dos líneas interpretativas reuniría, en particular, los trabajos de Eugen Fink (1966) y Rudolf Bernet (2004) y la otra los trabajos de Jean-Paul Sartre (1940, 1965 y 2005), Maria Manuela Saraiva y Annabelle Dufourcq (2011). Sostenemos que, luego de recorrer las sucesivas fases que condujeron a la fijación de la esencia de la fantasía en la fenomenología, la primera de estas dos líneas interpretativas resultará considerablemente más afín que la segunda a las ideas que encontramos en la obra de Husserl.<sup>5</sup>

### **I. Ni percepción, ni concepto. La fantasía como presentificación intuitiva**

¿Cómo es posible tener experiencia de algo no presente aquí y ahora?  
¿Cómo puede la conciencia intencionar algo ausente, ya sea pasado o

---

<sup>5</sup> Una mención aparte requiere el trabajo de Marc Richir y sus seguidores, que han tomado la fenomenología de la fantasía como punto de partida para desarrollos propios. Dejando de lado el problema, menos fructífero, de si la fenomenología debe o no respetar los caminos trazados por Husserl hace ya más de un siglo, el caso Richir introduce algunos elementos de especial opacidad sobre estos fenómenos al sostener, por ejemplo, que la “fantasía perceptiva” es un tercer tipo de fenómeno, diferente de la fantasía y de la conciencia de imagen (cfr. Richir, 2004 y 2010). Objetamos especialmente la opción de traducir

futuro, irreal, ficticio o incluso algo solamente posible? La fantasía es un caso de representación en ausencia de la cosa representada, es un modo de vivenciar lo inactual. En este sentido, la fenomenología de la fantasía forma parte del campo más general de investigaciones sobre la intencionalidad de la conciencia y sus modos de representación. Husserl se encontró con el problema de las representaciones *in absentia rei* durante sus años de formación, en los cursos de Franz Brentano, Carl Stumpf y Anton Marty:<sup>6</sup> si, como postula Brentano, la intencionalidad es la característica esencial de la conciencia, es decir que la conciencia debe estar siempre dirigida a *algo*, debe siempre ser conciencia *de algo*, entonces ¿a qué se dirige en aquellos casos en los que lo representado no existe realmente? Responder a este problema conlleva definir un concepto propio de intencionalidad y, por lo tanto, la respuesta de Husserl forzó su distanciamiento respecto de su maestro, lo que dio lugar al surgimiento mismo de la fenomenología.<sup>7</sup>

En el caso de la fantasía, la discusión se remonta al semestre de invierno de 1886/87, cuando Husserl asistió a un curso impartido por

---

el término alemán “Phantasie” con el término latino “phantasia” bajo pretexto de que es la manera de resguardar su sentido técnico a falta de un equivalente satisfactorio en francés (la traducción de Hua XXIII al francés, revisada por el propio Richir, conserva entonces “fantaisie” para el “uso común” y reserva “phantasia” para el uso técnico; cfr. Husserl, 2002b, p. 45, n. 142). Pero no solo el mismo Husserl opta por el término “fantaisie” como traducción francesa para “Phantasie” ya en 1906, como se acaba de mostrar, sino que, además, recurrir al latín para poner de relieve la dimensión técnica de un término resulta una estrategia poco económica que obligaría a utilizar en latín términos incluso más relevantes de la fenomenología, como “percepción”, “intencionalidad”, etc.

<sup>6</sup> Como señala Eduard Marbach (1980, p. XXV) en su introducción al volumen XXIII de *Husserliana*, los primeros estímulos de Husserl sobre el tema de la fantasía encuentran antecedentes históricos claros en las lecciones de Franz Brentano (semestre de invierno de 1885/86), de Carl Stumpf (semestre de invierno de 1886/07) y de Anton Marty (semestre de verano de 1889). Aunque sin referencia al curso de Marty, en las lecciones dictadas en Gotinga en el semestre de invierno de 1904/05, Husserl reconoce que el problema de la fantasía no fue trivial para “hombres importantes”, sino que ha sido abordado con profundidad en sus lecciones y, aclara, “pienso aquí en la extremadamente aguda manera como la pregunta fue tratada en unas lecciones de Brentano. Un buen tratamiento de Stumpf en sus lecciones sobre psicología también sobrepasa lo ofrecido por la literatura” (Hua XXIII, N° 1, p. 7).

<sup>7</sup> Cfr. Benoist (2001) y English (1993).

Brentano en Viena dedicado a problemas de psicología y estética, cuyo objeto era determinar la naturaleza de las representaciones de fantasía, discernir sus diferencias con respecto a las representaciones perceptivas y establecer los criterios para distinguir entre tipos de representaciones.<sup>8</sup> Sin embargo, dichos análisis desembocan en una encrucijada, pues le asignan a la fantasía un estatuto ambiguo entre las representaciones perceptivas y las representaciones conceptuales. En este sentido, se puede afirmar que la primera determinación fenomenológica de la fantasía, como especie de presentificación intuitiva, surge del intento de Husserl por superar la encrucijada a la que conduce el curso de 1886/87.

En su psicología, Brentano distingue entre fenómenos físicos y psíquicos, y caracteriza a los fenómenos psíquicos por tener “una referencia a un contenido, una dirección a un objeto” (1874, p. 124).<sup>9</sup> Tal como retoma Husserl en la “Quinta investigación lógica”, los fenómenos psíquicos pueden o bien ser *representaciones* (intuitivas o conceptuales), o bien estar *fundados* en representaciones (como los juicios y los sentimientos). A su vez, en cada representación (o acto fundante) se distinguen el acto y el contenido del acto. Para distinguir entre especies de representaciones, Brentano adopta el criterio de la *vivacity* de Hume y sostiene que la diferencia entre representaciones debe ser una diferencia de grado de intensidad (*Lebendigkeit*). Al evaluar distintas posibilidades respecto de dónde radica la diferencia de intensidad, Brentano considera que sería absurdo adjudicar variaciones en el nivel de los actos, es decir, en el representar (*Vorstellen*), y concluye que solo pueden darse

---

<sup>8</sup> De la influencia de estas lecciones da cuenta el mismo Husserl cuando confiesa que desde sus primeros esfuerzos para ocuparse de fenómenos que, “bajo los títulos un poco vagos de percepción, sensación, representaciones de fantasía, conciencia de imagen, rememoración, son bien conocidos y sin embargo todavía poco científicamente profundizados”, se encuentra en deuda con su “genial profesor Brentano”, quien había impartido desde mediados de los años 1880 en la Universidad de Viena “un curso, inolvidable a mis ojos, intitulado *Algunas cuestiones selectas de estética y de psicología* que (a razón de dos horas por semana) se esforzaba casi exclusivamente en realizar una elucidación analítica de las representaciones de fantasía en contraste con las representaciones perceptivas” (citado en Boehm, 1969, p. XV). Del curso que dictó Brentano en Viena en el semestre del invierno de 1885/86 Husserl solamente conservó sus notas, ya que no fue publicado sino hasta 1959 por F. Mayer-Hillebrand a partir de una fusión de dos versiones del curso. Cfr. Brentano (1988, pp. 3-88).

<sup>9</sup> Cfr. asimismo Brentano (1988, pp. 26-27).



en el *contenido* de la representación (*Vorstellungsinhalt*).<sup>10</sup> Este criterio permite establecer una primera división entre intuiciones y conceptos de manera análoga al modo como Hume distingue entre impresiones e ideas: los conceptos derivan de las impresiones y se distinguen de ellas por un contenido más débil. A diferencia de Aristóteles, para quien la diferencia entre sensaciones y fantasmas es primordialmente genética, “en Hume lo esencial es la diferencia de intensidad. En relación con ello es secundario que las ideas sean copias de las impresiones” (Brentano, 1988, p. 49). Así, las representaciones intuitivas o perceptivas (*Wahrnehmungsvorstellungen*) serían representaciones originarias, auténticas o propias (*eigentlich*), mientras que las representaciones conceptuales o ideas serían representaciones no originarias, inauténticas o impropias (*uneigentlich*).

Ahora bien, el problema con las fantasías es que, si bien pertenecen a la clase de las representaciones (es decir, son fenómenos psíquicos, pero no son ni juicios ni sentimientos, sino que tienen un contenido objetivo), es ambiguo a qué tipo de representaciones pertenecen, pues parecen no caer ni enteramente en el dominio de las representaciones intuitivas ni enteramente en el dominio de las representaciones conceptuales. Por un lado, las fantasías se parecen a las representaciones perceptivas en que ambas representan objetos, ambas darían “imágenes sensibles del objeto” (Brentano, 1988, p. 45). Pero si tanto en la fantasía como en la percepción se puede representar el *mismo* objeto, resulta menester determinar aquello que permite distinguir entre ambos tipos de representación. ¿Dónde radica la diferencia entre, por ejemplo, la fantasía de un auto rojo y la percepción del *mismo* auto rojo? ¿O acaso el rojo fantaseado y el rojo percibido no pueden ser el *mismo* rojo, sino que deben diferir por naturaleza? La respuesta de Brentano apunta inmediatamente

---

<sup>10</sup> Para rechazar la hipótesis de que la diferencia se encuentra en el nivel de los actos (como sostiene Herbart), Brentano señala la continuidad o gradación entre la intensidad de los contenidos de una fantasía y los de una percepción: cuanto más intensa una fantasía, más se acerca a una representación perceptiva y, viceversa, cuanto más débil una percepción, más se acerca a una fantasía (cfr. Brentano, 1988, pp. 78-80). Brentano sigue en esto a Hume, quien reconoce que “en el sueño, en la fiebre, en la locura, o en cualquier emoción del alma muy violenta, nuestras ideas pueden acercarse a nuestras impresiones: como por otro lado sucede a veces, que nuestras impresiones son tan débiles y bajas, que no podemos distinguirlas de ideas” (Hume, 1967, p. 2).



a los contenidos. Si la fantasía ha de distinguirse de la percepción, y el contenido de la percepción es intuitivo, entonces el contenido de la fantasía debe ser conceptual o abstracto. Así, frente a las representaciones perceptivas, que serían auténticas o propias, las representaciones de fantasía serían inauténticas o impropias en la medida en que serían intuiciones más débiles, o percepciones menos intensas. La cercanía de las fantasías con las representaciones abstractas expresa bien el carácter impropio, la *pobreza de intuición*, la falta de detalles del objeto fantaseado. En efecto, el color fantaseado es representado con *menos intensidad* o con *más palidez* que el color actualmente percibido (cfr. Brentano, 1988, p. 168). Sin embargo, en concordancia con lo que advierte el sentido común, Brentano señala que en las representaciones de fantasía hay un halo de intuitividad que las emparenta con la percepción e impide reducirlas a meros conceptos o abstracciones: “las representaciones de fantasía son representaciones no intuitivas o inauténticas que se aproximan a las representaciones intuitivas” (Brentano, 1988, p. 86).

Dado que las fantasías parecerían ser representaciones con una dimensión intuitiva y otra conceptual, Brentano llega a una definición ambigua, según la cual “la mayoría de las representaciones de fantasía no son intuiciones, sino, por así decir, *conceptos con un núcleo intuitivo* [*Begriffe mit anschaulichem Kern*]” (Brentano, 1988, p. 83).<sup>11</sup> Así, en las lecciones de 1886/87 Brentano concluye su análisis sobre las diferencias entre representaciones perceptivas y representaciones de fantasía confesando que “a decir verdad la frontera es difusa” (Brentano, 1988, p. 86).

Husserl, por su parte, reconoce la importancia de la distinción entre la representación (acto) y lo representado (contenido), pero objeta el criterio gradual utilizado por Brentano para distinguir entre tipos de representaciones. Por un lado, porque considera que el criterio debe ser tajante y esencial: una fantasía, por más intensa que sea, no llega nunca a ser percepción, y una percepción, por más débil que sea, no llega nunca a ser fantasía. Por otro lado, porque para establecer diferencias de naturaleza, los contenidos solos resultan insuficientes: las diferencias entre vivencias deben darse también al nivel de los actos, es decir que las

---

<sup>11</sup> Y más adelante: “Las representaciones de fantasía tienen, por así decir, un núcleo intuitivo, es decir, se aproximan a las intuiciones” (Brentano, 1988, p. 84).

vivencias difieren no solo en aquello que se intenciona, sino también en el modo como se intenciona.<sup>12</sup>

La búsqueda de diferencias esenciales entre las representaciones conduce a Husserl a abandonar la dicotomía brentaniana, de cuño humeano, entre intuición y concepto, y a introducir una suerte de *tercera vía* que da lugar a una multiplicidad de modos de intuición, ampliando el espectro de las modalidades del hacerse presente, del darse.<sup>13</sup> Ni enteramente auténticas ni enteramente inauténticas, Husserl propone un tercer tipo de representaciones, a la vez intuitivas e inauténticas, que son las *presentificaciones intuitivas* (*Vergegenwärtigung* o *Repräsentation*). Así, aunque la fantasía tenga, como señala Brentano, un estatuto intermedio entre la autenticidad y la inautenticidad, no por ello debe ser tomada como un tipo ambiguo de representación. *Intuitivas*, como la percepción, e *inauténticas*, aunque no por ello conceptuales, las representaciones de fantasía pertenecen a este dominio de las presentificaciones intuitivas.<sup>14</sup>

Ahora bien, ¿cómo es posible que la conciencia acceda de manera *intuitiva* a dimensiones de la experiencia en cierto sentido ausentes? Es decir, ¿cómo es posible ser consciente de algo ya ocurrido, o aún no acontecido? ¿Cómo *aparece* algo irreal o inexistente? ¿Qué hace que tomemos algo como símbolo o como imagen de otra cosa que no tenemos ante los ojos? Muchas de las confusiones que oscurecen los análisis sobre vivencias intencionales —y que, por lo tanto, debilitan la

---

<sup>12</sup> Según Husserl, Brentano “no capta la esencia de la aprehensión [...] como interpretación objetivante” y es por ello que atribuye a los contenidos “la única diferencia” sin “encontrar diferencias en la característica del acto de representar” (Hua XXIII, N<sup>o</sup> 1, p. 9).

<sup>13</sup> La extensión de la intuición llega incluso a comprender a las representaciones conceptuales, cuyo modo particular es denominado “intuición categorial” ya en la “Sexta investigación lógica”.

<sup>14</sup> Cfr. Rollinger (1993) y Tanasescu (2010). Cabe señalar que la distinción entre autenticidad e inautenticidad no desaparece del pensamiento husserliano, sino que pasa a ser una variable de todas las vivencias, como diferencia entre grados de cumplimiento de la intención, que oscilan entre la mención vacía y la intuición plena, es decir, que van de la impropiedad a la propiedad. La editora del curso de Brentano, Franziska Mayer-Hillebrand, señala que es de este modo como debería interpretarse la impropiedad de la fantasía en el caso de Brentano: no como la ausencia de intuición, sino como la inadecuación entre lo mentado y lo dado (cfr. Mayer-Hillebrand, 1988, pp. III-XVII). Pero quizás esa sugerencia esté ya mediada por el pensamiento husserliano.

comprensión de las experiencias que se fundan sobre, o que dependen de, los grados básicos de la experiencia— se originan al pasar por alto las especificidades que han surgido del contraste de dichas vivencias, o al tomar como definitivos momentos provisorios del análisis. Para evitar algunas de esas confusiones, puede ser útil recordar tres teorías y dos objetivos en juego en la investigación de Husserl sobre la conciencia y sus modalidades.

Por un lado, en el análisis husserliano encontramos al menos tres teorías para dar cuenta de la constitución de las vivencias en la conciencia: en primer lugar, una teoría *hilemórfica* o esquemática, según la cual toda representación tiene forma y contenido, es decir, un acto o aprehensión y el contenido de la aprehensión (*Auffassung-Auffassungsinhalt*). En segundo lugar, una teoría *representativa*, según la cual si el objeto mentado no aparece en carne y hueso, entonces es dado de manera indirecta a través de algo presente que actúa como representante de la cosa ausente. En tercer lugar, una teoría *reproductiva*, con la que se pretende superar las limitaciones de las dos primeras teorías postulando que las experiencias no estrictamente actuales obtienen su intuitividad de la reproducción de vivencias intuitivas anteriores.

Por otro lado, el análisis de vivencias se divide de acuerdo con dos objetivos. El primer objetivo implica distinguir comparativamente las dos especies más generales de vivencias intuitivas objetivantes: las presentaciones (*Gegenwärtigung* o *Präsentation*) y las presentificaciones (*Vergegenwärtigung* o *Repräsentation*). Mientras tiene en vista este primer objetivo, Husserl analiza las diversas presentificaciones por lo que tienen en común, justamente por aquello que permite oponerlas a la presentación. El segundo objetivo consiste en establecer distinciones al interior de la esfera de las presentificaciones intuitivas para determinar los diversos modos en los que la conciencia intuye dimensiones no presentes o no actuales de la experiencia, como el pasado (en el recuerdo), el futuro (en la espera), lo irreal o ficticio (en la fantasía), el referente de un símbolo (en la conciencia simbólica) o el original figurado por una imagen (en la conciencia de imagen).

Para establecer, entonces, el primer objetivo, el de distinguir entre presentaciones y presentificaciones, Husserl utiliza las dos primeras teorías constitutivas, la esquemática y la representativa. De acuerdo con el esquema aprehensión-contenido de la aprehensión (*Schema Auffassung-Auffassungsinhalts*), a veces denominado “teoría esquemática”, una percepción, por ejemplo, del sonido de un violín,

sería posible gracias a que un acto perceptivo aprehende un contenido sensible, que es neutro y amorfo y, al animarlo, lo informa, le da sentido para la conciencia.<sup>15</sup> Para aplicar el esquema aprehensión-contenido de la aprehensión a las presentificaciones, Husserl considera necesario un modelo suplementario que dé cuenta de la diferencia entre ambos tipos de conciencia intuitiva, la presentativa y la presentificadora, y acude entonces a la teoría representativa tal como fue presentada por su colega, Kasimir Twardowski, esto es, como teoría de la imagen. La primera hipótesis para dar cuenta del primer objetivo en el análisis, i. e., la diferencia entre presentaciones y presentificaciones, sostiene que, por analogía con la percepción, que es la conciencia *directa* que aprehende algo presente, las presentificaciones deben aprehender intuitiva pero *indirectamente* su objeto, i. e., gracias a la aprehensión directa de un representante —una imagen— de la cosa mentada.

Cabe señalar que durante esta primera etapa del análisis encontramos un uso ambiguo o laxo de los términos que componen la esfera de las presentificaciones intuitivas. Términos como “fantasía” (*Phantasie*), “conciencia de imagen” (*Bildbewußtsein*), “representación imaginativa” (*bildliche Vorstellung*), “imaginación” (*Imagination*), o incluso “rememoración” (*Erinnerung*), en la medida en que forman parte de la esfera de las presentificaciones intuitivas, suelen aparecer como sinónimos o como equivalentes cuando Husserl busca distinguirlos en general de la conciencia presentativa (*Präsentation*). Las diferencias específicas entre presentificaciones —y, con su fijación, un uso más estricto de los términos— aparecen en un segundo momento gracias a la profundización de los análisis por contraste. En efecto, la frecuente confusión entre “fantasía” y “conciencia de imagen” proviene, en parte, de tomar como definitiva y válida incluso para la fantasía y la rememoración la primera explicación que Husserl pone a prueba para dar cuenta de la constitución de las presentificaciones intuitivas en general, que es la solución mediata que ofrece la teoría de la imagen de cuño

---

<sup>15</sup> El contenido aprehendido es neutral “en lo que concierne a la referencia a un objeto particular” y “solamente gracias al momento de la aprehensión, en este caso la aprehensión del tono-violín, el contenido gana referencia a un objeto trascendente”, como sostiene Brough (1991, p. XXXIII) en su introducción a la traducción de Hua X al inglés. Es decir que la referencia intencional específica que adquiere ese contenido depende del *carácter* de la aprehensión que anima el contenido.

twardowskiano. De los motivos por los cuales Husserl primero adoptó, pero luego progresivamente restringió hasta casi rechazar por completo la teoría mediata de la imagen, surgió una nueva determinación de la fantasía como tipo de presentificación intuitiva pero no mediata, sino *directa y simple*.

## II. ¿Especie de imaginación? La fantasía como presentificación intuitiva *simple*

En la etapa temprana de los análisis de las vivencias intencionales, Husserl pone a prueba la idea de que las presentificaciones, que son las formas en las que la conciencia mienta intuitivamente algo ausente (o no estrictamente presente), deben presentar su objeto pero indirectamente, esto es, por intermediación de un representante presente de la cosa ausente. Esta explicación de las presentificaciones estuvo inspirada en la solución mediata que otro discípulo de Brentano, Kasimir Twardowski, ofreció al misterio de las representaciones *in absentia rei*.

En 1894, Kasimir Twardowski escribió su tesis de habilitación sobre el problema de la distinción entre el contenido y el objeto de las representaciones como un intento por resolver el problema de las representaciones sin contenido o sin objeto.<sup>16</sup> La solución que Twardowski ofrece en su disertación a la paradoja de las representaciones sin objeto se apoya, por un lado, en una distinción lingüística entre adjetivos atributivos y adjetivos modificadores. Los adjetivos atributivos serían aquellos que amplían el significado de un término, mientras que los adjetivos modificadores serían aquellos que convierten al objeto del cual se predicen en otra cosa, transformando su sentido. Por otro lado, la solución agrega un tercer elemento a la distinción entre acto y contenido en la representación, que es “el objeto [*Gegenstand*] al cual se dirige por así decir nuestro representar” ([1894] 1982, § 1). Para explicar cómo estos tres elementos (el acto, el contenido y el objeto) componen una representación, Twardowski ofrece una ilustrativa analogía con la pintura. En la pintura, sostiene, distinguimos, además del acto de “pintar”, dos sentidos del término “pintado”, pues “el pintor pinta un cuadro [*Bild*], pero también pinta un paisaje” (Twardowski, ([1894] 1982, p. 99). Así, “pintado” se predica del paisaje de dos maneras: por un lado, del paisaje que aparece *en* el cuadro; por otro lado, del paisaje

---

<sup>16</sup> Cfr. English (1993) y Schuhmann (1993).

real, la cosa (*Sache*) que el pintor retrata en su cuadro pero que tiene una existencia *exterior* al cuadro e independiente de él. En el segundo caso, “pintado” es un adjetivo atributivo, pues no cambia el sentido del “paisaje”, mientras que, en el primer caso, “pintado” es un adjetivo “modificador”, pues convierte al paisaje real en un paisaje meramente representado en la pintura. Un “paisaje pintado” sería la imagen-copia (*Abbild*) del otro “paisaje pintado”, que oficiaría del original de la pintura. Twardowski sostiene entonces que “aquello que señalamos sobre la palabra ‘pintado’ en su aplicación al cuadro y al paisaje, vale *mutatis mutandis* para la determinación ‘representado’, en tanto *se predica del contenido y del objeto de una representación*” (Twardowski, ([1894] 1982, p. 99). En una representación también encontramos, además del acto de “representar”, dos sentidos del término “representado”. Por un lado, “representado” cumple una función atributiva con respecto al objeto trascendente, existente efectivamente, el *Gegenstand*. Por otro lado, “representado” cumple una función modificadora con respecto al objeto inmanente, espiritual, el *Inhalt*, pues convierte al objeto real trascendente en una copia inmanente, en “la ‘imagen’ psíquica existente ‘en’ nosotros [*an’ uns Bestehende*]” del objeto real “existente en sí [*an sich Bestehende*]” (Twardowski, ([1894] 1982, § 6). El valor de la analogía entre el *paisaje pintado* y el *objeto representado* quedaría justificado porque “tenemos la costumbre de designar el representar como una manera *espiritual* de copiar en imagen [*abbilden*]” (Twardowski, ([1894] 1982, p. 99). Es decir que lo que vale para la relación original-copia en la pintura, valdría también para la relación entre el objeto real trascendente y el objeto inmanente en la representación. En suma, “el objeto representado en este sentido es el *contenido* de la representación, la ‘*imagen copia espiritual*’ de un objeto” (Twardowski, ([1894] 1982, p. 100).

La distinción introducida por Twardowski entre el objeto y el contenido de la representación resuelve la paradoja de las representaciones sin objeto porque, en sentido estricto, solo puede haber representaciones sin objeto trascendente, *Gegenstand*, pero no sin objeto inmanente, *Inhalt*. Así, las representaciones sin objeto real existente, como la fantasía o la rememoración, carecen de objeto trascendente, pero no son por ello completamente “sin objeto”. En esos casos, la conciencia se dirige al objeto inmanente, al *objeto intencional*. Husserl reconoce explícitamente la virtud del modelo de la imagen-copia para evitar la paradoja de las representaciones sin objeto, por ejemplo, en una carta a Marty:

La necesidad de esta distinción [entre objeto real y contenido u objeto inmanente] radica sobre todo en el hecho de que toda representación refiere a un objeto, mientras que no todas corresponden a un objeto en verdad. Una representación sin un objeto representado es inconcebible, por lo que no hay representaciones sin objeto. Por otro lado, no a todas las representaciones corresponden objetos reales, por lo que hay representaciones sin objeto. La contradicción, al parecer, solo puede evitarse si se diferencia entre objetos representados y objetos reales: no hay representaciones sin objetos inmanentes, hay representaciones sin objetos reales (HuaDok III/1, p. 75).

Al enfrentarse con el problema de las representaciones sin objeto, Husserl utiliza, primero en 1898 y de manera más sistemática y propia en las lecciones del semestre de invierno de 1904/05, la solución mediata de Twardowski.<sup>17</sup> De acuerdo con la teoría de la imagen-copia (*Abbild*), las presentificaciones funcionarían de manera “análoga a la presentación indirecta [*indirekten Präsentation*]” (Hua XXIII, N° 1, p. 115). Es decir que, a diferencia de la *percepción*, que sería la aprehensión intuitiva *directa* del objeto, las presentificaciones serían la aprehensión intuitiva pero *indirecta* del objeto mentado: el objeto ausente es dado *a través* de una imagen-copia (*Abbild*).

Desde la teoría esquemática, la diferencia entre la presentación y las presentificaciones se explicaría de acuerdo con la cantidad de aprehensiones involucradas en cada caso. En las presentaciones hay una única aprehensión que se dirige de manera directa a un contenido presente, las sensaciones. En cambio, en las presentificaciones habría

---

<sup>17</sup> Si bien el tratado de 1898, “Fantasía y representación imaginativa. Sobre la relación entre la representación perceptiva y la representación de fantasía” (Hua XXIII, Ap. I), es el primer escrito en el que la fantasía ocupa un rol central, el análisis está aún muy apegado al de su maestro. Allí Husserl todavía considera, como Brentano, que las representaciones son solamente de dos tipos, intuitivas (*anschauliche* o *intuitive Vorstellungen*) y conceptuales (*begriffliche* o *konzeptive Vorstellungen*), aunque ya sugiere dos clases de representaciones intuitivas, “las representaciones perceptivas (*Wahrnehmungsvorstellungen*) y las representaciones imaginativas (*bildlichen Vorstellungen*)” (Hua XXIII, Ap. I, p. 136).



dos aprehensiones entrelazadas: una primera aprehensión, que se dirige a un contenido presente, y una segunda aprehensión, que reinterpreta esos mismos contenidos sensibles de otro modo, tomándolos como representantes de algo ausente.

Ahora bien, a pesar de que Husserl reconoce la virtud del modelo de la imagen-copia para evitar la paradoja de las representaciones sin objeto, el modelo entra paulatinamente en crisis debido a los problemas que produce concebir la constitución de todas las vivencias en términos mediatos. Que el modelo mediato no es adecuado para la percepción normal, sino solo para las presentificaciones, es claro desde el principio.<sup>18</sup> Pero cuando Husserl intenta explicar la constitución de todas las presentificaciones intuitivas en términos mediatos, encuentra dificultades que conducen a introducir una segunda restricción a la validez de la teoría de la imagen. Las presentificaciones intuitivas quedan, entonces, divididas entre tipos *mediatos* o *indirectos* y tipos *inmediatos* o *directos*. La mediación o inmediación en las representaciones proviene de la cantidad de aprehensiones involucradas en cada caso. En las lecciones de 1904/05, cuando todavía prevalece la explicación esquemática para dar cuenta de la constitución de las vivencias, Husserl sostiene que la conciencia imaginativa es posible gracias al entrelazamiento de dos aprehensiones, una perceptiva y otra propiamente imaginativa, que triunfa sobre la primera en la lucha por la interpretación del contenido sensible. En un ejemplo ofrecido por Husserl para este tipo mediato de conciencia imaginativa (*Bildlichkeitsbewußtsein*), para ver en una fotografía la imagen del niño fotografiado son necesarias dos aprehensiones: por un lado, una aprehensión perceptiva (*perzeptiven Auffassung*), que se dirige al soporte físico (el papel fotográfico), y por otro lado una aprehensión imaginativa (*imaginativen Auffassung*), que aprehende el material perceptivo pero lo interpreta de otra manera, lo toma como representante del niño que vemos en la imagen (cfr. Hua XXIII, N<sup>o</sup> 1, p. 44). La aprehensión imaginativa neutraliza la aprehensión perceptiva al tomar prestado el material sensible, y gracias a esa

---

<sup>18</sup> La concepción de la percepción en términos mediatos resulta, a los ojos de Husserl, una postura *naïve*, dado que produce una innecesaria multiplicación de entidades. En la percepción no hay dos objetos, uno como representante interno de un objeto real que sería trascendente y externo a la mente, sino un único objeto: el objeto intencional, esto es, el objeto tal como es intencionado. La conciencia se dirige “a las cosas mismas” y no a imágenes o signos de las cosas.



neutralización se puede ver al niño fotografiado en lugar del papel fotográfico. Por eso la conciencia de imagen es definida en *Ideas I* como “la modificación de neutralidad de la percepción normal, ponente con certeza no modificada”, como “la conciencia neutral de un *objeto*-imagen que encontramos como componente en el observar normal de un mundo figurado exhibido *perceptivamente*” (Husserl, 2013, p. 347).

El objeto en la conciencia de imagen no es ni el soporte físico, que hace posible la imagen, ni el sujeto mentado, el niño real en carne y hueso, que no aparece más que “pictorializado” o “figurado” (*Verbildlichung*), sino propiamente la imagen que surge en lugar de la percepción y que refiere de manera inmanente, es decir, por semejanza, a algo más allá de sí misma.<sup>19</sup> Dado que la imagen solo puede surgir sobre un soporte físico (*physisches Bild* o *Bildding*) que le “preste” el contenido sensible, la conciencia de imagen (*Bildbewußtsein*) también recibe el nombre de *imaginación física* (*physische Imagination*), *imaginación perceptiva* (*perzeptiver Imagination*) o *imaginación física inmanente* (*immanenter Bildlichkeit*) (cfr., *inter alia*, Hua XXIII, N<sup>o</sup> 1, p. 18; pp. 28-29; p. 70). ¿Cómo es posible ver una imagen en lugar del soporte físico? Husserl aclara que la conciencia imaginativa, a pesar de surgir sobre un soporte físico, no es confundida con una mera percepción; esto se debe a que la conciencia vive como conflicto la disputa de ambas aprehensiones, la imaginativa y la perceptiva, por la interpretación del mismo material sensible. El conflicto entre la realidad percibida y la ficción que se abre en medio de ella y aparece como a través de una “ventana”<sup>20</sup> evita que tenga lugar una ilusión perceptiva, que implicaría tomar la imagen como realmente existente. Este conflicto, sin embargo, no es total, sino parcial. Esto se debe a que la imagen se destaca sobre un horizonte de percepción que no desaparece completamente, sino que permanece latente, es decir, que se relaciona con todo el complejo de sensaciones

---

<sup>19</sup> Husserl distingue entre dos funciones de este tipo de conciencia mediata de acuerdo con el tipo de relación que haya entre el representante y lo representado: una función inmanente en el caso de las relaciones de semejanza entre figurante y figurado y una función trascendente en el caso en el que la relación es externa y arbitraria, como en los símbolos. Cfr., por ejemplo, Hua XXIII (N<sup>o</sup> 1, § 16).

<sup>20</sup> “Este mundo ideal es un mundo en sí mismo. [...] Miramos a través del encuadre como a través de una ventana hacia el espacio pictórico [*Bildraum*], hacia la realidad pictórica [*Bildwirklichkeit*]” (Hua XXIII, N<sup>o</sup> 1, p. 50).

y objetos circundantes con los que se vincula el objeto físico que provee la materia para la aprehensión imaginativa. Pero el conflicto que surge entre la aprehensión perceptiva y la aprehensión imaginativa, aunque se limite solamente al espacio de superposición entre aprehensiones, es fundamental porque permite tomar la aparición imaginativa como ficción (*Fiktum*), como algo irreal (*unwirklich*), como algo disruptivo con la realidad de la imagen. La conciencia de este conflicto es la señal que nos impide tomar lo ficticio como real.

Ahora bien, Husserl intenta primero tomar a la fantasía como un “caso paralelo” de la conciencia de imagen (cfr. Hua XXIII, N° 1, p. 18) pero, luego de encontrar impedimentos para la aplicación del modelo mediato a las representaciones de fantasía, concluye que estos dos tipos de presentificaciones deben distinguirse tajantemente. Cuando predomina el primer objetivo en el análisis de vivencias, i. e., cuando Husserl busca establecer las diferencias más generales entre la presentación y las presentificaciones, toma el “punto de vista unitario de la imaginación [*Imagination*]” (Hua XXIII, N° 1, p. 29) y considera a la fantasía y a la conciencia de imagen como dos especies de un tipo más general de conciencia: la imaginación. Desde este “punto de vista unitario”, la diferencia entre ambos modos de imaginación radicaría solamente en el tipo de imagen que en cada caso oficia de representante de la cosa ausente. La imagen de la conciencia de imagen sería *externa, física*, en cuanto requiere un soporte físico, una percepción neutralizada sobre la cual el acto imaginativo se funda. En cambio, la imagen de la fantasía sería una imagen *interna, espiritual (geistiges Bild)*, pues el sujeto fantaseado no aparece atado a ningún estímulo físico, sino simplemente “flotando” (*vorschweben*) ante los ojos (cfr. Hua XXIII, N° 1, p. 18).

Sin embargo, en el transcurso de las mismas lecciones, Husserl descarta la hipótesis según la cual la fantasía también representaría su objeto por intermedio de algún tipo de imagen, básicamente porque en la fantasía aparece un único objeto, sin ninguna relación de figuración (*Verbildlichung*), de apuntar a otro objeto del cual sería copia. El hecho de que las representaciones de fantasía no impliquen ninguna imagen-copia conduce a Husserl a sostener que la fantasía debe ser “tajantemente separada de la función de imagen genuina” (Hua XXIII, N° 1, p. 83). En este sentido, la fantasía, concluye Husserl, *no es una especie de imaginación*, porque no representa por medio de ninguna imagen. En consecuencia, en las lecciones de Gotinga se adopta un “punto de vista discriminativo” (cfr. Dubosson, 2004, p. 103) que no solo considera

como irreductibles entre sí a la conciencia de imagen y a la fantasía, sino que, en términos más generales, conduce a fijar la distinción entre dos especies de presentificaciones, una *directa* y otra *indirecta*.

Así, a la división general entre presentaciones y presentificaciones se añade la subdivisión entre presentificaciones complejas —aquellas que involucran más de un acto o aprehensión— y presentificaciones simples —aquellas en las cuales la conciencia aprehende directamente su objeto, aunque no originariamente—. Solo las presentificaciones complejas, como la conciencia de imagen en sentido estricto y la conciencia simbólica, requieren un representante físico de lo mentado; en cambio, otras presentificaciones, como la fantasía, la rememoración o la espera, se dirigen a su objeto de manera directa:

Entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica-figurativa o simbólica-signitiva*, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas especies de representación intuimos algo con la conciencia que figura o indica signitivamente algo distinto; teniendo lo uno en el campo de la intuición, no nos dirigimos a ello, sino, por el intermedio de un aprehender fundado, a lo otro, a lo figurado o a lo designado. En la percepción no se puede hablar de nada semejante, como tampoco en el simple recuerdo o la simple fantasía (Husserl, 2013, p. 171).

Ahora bien, si solo algunas de las presentificaciones son representaciones mediatas, entonces la teoría mediata de la imagen resulta insuficiente para establecer diferencias al interior de la esfera de las presentificaciones y, por lo tanto, también para dar cuenta de la diferencia entre presentaciones y presentificaciones. Pero entonces la caída de la solución mediata reabre el problema que la teoría de la imagen-copia de Twardowski buscaba evitar. Pues si la fantasía es un tipo *directo* de representación y, por lo tanto, no entra en conflicto con la realidad, entonces ¿qué impide que sea tomada como simple percepción? En otros términos, si la aprehensión de la fantasía no disputa la interpretación de un mismo material sensible con una aprehensión perceptiva y, por lo tanto, no entra en conflicto con el presente actual, ¿por qué tomamos su aparición como algo irreal o ficticio y no como algo efectivo? Husserl acude primero a su teoría esquemática y sostiene que la diferencia entre percepción y fantasía debe buscarse tanto del lado de la cualidad del *acto*

como del lado del *contenido*, tal como había planteado en su objeción a Brentano. Así, en las citadas lecciones de Gotinga, Husserl postula que la fantasía es un caso análogo a la percepción, pero con otro tipo de contenido sensible. Tanto la percepción como la fantasía aprehenden contenidos sensibles de manera directa, solo que los contenidos son de diferente especie: “las sensaciones [*Empfindungen*] sirven de base para las percepciones; los fantasmas [*Phantasmen*] sensibles sirven de base para las fantasías” (Hua XXIII, N<sup>o</sup> 1, p. 11).

Sin embargo, dificultades irresolubles en torno al estatuto de los fantasmas revelan también la insuficiencia de la explicación esquemática para dar cuenta de las presentificaciones simples, esto es, no alcanza a dar genuina cuenta del modo en que la conciencia puede intuir de manera directa algo no presente. Pues, ¿en qué radica el carácter *ficticio* e *irreal* de lo fantaseado? Por un lado, si los fantasmas están ausentes, ¿cómo pueden siquiera ser aprehendidos? Por otro lado, si los fantasmas aparecen, ¿cómo pueden portar la característica de lo ausente? Tomar a los fantasmas como representantes internos de otra cosa a lo sumo interioriza el problema de la mediación, pero no resuelve el problema de la aparición de algo ausente. El carácter ausente de lo fantaseado no puede ser solamente un adjetivo, o algo “puesto” por la conciencia en el acto que aprehende un contenido presente, porque entonces la diferencia entre ausencia y presencia, entre real y ficticio, quedaría reducida a una arbitrariedad psicológica.

Así, para dar cuenta de la posibilidad de intuir de manera *directa* algo no presente, Husserl deberá buscar una nueva explicación, diferente a su vez del modelo directo de la *presentación* y del modelo *indirecto* de las presentificaciones complejas (cfr. Brough, 2005). Este nuevo modelo emerge, no de nuevas discusiones con colegas o maestros, sino de sus propios esfuerzos por desentrañar la estructura de la conciencia interna del tiempo, centrados en particular en el estudio de la rememoración (*Erinnerung* o *Wiedererinnerung*). En este sentido, tampoco el punto de vista discriminativo, que considera la división tajante entre fantasía y conciencia de imagen, será el definitivo, sino que, en última instancia, de la profundización de los análisis de la rememoración y de la fantasía como presentificaciones intuitivas *simples* surgirá una inversión lógica de la relación entre fantasía y conciencia de imagen en la cual esta se revelará como una modalidad de aquella.

### III. ¿Modificación reproductiva inactual? La fantasía como presentificación intuitiva simple y *no posicional*

En sus análisis sobre la rememoración y la temporalidad de la conciencia, desarrollados en la última y más famosa de las cuatro partes de las lecciones del semestre de invierno de 1904/05,<sup>21</sup> Husserl se enfrenta con problemas similares a los que dificultan el análisis de la fantasía. En cuanto presentificación también de tipo directo, ni la teoría esquemática ni la teoría de la imagen alcanzan a explicar satisfactoriamente la experiencia del pasado. Por un lado, si el pasado ya no existe, ¿cómo puede un acto rememorante, que es presente, dirigirse a algo ausente? En cambio, si el acto rememorante se dirige a un contenido presente, ¿de dónde proviene el carácter pasado de lo aprehendido de manera presente? Por otro lado, postular que el contenido aprehendido es representante del pasado interioriza el problema de la relación entre el representante y lo representado pero, nuevamente, no lo explica.

Frente al fracaso de la teoría de la imagen y de la teoría esquemática para dar genuina cuenta de la conciencia de dimensiones ausentes de la experiencia, ya sean temporales (como el pasado o el futuro), espaciales (coexistencia temporal pero en distinto lugar) o irreales (como en la ficción), Husserl debe desarrollar una tercera vía. De otro modo, la conciencia permanecería encerrada en el presente.<sup>22</sup> Esa tercera vía es la teoría de la modificación reproductiva (*reproduktive Modifikation*), que será desarrollada especialmente a partir de 1908 tomando como punto de partida fundamental los análisis de la conciencia interna del tiempo.<sup>23</sup> Como ha señalado Rudolf Bernet, la investigación fenomenológica de las vivencias intencionales, que condujo al “descubrimiento de una conciencia reproductiva, no hubiera sido posible sin la exploración de la dimensión temporal de la conciencia intencional y, más particularmente, de la conciencia interna del modo de cumplimiento de los actos intencionales” (Bernet, 2004, p. 78). Los análisis de la conciencia interna

---

<sup>21</sup> Cfr. Husserl (1969) (Hua X).

<sup>22</sup> Justamente, dado que la teoría esquemática sí permite explicar la constitución actual de experiencias presentes, Husserl la abandona para las presentificaciones, pero la conserva para la presentación.

<sup>23</sup> Cfr. Hua XXIII (Nº 8, pp. 265 y ss.).

explican tanto la constitución de *objetividades temporales trascendentes* (como una melodía que dura en el tiempo y que aprehendemos en su duración) como la constitución temporal de las *objetividades inmanentes*, esto es, la constitución e inserción de las vivencias mismas en el flujo de la conciencia. Es decir, no solo dan cuenta de las condiciones de posibilidad de la experiencia del pasado o de la experiencia de un objeto ficticio, sino que también permiten establecer diferencias entre tipos de experiencias según su estructura de constitución al interior de la conciencia interna del tiempo. En palabras de Bernet: “la conciencia interna no manifiesta solamente la pertenencia de todos los actos intencionales efectuados por mí a la unidad de una misma conciencia, sino que también pone igualmente de relieve la diferencia que existe entre mis actos de presentación y de presentificación, entre los actos efectivamente cumplidos o simplemente imaginados por mí” (2004, p. 13).

Ahora bien, la solución que la teoría reproductiva permite dar al problema de la posibilidad de la experiencia del pasado consiste en no tomar a la rememoración como la experiencia *del* pasado ni como la conciencia de algo afectado por el carácter “pasado”, sino en tomarla como la experiencia presente que da “de nuevo” algo que fue experimentado originariamente en otro tiempo por el mismo sujeto. Recordar no significa, entonces, viajar en el tiempo, vivir el pasado, sino revivir, traer de nuevo, desempolvar algo que ya ha sido experimentado anteriormente, en síntesis, *reproducirlo*.<sup>24</sup> Dirá Husserl en *Ideas I*: “El recuerdo es, justo por su propia esencia, ‘modificación de’ una percepción [...] modificación del ‘presente’, el cual, en cuanto no modificado, es precisamente el ‘originario’, el ‘presente en persona’ de la percepción”

---

<sup>24</sup> La rememoración es “conciencia no solo del objeto pasado, sino conciencia del objeto pasado de tal modo que puedo decir: de lo sido perceptivamente, de lo que fue percibido por mí, de lo que me fue dado en mi pasado aquí y ahora. [...] No veo [lo recordado] como efectivo, sino que me siento ‘transportado de vuelta’ al pasado al verlo. El recuerdo es una modificación peculiar de la percepción; siendo esta última una aparición perceptiva [*Wahrnehmungerscheinung*] (aparición originaria [*originäre Erscheinung*]) en el modo de la creencia (también originaria). Todo ello está allí no solo como fantasía. Vuelvo a ‘ver’ frente a mí [la aparición perceptiva]. Es ‘vista’ y ‘vuelta’ a ver, incluso si se da con rupturas, intermitentemente. Nuevamente como oculta por un velo, luego rompiendo la bruma. Es vista nuevamente, dada como pasado” (Hua XXIII, N° 11, pp. 286-287).

(Husserl, 2013, p. 328). Mientras que la percepción es “conciencia de ser” (*Seinsbewußtsein*), es decir, conciencia de un “objeto existente” (*seiender Gegenstand*) en el aquí y el ahora, la conciencia que rememora es la conciencia que da de nuevo (*Wiederbewußtsein*) (cfr. Hua XXIII, N° 11, p. 288), es la *modificación reproductiva* de una percepción o conciencia originaria, que es dada de nuevo pero “en el modo como” [*gleichsam*],<sup>25</sup> a través de una cierta bruma, bajo un encubrimiento (*Verschleierung*) (cfr. Hua XXIII, Ap. XXXIV, p. 318), como encubierta por un velo (*durch ein Schleier verdeckt*) (Hua XXIII, N° 11, pp. 286-287; cfr. también Hua XXIII, N° 6 y Hua X, p. 48).

La posibilidad de recordar algo ya vivido, esto es, de efectuar una modificación reproductiva sobre la percepción, descansa en diversas condiciones. Para que haya recuerdo debe primero haber olvido. Es decir que la modificación reproductiva depende a su vez de otra modificación a la cual están sometidas todas las vivencias, que es la modificación retencional (*retentionale Abwandlung* o *retentionale Modifikation*) (cfr. Hua X, § 11; Ap. VIII, § 30 y § 39). La retención convierte el presente en pasado de tal manera que todas las vivencias que han sufrido ese hundimiento en el pasado pertenecen a una misma conciencia. Si la retención es la modificación por la cual el presente en cierto sentido retrocede, la rememoración, en la medida en que permite traer el pasado al presente, es la modificación inversa y de fuerza contraria. Desempolvar el pasado es posible, además, gracias a la capacidad que tiene la conciencia de desdoblarse y dirigirse desde el ahora actual hacia una vivencia pasada para reproducirla. Sin embargo, lo que se reproduce no es el contenido de la vivencia pasada, sino el acto en que el objeto recordado fue constituido originariamente. Aquello que se reproduce es reconocido como propio por la conciencia que recuerda, porque ambos actos copertenenen a una misma conciencia gracias a que

---

<sup>25</sup> Husserl suele utilizar “gleichsam” en un sentido amplio, como indicador de la modificación reproductiva en general, es decir, como el “como si” de toda presentificación, mientras que “als ob” aparece en un sentido más estrecho, restringido a la modificación que caracteriza a la fantasía. “Gleichsam” serviría por lo tanto también para la rememoración, mientras que el “als ob” expresa el modo de ser de la fantasía. Para mantener ese matiz optamos por traducir “gleichsam” por “en el modo como” y “als ob” por “como si”. (Aunque de uso menos generalizado en español, se podría asimismo traducir “gleichsam” por “dizque”, tal como propone A. Zirión Quijano en su traducción de *Ideas I*).



las vivencias se constituyen en la conciencia interna como objetividades inmanentes, solo que, en este caso, una se constituye como reproducción de la otra. La conexión entre el ahora de lo rememorado y el ahora actual otorga a la rememoración la característica de la *actualidad*, y la conciencia de la distancia entre el ahora actual y el ahora reproducido permite caracterizar al ahora reproducido como *pasado*. A la vez, esa distancia otorga a la rememoración su *verificabilidad*, que consiste en la posibilidad ideal de presentificar o actualizar todo el curso de vivencias que conecta el ahora actual con el ahora pasado.<sup>26</sup>

La modificación reproductiva que caracteriza a la rememoración se convierte, entonces, en el nuevo modelo para explicar las presentificaciones, que de este modo pasan a ser consideradas “modos diferentes de ‘reproducción’”.<sup>27</sup> Cabe advertir que el modelo de la modificación reproductiva no alcanzará solamente a las presentificaciones simples, como la rememoración o la fantasía, sino también a las presentificaciones complejas, en las cuales suelen combinarse una modificación reproductiva y algún otro tipo de modificación.<sup>28</sup> De acuerdo con esta tercera vía, también la fantasía es un tipo de presentificación reproductiva. Pero ello requiere, entonces, establecer nuevas distinciones entre tipos de modificaciones reproductivas simples, lo que principalmente significa profundizar en

---

<sup>26</sup> Husserl considera distintas formas de surgimiento de la rememoración. En uno de cuyos extremos se encuentra un mero emerger (*Auftreten*) pasivo, motivado porque algún sentido sedimentado de algo experimentado en el ahora actual evoca un recuerdo (cfr. Hua XXIII, Ap. XXXII, p. 315). En el otro extremo se encuentra la posibilidad activa de dirigirse (*Zuwendung*) al pasado, recordar y llevar a cabo (*vollziehen*) una reconstrucción detallada de un evento anterior.

<sup>27</sup> “En verdad se trata de una serie de modificaciones. Puede tratarse de una conciencia del pasado [*Vergangenheitsbewußtsein*], pero también de una conciencia presentificadora [*Vergegenwärtigungsbewußtsein*] en la cual se presentifica un ahora no presente [*ein nichtgegenwärtiges Jetzt*]. [...] Son distintos modos de ‘reproducción’, de presentificación” (Hua XXIII, N° 14, p. 305).

<sup>28</sup> Esto vale también para el caso de la conciencia de imagen, en la cual la modificación de neutralidad a la que es sometida la percepción de la cosa física para que en su lugar aparezca una imagen (*Bildobjekt*) se entrelaza con una segunda modificación que da lugar a la conciencia del sujeto (*Sujet*) mentado y que es posible gracias a un tipo peculiar de reproducción por imagen copia (*Abbild*) o modificación figurativa (*abbildende Modifikation*) (cfr. Hua III/1, §§ 111-112).



el contraste entre la fantasía y la rememoración. Este contraste pivotará en torno del carácter actual o inactual (*in-aktuell*), o del carácter ponente o no ponente (*nicht setzende*), de las presentificaciones simples. Así, la última gran división entre vivencias intencionales, que surge del contraste entre rememoración y fantasía, es entre presentificaciones intuitivas simples *ponentes* y presentificaciones intuitivas simples *noponentes*. Sostiene Husserl en 1910: “he encontrado dos modificaciones y me mantengo en esta distinción. Por un lado, la modificación de fantasía [*Phantasiemodifikation*], por otro lado, la modificación rememorativa [*Erinnerungsmodifikation*]. Se diferencian por actualidad [*Aktualität*] e inactualidad [*Inaktualität*]” (Hua XXIII, N° 13, p. 294, n. 1).

La rememoración es caracterizada como un tipo de “presentificación *actual*” (Hua XXIII, N° 7, p. 260, n. 1) o de reproducción “ponente” porque, al reproducir una vivencia originaria, reproduce también su “lugar de tiempo” o su “punto de tiempo” (Hua X, p. 28).<sup>29</sup> Es decir que lo reproducido conserva las conexiones espaciotemporales originarias y todos los demás caracteres con los que lo reproducido fue vivenciado originalmente, como sus caracteres de ser y de creencia. Así, lo rememorado forma parte de la realidad. En cambio, en la fantasía faltan esas conexiones con el resto de la experiencia, porque lo reproducido no necesariamente tuvo lugar en el propio pasado de quien fantasea; e incluso si hay vínculos con la propia experiencia (como cuando fantaseamos pasados alternativos de historias reales), la posibilidad misma de la fantasía depende de su libertad con respecto a las ataduras y exigencias de la realidad: las fantasías se verían anuladas si quisiéramos someterlas a un proceso de verificación. En consecuencia, Husserl sostiene que, por oposición a la rememoración, que es la *modificación reproductiva actual*, “la mera fantasía [*bloÙe Phantasie*] es precisamente lo mismo, pero en *inactualidad* [*Inaktualität*]” (Hua XIII, N° 7, p. 260, n. 1). El establecimiento

---

<sup>29</sup> El lugar o punto de tiempo marca la individualidad de cada vivencia en el flujo de la conciencia interna, que es fijada en la aprehensión originaria, impresional. La individuación es absoluta en cuanto a los caracteres constitutivos, pero es relativa en relación con el presente viviente o el ahora actual. Por eso Husserl sostiene que “al retroceder el fenómeno hacia el pasado”, el ahora toma “el carácter de ahora pasado” pero conservando su identidad, siendo “el mismo ahora, sólo que ofreciéndose como pasado en relación con el ahora actual del caso, con el ahora temporalmente nuevo” (Hua X, pp. 65-66; cfr. Husserl 2002a, § 31).

de la distinción entre la rememoración y la fantasía sobre la base de este carácter posicional tiene lugar solo tras la profundización de los análisis sobre la rememoración. De hecho, en el otoño de 1909, Husserl sostiene que en las lecciones de 1904/05 “no tom[ó] en consideración los ‘momentos cualitativos’ [*qualitativen Momente*], los modos de creencia, duda, a pesar de que ciertamente juegan un rol importante” (Hua XXIII, N<sup>o</sup> 10, pp. 276 y ss.).

La fantasía es, entonces, el tipo inactual de reproducción. ¿Pero cómo es posible que la conciencia pueda dirigirse a objetos sin posición (cfr. Hua XXIII, N<sup>o</sup> 15c, p. 351), que aparecen como meramente flotando ante los ojos (cfr. Hua XXIII, N<sup>o</sup> 1, p. 18), desconectados del resto de la experiencia? Según Husserl, la ausencia de posición, si bien no es el resultado de una actividad, sí requiere un tipo de modificación que suspenda la tesis, la posición de lo fantaseado. Es gracias a una “modificación de fantasía” (*Phantasiemodifikation*) que la conciencia ponente se modifica en conciencia neutralizada, es decir que el acto de fantasía “inactualiza” lo experienciado, lo desconecta de las exigencias de la realidad efectiva.<sup>30</sup> Sin esta modificación, que es una especie de modificación de inactualidad, el objeto no podría ni siquiera surgir, porque la intención fantaseante se vería cancelada por su discordancia con las exigencias de la realidad de tomar la aparición como algo existente efectivamente. Esto no significa que lo fantaseado no tenga ninguna característica o que aparezca completamente indeterminado, sino, en todo caso, que puede tener todos los caracteres de un nóema

---

<sup>30</sup> Cabe aclarar que, si bien la “modificación imaginativa” de las *Investigaciones lógicas* es la “modificación de fantasía”, la denominación cambia luego de establecida la tajante distinción entre la imaginación o conciencia de imagen y la fantasía. Sostiene Husserl: “En general, ya intenté distinguir entre ‘modificación cualitativa’ y ‘modificación imaginativa’ en las *Investigaciones lógicas*. Este último título resulta inadecuado, ya que pensé reconocer que la aprehensión de fantasía y la aprehensión auténtica de una imagen debían distinguirse. Mientras tanto, he avanzado considerablemente, he reconocido que la aprehensión de la fantasía no es una aprehensión genuina, sino simplemente la modificación de la aprehensión correspondiente de la percepción, y que la aprehensión de una imagen en tanto ilusión es una aprehensión perceptiva neutralizada por un conflicto, por lo cual la ‘neutralización’ es una cuestión de cualificación y requiere ‘competencia’ entre o ‘entrelazamiento’ de aprehensiones simples, es decir, de aprehensiones [objetivantes] de cosas [*Dingauffassungen*]” (Hua XXIII, N<sup>o</sup> 10, p. 276).

pleno, pero modificados o afectados por un cambio de signo que es el de la simulación, el del “como si” (*als ob*), el del “cuasi-” (*quasi-*). Para distinguir este cambio de signo del de otra modificación de inactualidad —la modificación de neutralidad— proponemos considerar a la simple neutralización como la modificación de inactualidad que pone “entre paréntesis” y a la fantasía como la modificación de inactualidad que pone “entre comillas”.

Ahora bien, resulta claro que el acto de fantasía requiere una modificación de inactualidad. Sin embargo, puede objetarse que el análisis fenomenológico de las vivencias de fantasía se agote en esa condición de posibilidad. Así como la *epojé* es la condición de posibilidad inicial para la tarea fenomenológica, pero no es la tarea misma, tampoco el acto de fantasear se agota en la modificación de inactualidad. Lo que parece faltar en el análisis husserliano es la diferencia entre el carácter *reproductivo* de la rememoración y el carácter *productivo* o *inventivo* de la fantasía, pues, entendida en términos reproductivos, la fantasía puede a lo sumo dar cuenta de la reproducción no ponente de un caballo y de un hombre, pero no de la conciencia de un centauro.

Ahora bien, esta limitación de la definición husserliana de las vivencias de fantasía en términos reproductivos bien podría subsanarse definiéndola como un tipo de modificación *cuasi-productiva* inactual. Lo que la fantasía reproduciría sería algo que al mismo tiempo produce o *cuasi-produce*. Como parecen sugerir tanto Fink (1966) como Bernet (2004), para explicar cómo puede la conciencia *cuasi*-producir algo que no puede ser nuevo en un sentido absoluto (como lo es todo lo que emerge en el presente viviente) parece necesario complementar estos análisis con una teoría asociativa.<sup>31</sup> Pero si bien es cierto que los análisis eidéticos sobre la fantasía se detienen antes de dar este paso, pueden encontrarse nuevas dimensiones, matices o aclaraciones, en los usos que Husserl hace de este concepto al estudiar otras dimensiones de la experiencia, como la empatía, la intuición de esencias, la experiencia estética, la reconstrucción de la historia, etc.

Asimismo, resulta menester señalar que la consolidación de la noción de “fantasía” conlleva una última distinción entre fantasía “pura” y

---

<sup>31</sup> La novedad provendría, así, de la combinación o asociación de elementos ya vividos, pero no de la producción de elementos impresionalmente nuevos. Tal como sugieren otros análisis de la fantasía, la rememoración reproduciría en orden, mientras que la fantasía utilizaría el pasado arbitraria o caprichosamente.

fantasía “mixta” o “atada” (cfr., *inter alia*, Hua XXIII, N° 15d, p. 355), que permite fijar terminológicamente los resultados del análisis conceptual que hasta aquí hemos reconstruido. Por un lado, se distingue la mera fantasía libre (*frei*), pura (*rein, pure*), desconectada; por otro lado, las fantasías que se encuentran entrelazadas, mezcladas o atadas (*verbunden, gebunden*) a otros actos, a otras apariciones. La “mera” fantasía (*bloß, gewöhnlich, schlicht*) ocupa el lugar del proto-modo, mientras que las fantasías atadas son las modalizaciones del “caso puro”. La fantasía se modaliza cuando se ata a otras apariciones, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la intuición de esencias, donde queda “atada” al ejemplo tomado como punto de partida, o en la empatía, donde se “ata” a la aparición del cuerpo del *alter ego*. Podríamos llamar a la primera “fantasía eidética” y a la segunda “fantasía empática”. En concordancia, Husserl denomina “fantasía perceptiva” (*perzeptive Phantasie*) a toda fantasía que aparece atada a una percepción. Por ello, al menos a partir de 1918, Husserl abandona la expresión “conciencia de imagen”, pues considera que se trata de un “ejemplo de fantasía perceptiva” (Hua XXIII, N° 18, p. 504). Así, contrariamente a lo que sostienen, por ejemplo, Ricœur (2000a y 2000b) o Saraiva (1970), la fantasía y la conciencia de imagen no serían, entonces, dos especies de imaginación, sino, en todo caso, dos especies de fantasía: la forma pura y una de sus modalizaciones. Y dado que Husserl la considera un tipo de conciencia de imagen, en última instancia también la experiencia estética será posible como tipo de fantasía atada, más específicamente, como tipo de “ficción perceptiva” (*perzeptive Fikta*) (Hua XXIII, N° 18, pp. 509-510). La contemplación de una obra de teatro, por ejemplo, sería un caso de “ficción perceptiva” en el que el espectador neutraliza a los actores para ver, en su lugar, personajes. En este caso, la fantasía sería libre de no ver actores, sino personajes, pero la materialidad que permite la encarnación de los personajes y los otros elementos que constituyen la obra de teatro, como la trama, operan una limitación a la operación de la fantasía que queda atada a posibilidades prefiguradas por la ficción misma:

En el caso de la figuración o representación por imagen-copia, lo que se figura en el cómo del ser figurado determina los límites de lo que aparece en tanto que aparece [...]. Tal como ocurre en una narración, una novela o cosas por el estilo. Puedo ir más allá de la narración hasta el punto de estar profundamente

absorto en la elucidación de lo que está siendo narrado, el paisaje, las personas, etc. Pero mi fantasía no es libre de ulteriores desarrollos (obviamente no es libre en relación con el estilo de concordancia de lo prefigurado). Por el contrario, estoy atado [*gebunden*]; la unidad de las apariciones como apariciones representadas debe siempre ser lo narrado como tal y nada más. De lo contrario estaré componiendo nuevas invenciones ficticias [pero] no estaré ya en la obra ficcional del artista (Hua XXIII, N° 20, p. 588).

## Conclusión

No es cuestión aquí de objetar ciertos usos del concepto de “fantasía” en la fenomenología posterior a Husserl, sino de advertir sobre algunas direcciones infructíferas para el análisis de la conciencia y sus posibilidades. Con ese objetivo, hemos buscado destacar los momentos clave en la evolución del concepto husserliano de “fantasía” y los motivos que dieron lugar a la fijación de cada una de sus principales características esenciales.

En primer lugar, el interés de Husserl por desambiguar la definición de Brentano de la fantasía como un tipo de representación intermedia entre la abstracción de los conceptos y la impresionalidad de la percepción, dio lugar al análisis propiamente fenomenológico de las vivencias de la conciencia al permitir una primera distinción global entre, de un lado, la percepción o presentación, como fuente primigenia de donde surge impresionalmente toda experiencia nueva y, del otro lado, todas las otras vivencias como modificaciones de la forma madre no modificada. Si bien las presentificaciones intuitivas no son explicadas en términos reproductivos hasta 1908/09, estas primeras consideraciones trazan el camino de un modelo jerárquico que considera un punto cero respecto del cual todas las demás modalidades serían derivadas. Se puede agregar que Husserl recurre nuevamente a esa relación entre un caso puro y sus modificaciones o modalizaciones al distinguir entre el caso puro de fantasía simple y libre y sus modalidades atadas a otras apariciones.

En relación con la frecuente confusión (recurrente en la historia de la filosofía, y no solo en la tradición fenomenológica) entre fantasía y conciencia de imagen o imaginación, debemos insistir en que a lo largo

de los análisis de Husserl tiene lugar una inversión de la prioridad lógica sugerida al principio. Ni la fantasía es un tipo de imaginación, ni se trata de dos formas independientes de conciencia irreal o ficticia, sino que, luego del desarrollo de un modelo de constitución para las presentificaciones simples (el de la reproducción), se revela el lugar primordial de la fantasía sobre la conciencia mimética, que depende para su surgimiento del entrelazamiento de un estímulo físico con un acto de fantasía. El temprano interés de Husserl por la fantasía y su búsqueda por superar las posiciones de Brentano y Twardowski refuerzan la idea de que la tajante distinción entre imaginación y fantasía es anterior y tiene motivos más firmes que la ambivalencia con la que aparentemente Husserl aborda el problema en las lecciones del semestre de invierno de 1904/05.

Por último, la proximidad (sin dudas también omnipresente en la tradición filosófica) entre la fantasía y la rememoración, que ocupa el primer plano en el análisis al librarse la fantasía del yugo de la conciencia mimética, no debe, sin embargo, hacernos olvidar que la fantasía no puede ser solamente concebida como un tipo de conciencia reproductiva y que su potencia productiva o inventiva tampoco puede consistir exclusivamente en una mera neutralización de lo reproducido. El esclarecimiento del camino que condujo a la fijación de la esencia morfológica de la fantasía deja abierta la tarea de desarrollar un modelo de constitución productivo o *cuasi*-productivo que dé cuenta del exceso de la fantasía sobre la reproducción. Ese modelo, si bien exige una crítica de la definición husserliana de la fantasía, puede enriquecerse de un análisis de las funciones teóricas, prácticas y estéticas que la fantasía lleva a cabo en la constitución de otras experiencias, como la intuición de esencias, la empatía, la reconstrucción de la historia, la contemplación estética, *i. a.*, de las que Husserl se ocupa extensa y productivamente.

## Bibliografía

- Benoist, J. (2001). *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. PUF.
- Bernet, R. (2004). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. PUF.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Duncker & Humblot.

- (1988). Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik. En *Grundzüge der Ästhetik*. (pp. 3-88). F. Mayer-Hillebrand (ed.). F. Meiner.
- Boehm, R. (1969). Einleitung des Herausgebers. En E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. (pp. XIII-XLIII). Martinus Nijhoff.
- Brough, J. B. (1991). Translator's Introduction. En E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. *Edmund Husserl's Collected Works. Vol. IV*. (pp. XI-LVII). Kluwer Academic Publishers.
- (2005). Translator's Introduction. En E. Husserl, *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*. *Edmund Husserl's Collected Works. Vol. XI*. (pp. XXIX-LXVIII). Springer.
- Dubosson, S. (2004). *L'imagination légitimée. La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl*. L'Harmattan.
- Dufourcq, A. (2011). *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Springer.
- English, J. (1993). Présentation. En E. Husserl y K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels. 1893-1901*. (pp. 9-84). Vrin.
- Fink, E. (1966). Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit. En *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*. (pp. 1-78). Martinus Nijhoff.
- Hume, D. (1967). *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ed.). Clarendon Press.
- Husserl, E. (1997). Fantaisie. En A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. (p. 342). Quadrige-PUF.
- (1969). [Hua X]. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. R. Boehm (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). [Hua III/1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. K. Schuhmann (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1980). [Hua XXIII]. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. E. Marbach (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (1984). [Hua XIX/1]. *Logische Untersuchungen II. Erste bis fünfte Untersuchung*. U. Panzer (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1994). [HuaDok III/1]. *Briefwechsel. I. Die Brentanoschule*. K. Schuhmann y E. Schuhmann (eds.). Kluwer Academic Publishers.



- \_\_\_\_ (2002a). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. A. Serrano de Haro (trad.). Trotta.
- \_\_\_\_ (2002b). *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. R. Kassis, J.-F. Pestureau y M. Richir (trads.). Jérôme Millon.
- \_\_\_\_ (2005). *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*. *Edmund Husserl's Collected Works. Vol. XI*. John B. Brough (trad.). Springer.
- \_\_\_\_ (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. J. Gaos y A. Ziri6n Quijano (trads.). FCE.
- Marbach, E. (1980). Einleitung des Herausgebers. En E. Husserl, *Phantasie, Bildbewu6tsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. E. Marbach (ed.). (pp. XXIV-LXXXII). Kluwer Academic Publishers.
- Mayer-Hillebrand, F. (1988). Vorwort des Herausgeberin. En F. Brentano, *Grundzüge der Ästhetik*. (pp. III-XVII). F. Meiner.
- Richir, M. (2004). *Phantasia, Imagination, Affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Millon.
- \_\_\_\_ (2010). Imaginación y *Phantasia* en Husserl. P. Posada Varela (trad.). *Eikasia. Revista de Filosofía*, 6(34), 419-438.
- Ricœur, P. (2000a). *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Seuil.
- \_\_\_\_ (2000b). *La memoria, la historia, el olvido*. A. Neira (trad.). FCE.
- Rollinger, R. D. (1993). Husserl and Brentano on Imagination. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 75, 195-210.
- Saraiva, M. M. (1970). *L'imagination selon Husserl*. Martinus Nijhoff.
- Sartre, J.-P. (1940). *L'imaginaire*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1965). *L'imagination*. PUF.
- \_\_\_\_ (2005). *Lo imaginario*. M. Lamana (trads.). Losada.
- Schuhmann, K. (1993). Husserl and Twardowski. En F. Coniglioni, R. Poli y J. Woleński (eds.), *Polish Scientific Philosophy: the Lvov-Warsaw School*. (pp. 41-58). Rodopi.
- Tanasescu, I. (2010). Le concept psychologique de la représentation de la fantaisie chez Brentano et sa réception chez Husserl. *Studia Phaenomenologica*, 10, 45-75.
- Twardowski, K. ([1894] 1982). *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen — Eine psychologische Untersuchung*. Philosophia Verlag.





<http://doi.org/10.21555/top.v660.2180>

## Terror and Exception. The Inner Enemy in the Phenomenology of Modern (Civil) War: From Beccaria to Benjamin

### Terror y excepción. El enemigo interior en la fenomenología de la guerra (civil) moderna: de Beccaria a Benjamin

Adolfo León González  
Universidad Autónoma de Madrid  
España  
[adolfo.leon.gonzalez@correounivalle.edu.co](mailto:adolfo.leon.gonzalez@correounivalle.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0003-0664-5814>

Recibido: 08 - 04 - 2021.

Aceptado: 12 - 06 - 2021.

Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

Since the 19th century, a permanent state of alarm against terrorism in modern liberal democracies has allowed the coexistence of apparent socio-legal normality and the *state of exception*, the space in which the law is suspended to protect itself from a threat to its power. The current means of police and espionage typical of modern anti-terrorist warfare serve to test Benjamin's hypothesis that the state must always resort to a higher level of authority and legality, for it is impossible to defend its order within the framework of the law itself. This article analyzes the concepts of violence and exception in Benjamin in depth based on the ideas about the death penalty and state police developed in his essay "The Critique of Violence", put into dialogue with the ideas of authors such as Beccaria, Schmitt, Agamben, and Honneth.

*Keywords:* violence; W. Benjamin; death penalty; state of exception; political police; terrorism.

### Resumen

Desde el siglo XIX, un estado de alerta permanente frente al terrorismo en las democracias liberales modernas ha permitido la coexistencia de una aparente normalidad socio-jurídica y el *estado de excepción*, el espacio en el que el derecho se suspende a sí mismo para protegerse de una amenaza a su poder. Los actuales medios de policía y espionaje propios de la *guerra moderna* antiterrorista sirven para poner a prueba la hipótesis benjaminiana de que el Estado debe acudir siempre a una instancia superior de autoridad y legalidad ante la imposibilidad de defender su orden en el marco mismo de la ley. Este artículo analiza en profundidad los conceptos de "violencia" y "excepción" en Benjamin a partir de las reflexiones sobre la pena de muerte y policía de Estado desarrolladas en su ensayo "Para una crítica de la violencia", puestas en diálogo con las ideas de autores como Beccaria, Schmitt, Agamben y Honneth.

*Palabras clave:* violencia; W. Benjamin; pena de muerte; estado de excepción; policía política; terrorismo.

La intrincación entre violencia y derecho en la constitución de poder del Estado es el problema fundamental que preocupa a Walter Benjamin ([1921] 2001) en su famoso ensayo "Para una crítica de la violencia". Para el filósofo alemán, dicha intrincación no se reduce en las democracias europeas modernas a la existencia de un sistema penal o del derecho a hacer la guerra ni a la distinción entre violencia legítima e ilegítima, sino que se evidencia, sobre todo, en la necesidad vital e histórica del derecho de garantizar su monopolio, prohibiendo toda violencia que en manos particulares amenace su orden legal: "Todo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida, de la violencia" (Benjamin, [1921] 2001, p. 26). El ejemplo más claro de este rasgo lo tenemos en la aplicación de la pena de muerte al *gran delincuente*, aun en los contextos jurídicos en los cuales la pena capital no está inscrita en el derecho positivo. Se trata de una reflexión que sigue igual de vigente ahora como lo era en los tiempos de Benjamin, si consideramos el hecho de que, en países como Brasil, Colombia o México, por citar solo algunos ejemplos, se ejecuta a legendarios narcotraficantes o guerrilleros en el marco de la lucha contra el terrorismo: es decir, no ilegalmente, pero sí en los límites de la legalidad, sin que existan las condiciones jurídicas que harían posible la ejecución de tal pena, reproduciendo las mismas formas de violencia con fines de derecho que potencias como los Estados Unidos ejercen en contra de sus *enemigos terroristas* por el mundo entero.

Si bien se puede alegar que tal escenario solo es posible hoy en día en las condiciones de excepcionalidad que genera la amenaza terrorista, no puede dejar de notarse que es en él, como en ningún otro, donde la violencia bélica o policial tiende a la normalización social de su doble funcionalidad, a la vez fundadora y conservadora de derecho (cfr. Benjamin, [1921] 2001, pp. 30-33), mediante la extensión indefinida de un estado de alerta permanente frente a la amenaza del enemigo interior (cfr. Benjamin, 1989, p. 182). En otras palabras, la pena de muerte, que resulta contraria a derecho aplicada a ciudadanos comunes, se convierte en una forma de violencia legítima cuando se aplica al gran delincuente, no en razón de los fines naturales que este último persigue con su violencia, sino por el hecho de escapar al monopolio de la violencia por parte del derecho mismo, constituyéndose así en una amenaza a su existencia:

Esta presunción encuentra una expresión más drástica en el ejemplo del “gran” criminal que, por más repugnantes que hayan sido sus fines, suscita la secreta admiración del pueblo. No por sus actos, sino solo por la voluntad de violencia que estos representan. En este caso irrumpe, amenazadora, esa misma violencia que el derecho actual intenta sustraer del comportamiento del individuo en todos los ámbitos, y que todavía provoca una simpatía subyacente de la multitud en contra del derecho (Benjamin, [1921] 2001, p. 27).

Este monopolio de la violencia por parte del Estado podría explicarse por el “mero dogma” según el cual “un sistema de fines de derecho no logrará sostenerse allí donde fines naturales puedan ser aun perseguidos de forma violenta”, pero el caso del gran delincuente revela “la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular no exprese la intención de defender los fines de derecho sino, mucho más así, al derecho mismo” (Benjamin, [1921] 2001, p. 26). Gerstenberger (1995) sigue muy de cerca esta sociogénesis del Estado moderno cuando sostiene que la conclusión más importante que nos podemos hacer en la actual historia del poder es que “*las instituciones no constituyen una salvaguarda efectiva contra la arbitrariedad*”,<sup>1</sup> pues, desde la Revolución francesa (el origen del Estado liberal moderno), la “violencia legítima” ha sido la del Estado y los principios de su utilización, “subordinados a la razón de Estado” (p. 30). En este orden de ideas, el Estado se determina en la *capacidad de definir*, antes que nada, la violencia que está dentro y la que está fuera de su esfera de poder (cfr. Balibar, [1996] 2005, pp. 73-75 y 85).

Para decirlo en el lenguaje de Benjamin ([1921] 2001, pp. 26-27), una es la violencia que persigue fines de derecho y otra la violencia que persigue fines naturales, aquella que, estando por fuera de la esfera de poder del derecho, constituye una amenaza a su orden. La razón de esta presunción de amenaza es que, en el ciclo histórico dialéctico entre violencia y poder, todo orden legal no es sino una violencia triunfante históricamente sancionada como poder; y, sin embargo, la violencia fundacional que dio origen a dicho orden, en un primer momento, no

---

<sup>1</sup> En cursivas en la versión francesa original. Todas las traducciones incluidas en este artículo son propias.

pudo pertenecer a orden alguno. Es esta la paradoja del fundamento del derecho sobre la cual se interroga Derrida (1994, p. 132): “¿Cómo distinguir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que ha debido instaurar esta autoridad y que no pudo, ella misma, haber sido autorizada por una legitimidad anterior?”. El acta de nacimiento del derecho es el ejercicio de esa violencia primordial, que “no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal o, como otros se apresurarían a decir, ni justa ni injusta” (Derrida, 1994, p. 132; cfr. Arendt, 2005, pp. 131-132).<sup>2</sup> Esta violencia primera, cuyo ejemplo paradigmático encuentra Benjamin en el mito de Niobe, es “pura manifestación de los dioses” (Benjamin, [1921] 2001, p. 39) que en el acto de castigo funda un nuevo derecho. Es destino, en el sentido de un conocimiento del que no se puede escapar o de una ignorancia que condena a la “expiación” (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). Es destino porque el derecho se funda en la indeterminación; en “la mítica ambigüedad de las leyes que no deben ser transgredidas” o como la manifestación del “privilegio de reyes y poderosos” (Benjamin, [1921] 2001, p. 40; cfr. Ross, 2015); *en la posibilidad siempre presente de que, ante una amenaza, el derecho retorne a ese espacio primordial y liminar en que se confunden la violencia que lo funda y aquella que lo conserva.*

El sentido primordial del derecho como destino puede todavía observarse en “el moderno principio, según el cual la ignorancia de la ley no exime del castigo” (Benjamin, [1921] 2001, p. 41). Pero Benjamin reconoce, igualmente, que este remanente de la esfera del destino en el

---

<sup>2</sup> El tipo de axioma benjaminiano que evoca Derrida y que atribuye al derecho un origen en la violencia es contestado firmemente por Hannah Arendt. El objetivo de la pensadora alemana es separar la violencia, que implica coerción mediante instrumentos, del concepto de “poder”, que implica consenso y consentimiento: “El dilema corriente —o bien la ley es absolutamente válida y por eso necesita para su legitimación un legislador inmortal y divino, o bien la ley es una orden que no tiene tras de sí más que el monopolio estatal de la violencia— es una quimera. Todas las leyes son ‘directivas más que imperativas’. Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego” (Arendt, 2005, p. 132). Sin embargo, la analogía del juego, que Arendt toma prestada de Passerin d’Entrèves, resulta apropiada para reinstalar las preguntas en un sentido más próximo a la filosofía de la historia de la violencia en Benjamin: ¿quién decide cuáles son las reglas del juego y bajo qué autoridad se legitima la fuerza que castiga a quien las incumple? ¿Son estas reglas del juego las únicas históricamente posibles?

derecho moderno da testimonio de la lucha desde la Antigüedad por unas leyes escritas que hagan contrapeso a esta ambigüedad mítica fundamental. Es decir, la prevalencia del derecho positivo en los Estados modernos es, en cierta medida, una victoria histórica sobre esta indeterminación, pero no puede considerarse como una eliminación de la ambigüedad mítica que habita en él. Fenómenos tales como la huelga general, el derecho a la guerra (o el estado de excepción, del que nos ocuparemos más adelante) demuestran la potencia inherente a la violencia de “implantar o modificar condiciones de derecho por más que le pese al sentido de la justicia” (Benjamin, [1921] 2001, p. 28). Para el autor alemán, la violencia cumple una función genitiva y no solo conservadora en relación con el derecho. Así que cuando se discute acaloradamente la legitimidad del recurso a la violencia para fines de derecho, como el militarismo o el ejercicio de la pena de muerte, más que discutir sobre una ley en particular o la proporcionalidad de un castigo, se pone en cuestión el derecho en su propio origen y fundamento (cfr. Benjamin, [1921] 2001, p. 31). La validez del orden del derecho es una discusión que concierne a su totalidad y no puede centrarse en sus aplicaciones ni en leyes aisladas. Benjamin propone entender el fundamento de la fuerza del derecho en “la unidad de destino”, conteniendo dentro de sí “lo existente y lo amenazador” (Benjamin, [1921] 2001, p. 30): “lo existente”, es decir, el orden y las relaciones de poder que el derecho normaliza, y “lo amenazador”, entendido como la potencialidad de la violencia conservadora de derecho. ¿Y en qué consiste esta amenaza? Obviamente, la violencia conservadora no puede ser solo intimidación, puesto que esta, en sentido estricto, “requiere una determinación que está en contradicción con la esencia de la amenaza y que además no hay ley que posea, porque existe siempre la esperanza de poder escapar a su puesta en práctica” (Benjamin, [1921] 2001, p. 31). La amenaza es la del destino, la que se manifiesta en el castigo del criminal que cae entre sus manos, la que determina mediante el acto de violencia el mundo del afuera de la ley y, a la vez, los límites del círculo protector del derecho. Por ello, este sustrato de destino que acompaña el orden del derecho se manifiesta en el espacio de las penas; y, sobre todo, en la pena llamada suprema, en la que el derecho recurre a la violencia que decide entre la vida y la muerte, infiltrándose “como elemento representativo de su origen en lo existente” y manifestándose “de forma terrible” (Benjamin, [1921] 2001, p. 31). Así, entre más *terrible*, entre más desproporcionada nos parece esta pena, como en el derecho antiguo, cuando se aplicaba

como castigo para delitos hoy considerados menores, más patente se hace su función primordial de establecer derecho y no la de penalizar la violación de la ley: “Y es que la utilización de violencia sobre vida y muerte refuerza, más que cualquier otra de sus prácticas, al derecho mismo” (Benjamin, [1921] 2001, p. 31; cfr. Butler, 2006, pp. 210-211).

### 1. Beccaria: la muerte y la excepción

En relación con las implicaciones que tiene en el derecho moderno la pena de muerte, Benjamin parece ir en sentido contrario de la tradición liberal, iniciada por Cesare Beccaria, que no ve en la crueldad de la pena capital una forma legítima o necesaria de defensa del Estado. Sin embargo, es justo que nos detengamos un poco en la argumentación de Beccaria sobre este delicado tema, a fin de que podamos constatar hasta qué punto los conceptos de “necesidad” y “excepción” —ligados a la justificación de la aplicación de la pena de muerte para la conservación del orden institucional— plantean una dificultad en su defensa a ultranza del humanismo jurídico.

No traicionamos al marqués de Beccaria si lo consideramos, en términos generales, como un contradictor de la pena de muerte. En su “Respuesta a las notas y observaciones de un padre dominico”, el marqués expone el siguiente silogismo: “No se debe dar la pena de muerte, á menos que no sea útil ó necesaria [*sic*]; [p]ero la pena de muerte no es, ni necesaria ni verdaderamente útil. Luego no se debe dar la pena de muerte” (Beccaria, 1822, p. 349). Sin embargo, si nos vamos a los términos específicos descritos en su obra magna, *Tratado de los delitos y las penas*, el padre del derecho liberal moderno considera dos situaciones intrincadas en las cuales se puede justificar la pena de muerte: La primera es estratégica y consiste en eliminar la fuente de amenaza de una eventual revolución que pone en peligro la seguridad del Estado. La segunda es disuasoria, pues se trata de una muerte que previene el crimen por imitación; en este caso, la muerte va dirigida a contener a los otros (eventuales criminales) mediante el miedo. Esta última situación es bastante difícil de precisar, puesto que alude al escenario hipotético en el que la muerte del reo “fuese el verdadero y único freno que contuviese á otros [*sic*], y los separase de cometer delitos” (Beccaria, 1822, p. 119). Beccaria no nos describe las condiciones objetivas que hacen dicho escenario posible, sino que deja al juicio subjetivo de la autoridad la determinación de la necesidad de la pena. El problema con este tipo de enfoque es que toda violencia puede determinarse como *verdadero y*



*único medio* de un fin cuando una voluntad lo decide así y no cuando las condiciones objetivas lo imponen. En otras palabras, cuando la utilidad y la necesidad de la pena de muerte dependen de que ella signifique un freno *verdadero* y *único* de eventuales crímenes ajenos, se abre todo un campo semántico enteramente subjetivo y que precede a cualquier constatación empírica que pueda hacerse del carácter disuasivo de la pena misma. Por ejemplo, los partidarios de la ley de Lynch, a finales del siglo XIX en Estados Unidos, consideraban que su crueldad pertenecía al orden del deber y la honradez ciudadana, sin dudar por un instante que ella constituyera el *freno verdadero y único para la prevención de otros delitos*, razón por la cual es retomada por Sorel para darle legitimidad y moralidad a la violencia revolucionaria aún en sus aspectos más brutales (Sorel, [1906] 2005, pp. 210-241).

Pero el primer caso, en el que Beccaria consiente en ceder en su humanismo en nombre de la defensa del derecho del Estado, es mucho más interesante, pues conecta con la misma problemática de excepcionalidad del derecho moderno frente a la amenaza del terrorismo revolucionario. Para empezar, digamos que si bien a lo largo del capítulo XXVIII de su *Tratado de los delitos y las penas* Beccaria demuestra que la pena de muerte no tiene ninguna utilidad como instrumento de disuasión y que puede ser reemplazada por otros medios más eficaces, como la cadena perpetua, sus argumentos se limitan a la esfera del derecho común (la transgresión de las normas y los códigos que deben respetar los ciudadanos) y no al terreno del delito político (el desconocimiento mismo del derecho y la autoridad del Estado). Cuando el criminal no atenta contra el derecho común, sino que su crimen implica un atentado a la estructura de poder del Estado, la cuestión sobre la utilidad o no de la pena capital se torna más difícil de resolver. Beccaria sostiene que por solo dos motivos “puede creerse necesaria” la muerte de un reo: “El primero, cuando aun privado de libertad, tenga tales relaciones y tal poder, que interese á la seguridad de la Nación [*sic*]”; el segundo, “cuando su existencia pueda producir una revolucion [*sic*] peligrosa en la forma de gobierno establecida” (Beccaria, 1822, p. 118). Ambos escenarios son muy próximos a la definición del gran delincuente para el derecho del Estado: el terrorista, el revolucionario.

En el suplemento al capítulo XXVIII, el conde de Roederer se refiere a este último caso extraordinario que Beccaria “ha exceptuado él mismo de la clemencia de las leyes”, el cual minimiza por ser “demasiado accidental y [no tener] nada de comun [*sic*] con los crímenes

ordinarios" (Beccaria, 1822, p. 145). No obstante, la accidentalidad o la excepcionalidad del caso del gran delincuente (aquel que, siguiendo a Benjamin, expone la violencia y la contingencia histórica del derecho del Estado) habrá de convertirse en la norma durante el siglo XIX cuando el terrorismo moderno se propague como filosofía de la acción libertaria y el derecho de los Estados se vea incapaz de afrontar dicha amenaza desde los márgenes mismos que le impone su propia legalidad. El Estado no puede defender los derechos de sus ciudadanos particulares y, al mismo tiempo, defender la seguridad de las instituciones, puesto que los terroristas se *camuflan* entre los ciudadanos para llevar a cabo su violencia contra los representantes del poder institucional; garantizar a plenitud las libertades y derechos de los ciudadanos, en general, implicaría, para el Estado, el riesgo de facilitar el *modus operandi* del terrorista, debilitando su capacidad de monopolizar la violencia (cfr. Walzer, 2001, pp. 247-254).

Beccaria ofrece un marco de legitimidad de la pena de muerte frente al caso excepcional del *enemigo interior* que ataca al Estado desde dentro de sus fronteras, amenazando con desatar una sedición. Su muerte queda determinada en el principio de "seguridad de la nación". Hoy podríamos llamar ese tipo de muertes "asesinatos por razones de Estado" sin por ello estar traicionando el espíritu de la excepción que propone el marqués. Es necesario, entonces, detenernos en el concepto mismo de "enemigo interior" y la posibilidad de justa aniquilación que, en principio, le es inherente.

## 2. La construcción del "enemigo interior" en la guerra civil moderna

Carl Schmitt desarrolla el concepto de *enemigo* en dos momentos diferentes de la historia. El primero, bajo los efectos de la Primera Guerra Mundial, es una aproximación a la guerra que guarda muchos puentes de continuidad con el tratado de Clausewitz: la guerra sigue considerándose un asunto de naciones y las hostilidades se dan entre ejércitos que se reconocen como enemigos con derechos. El segundo, bajo los efectos de la Guerra Fría y la propagación por el mundo de un tipo de guerra irregular en el que el concepto de lo político necesita ser acotado, pues la clásica definición de "enemigo" no alcanza a abarcar la complejidad de las formas modernas de hostilidad. Schmitt comparte con Clausewitz la opinión sobre el carácter instrumental de la guerra,

pero es más tajante en el sentido de que la esencia de lo político no puede agotarse en la afirmación de que la guerra es un “mero instrumento” (entre otros) de la política:

Y si se mira más atentamente, tampoco para Clausewitz es la guerra uno más entre los diversos instrumentos de la política, sino que constituye la “última *ratio*” de la agrupación según amigos y enemigos. La guerra posee su propia “gramática” (sus propias reglas técnico-militares), pero la política es y sigue siendo su “cerebro”; la guerra no posee ninguna “lógica propia”. Pues tan solo podría obtenerla de los conceptos de amigo y enemigo, y es este núcleo de todo lo político que queda de manifiesto en la siguiente frase [de Clausewitz]: “Si la guerra forma parte de la política, adoptará su carácter peculiar. Cuanto más importante y poderosa se haga aquella, mayor será también la guerra, y esto puede proseguirse hasta el punto en el que la guerra alcance su faz absoluta” (Schmitt, 2009, p. 64).

Para empezar, Schmitt sitúa la definición de enemigo en la esfera de lo público y no en la privada, lo que implica que, si el amor a la persona del enemigo particular no tiene nada que ver con las hostilidades en el marco amplio de la guerra, tampoco lo tiene el odio. Los conceptos de “amigo” y “enemigo”, el tipo de oposición que define lo político, no son reductibles a “una instancia privada e individualista” (Schmitt, 2009, p. 58). El odio personal del enemigo no tiene ningún sentido en lo político, como amar al adversario solo tiene sentido en la esfera de lo privado (cfr. Schmitt, 2009, p. 59). Y si bien la lengua corriente no distingue entre enemigos privados y públicos, en un sentido político, el enemigo no puede sino pertenecer a la segunda categoría:

Enemigo es solo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro análogo. Solo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus*

en un sentido amplio; es [*polémios*] y no [*echtrós*]  
(Schmitt, 2009, pp. 58-59).

La capacidad de referirnos a agrupaciones de amigos o enemigos es aquello que nos permite aprender el sentido del fenómeno político, y la guerra es el medio extremo por el cual se revela la posibilidad de dicha distinción (cfr. Schmitt, 2009, p. 65). La determinación de un enemigo es la posibilidad de una lucha, en el sentido de confrontación física que conduce a la muerte o la eliminación, mediante el uso de las armas: “La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad” (Schmitt, 2009, p. 63).

Esta dinámica de la oposición amigo-enemigo se encuentra en el fundamento de lo político, aun allí donde, en principio, existe una intención de romper con toda forma de belicismo. Si, en un ejemplo extremo, la oposición entre pacifistas y no pacifistas se intensificaran al punto que los primeros entraran en guerra contra los segundos, a fin de instaurar la paz perpetua, “quedaría demostrada la fuerza política de aquella oposición, porque habría demostrado tener suficiente fuerza como para agrupar a los hombres en amigos o enemigos” (Schmitt, 2009, p. 66). Con este ejemplo particular, Schmitt anticipa el problema actual de la llamada “guerra humanitaria” que, en nombre de la defensa de la humanidad, desata espantosas crueldades contra los enemigos. Cada guerra “humanitaria” pone a la humanidad en el bando de quien la declara, a la vez que sitúa al enemigo en una categoría que va “más allá de lo político”:

Degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no solo hay que rechazar, sino que hay que aniquilar definitivamente; el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras (Schmitt, 2009, p. 66).

El que las guerras más cruentas se hagan bajo la causa de “la humanidad” tiene una lógica perfectamente comprensible: esta pone de manifiesto “la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo *hors-la-loi* y *hors l’humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad” (Schmitt, 2009, p. 84).

La guerra confronta en Schmitt unidades políticas organizadas: “La unidad política es por su esencia la que marca la pauta, sean cuales sean las fuerzas de la que extrae sus motivos psicológicos últimos. Cuando existe, es la unidad suprema, esto es, la que marca la pauta en el caso decisivo” (Schmitt, 2009, p. 73). Esta unidad suprema debe entenderse como un Estado organizado, el cual no solo debe constituirse en la oposición a un enemigo, sino que debe tomar la decisión de hacer la guerra. La soberanía es, en consecuencia, la cuestión fundamental de la unidad política: soberano es quien tiene la autoridad para determinar frente al caso decisivo. Dice Schmitt que la doctrina alemana del siglo XIX sobre la “personalidad” del Estado es en parte una antítesis secular de las fórmulas teológicas sobre el origen divino del poder del príncipe “absoluto”, pero también en parte una manera de evitar la cuestión de la soberanía entre el pueblo y el monarca, recurriendo al concepto de un “tercero superior” denominado Estado: “Pero aun así sigue sin respuesta la cuestión de cuál es la ‘unidad social’ [...] que decide en caso de conflicto y determina la agrupación decisiva de amigos y enemigos” (Schmitt, 2009, p. 72), una cuestión que se torna esencialmente problemática en el caso de una guerra civil. Si la unidad política se escinde, ¿cuál es esa nueva unidad, nacida de la división, que puede decidir sobre el enemigo? ¿El concepto de “enemigo” en relación con la guerra entre unidades políticas sigue siendo válido en el caso de la guerra civil? ¿Es posible hablar de guerra frente a un enemigo al interior de la propia unidad política?

Como se vio anteriormente, “enemigo” es un concepto que remite a la guerra, lo que permite a Schmitt, igualmente, hacer la distinción entre *hostis* e *inimicus*, y, más importante aún, la distinción platónica entre *pólemos* y *stásis* (cfr. Schmitt, 2009, p. 59). Platón reserva el término *pólemos* —que se traduce generalmente como “guerra”— para el tipo de hostilidad que se despliega frente al enemigo extranjero, mientras que el término *stásis* —generalmente traducido como “discordia”, “rebelión”, “guerra civil”— define el tipo de hostilidad que se despliega en el ámbito interno, entre los propios griegos:

[...] cuando entre griegos y bárbaros surja cualquiera desavenencia y vengan a las manos, esa en nuestra opinión será una verdadera guerra; pero cuando sobrevenga una cosa semejante entre los griegos, diremos que son naturalmente amigos, que es una

enfermedad, una división intestina, la que turba la Grecia, y daremos a esta enemistad el nombre de discordia (Platón, *República*, V, 470b-d).

La consecuencia lógica de esta reflexión es la imposibilidad de un pueblo a hacerse la guerra a sí mismo (cfr. Schmitt, 2009, p. 59). Pero también nos advierte de las implicaciones del poder de *ius belli* del Estado que como unidad política decide sobre el enemigo exterior (perteneciente a otra unidad política) cuando dicho poder debe dirigirse hacia dentro en la determinación del enemigo interior (aquel que es “amigo por naturaleza” al formar parte de la misma unidad política). El *ius belli* es un poder para disponer por partida doble de la vida de las personas. Por un lado, la muerte de los enemigos; por el otro, la posibilidad de matar o morir de los propios ciudadanos. Pero esa “competencia aterradora” no es la función principal de un “Estado normal” que busca crear dentro de sus fronteras una situación de “paz, seguridad y orden” (Schmitt, 2009, p. 75). La pacificación dentro de las fronteras del Estado es una necesidad, puesto que, sin la existencia de una situación de normalidad, no puede tener vigencia derecho alguno. De allí que el Estado, como unidad política suprema, tenga la prerrogativa histórica también “para determinar por sí mismo al enemigo interior” (Schmitt, 2009, p. 75). Sin embargo, ni este enemigo interior tiene que ver con el adversario político de la guerra entre unidades políticas, ni la guerra civil que genera tiene nada que ver con el *bellum civile* romano que solía enfrentar dos ejércitos bien organizados. La determinación del enemigo interior moderno es más bien una extensión de las formas antiguas de “proscripción, destierro, ostracismo, poner fuera de la ley”, que la tradición del derecho público griego denominaba declaración de *polémios*, equivalente a la declaración del *hostis* en el derecho romano, la *Friedloslegung* (expulsión “fuera de la paz interna”) en el derecho germánico, o las declaraciones de *hors-la-loi* de los jacobinos y el Comité de salut public (cfr. Schmitt, 2009, pp. 75-76).

La redefinición del enemigo en el marco de las guerras civiles significa privarlo de sus derechos en cuanto combatiente. Eso significa que inscribir este tipo de guerras en un derecho de mutuo reconocimiento entre las partes en conflicto se convierte en una tarea ardua, incluso imposible. Schmitt aborda esta problemática en una obra posterior, *Teoría del partisano*, de 1963, en la que considera que la explosión de conflictos anticoloniales y revolucionarios, después de la Primera Guerra Mundial,

ha erosionado el concepto clásico de “guerra” y sus formas jurídicas tradicionales, dando paso a una lógica de *guerra irregular*. La lógica es aquella de “una guerra de la causa justa sin reconocimiento de un *justus hostis*”, en la que el guerrillero revolucionario se convierte en la “figura central de la guerra” (Schmitt, 1984, p. 136). A este género pertenecen tanto la guerra civil como las guerras nacionalistas anticoloniales, tipos de lucha con los que la figura política del partisano tiene “una relación específica” (Schmitt, 1984, p. 185). Este vínculo que Schmitt señala entre el partisano y el guerrillero (nacionalista o revolucionario) se da por ser figuras marginales en las guerras clásicas, ambas caracterizadas por el recurso a la violencia irregular que las excluía del derecho de guerra. Los partisanos modernos ejemplifican el tipo de guerra en la que se borran y se superponen “las dos oposiciones, regular-irregular y legal-illegal” (Schmitt, 1984, p. 124). El guerrillero moderno, como el partisano, es criminalizado, como criminalizadas son sus tácticas, sus medios y sus objetivos. La guerra civil moderna tiende a la confrontación “absoluta” entre enemigos absolutos, implicando el objetivo de la aniquilación del adversario (cfr. Schmitt, 1984, p. 184). La irregularidad de la guerra civil moderna tiende a la degradación, porque en ella no solo se suspenden los derechos del enemigo interior, sino que es el orden del derecho mismo el que se pone en suspenso. Ante la situación generada por el poder soberano del Estado de decidir sobre el enemigo interior y la consecuente guerra civil, el destino final de la unidad política será definido por un tipo de violencia que obtiene su legitimidad ya no enteramente del derecho mismo, suspendido por la amenaza, sino de su finalidad de preservarlo. Dicha violencia habrá de darse en las circunstancias excepcionales con referencia al derecho, puesto que “toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella” (Schmitt, 2009, p. 75). Es altamente significativo que, respecto a la amenaza del orden constitucional que representa la declaración de guerra civil, Schmitt cite las palabras de Lorenz von Stein:

“[E]n el Estado constitucional” la constitución es “la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad ciudadana. En cuanto es atacada, la lucha ha de decidirse fuera de la constitución y del derecho, en consecuencia, *por la fuerza de las armas*” (Schmitt, 2009, p. 76).



Así como el enemigo interior constituye el ejemplo de una exterioridad ontológica al interior de la unidad sociopolítica, la violencia que se le opone constituye una exterioridad jurídico-política al interior del orden del derecho. El enemigo interior revela la presencia de esa zona gris jurídica en la que la violencia fundadora y conservadora de derecho se amalgaman para garantizar la prevalencia del orden del Estado (cfr. Benjamin, [1921] 2001, pp. 30-33).

### **3. La regla de la excepción: el enemigo interior o el estado de guerra (civil) permanente**

La octava tesis de filosofía de la historia de Benjamin empieza así: “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos” (Benjamin, 1989, p. 182). La frase propone una serie de interesantes inversiones del punto de vista de la historia, empezando por el sujeto que la expresa. En efecto, Benjamin habla en nombre de los oprimidos, es decir, de los derrotados, aquellos que no han participado de la escritura misma de la historia como una visión lineal de progreso. Porque, en la visión benjaminiana, la historia es el relato de los vencedores: “Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido alguna vez” (Benjamin, 1989, p. 181). El derecho actual es la violencia que ha triunfado y se ha impuesto en la historia como poder. El derecho del Estado moderno pertenece a una tradición de violencia mítica, a la cual el gran delincuente, el terrorista, el enemigo interior viene ahora a exponer en su esencia cruel y sangrienta (cfr. Benjamin, [1921] 2001, pp. 41-42). La única excepción sería esta exposición social de la violencia del derecho que suscita el terrorista, no la violencia misma que provoca ni su represión en nombre del mantenimiento del orden jurídico. Esta (la excepción) ha sido siempre la regla y, por ello, todas las formas institucionalizadas de defensa del derecho frente a la amenaza de la violencia no sancionada del terrorista —en principio, una excepción jurídica transitoria frente a una amenaza contingente— se integran al derecho de forma permanente. De ahí las comillas que encierran la expresión “estado de excepción” en la octava tesis de Benjamin. Es la voz de otro la que define este estado como excepcional: es la voz de Carl Schmitt, el gran defensor de la soberanía como poder absoluto que, a la manera del Leviatán de Hobbes, hace las leyes y que posee la fuerza para aplicarlas (cfr. Taubes, 1999, p. 155). Es potestad del soberano, para Schmitt (1988, p. 15), el poder de declarar el



estado de excepción; es ese poder el que lo define como tal. Sin embargo, a diferencia de la tradición latina del derecho, en la que el dictador es delegatario de un poder transitorio y limitado, el dictador soberano de Schmitt es absoluto y tiene la autonomía de definir tanto la duración como la extensión de la aplicación de las leyes que impone, lo que significa no solo la posibilidad de medidas transitorias extraordinarias para hacer frente a una amenaza contingente (suspensión del derecho común, restricciones a las libertades y los derechos fundamentales de los ciudadanos), sino también la potencialidad fundadora de un nuevo derecho (cfr. Schmitt, 1985, pp. 23-26).

No es una novedad en sí misma esta observación de que una situación de crisis puede poner de relieve la tensión entre soberanía y marco jurídico; o, lo que es lo mismo, la *necesidad* ante la contingencia y la letra de la ley. Por ejemplo, Aristóteles, en su *Política* (III, 1286a), ya hacía referencia a esos límites del derecho para la defensa del poder ante las amenazas imprevisibles: “la ley, al disponer sólo de una manera general, no puede prever todos los casos accidentales, y que es irracional querer someter una ciencia, cualquiera que ella sea, al imperio de una letra muerta”. Expone Aristóteles el argumento principal de los defensores de la monarquía (que bien se puede extender, *mutatis mutandis*, al contexto de la dictadura romana en los tiempos de la república), puesto que el monarca “será más apto que la ley para resolver en casos particulares” (Aristóteles, *Pol.*, III, 1286a).

Por eso, en Schmitt, la figura del dictador y su potestad de declaración de un estado de excepción no tiene la intención histórica de una destrucción del derecho, ni siquiera de una sustitución de este. La figura del “Guardián de la Constitución” (*Der Hüter der Verfassung*), que desarrolla en 1931, ilustra mejor su concepción de una relación simbiótica entre *potestas* y *auctoritas*; entre la dimensión normativa del derecho y otra metajurídica o anómica que es la que, en últimas, le otorga validez (cfr. Agamben, 2004, pp. 109-115). En su polémica con Kelsen, Schmitt señala que la dictadura no puede ser una *norma de derecho*, puesto que “la dictadura es excepción” (1985, p. 23), y sugiere irónicamente que pensar, como Kelsen, que la dictadura es un problema jurídico es como creer que una operación de cerebro es un problema lógico:

El que toda dictadura contiene una excepción a una norma no quiere decir que sea una negación causal de una norma cualquiera. La dialéctica interna del

concepto radica en que mediante la dictadura se niega precisamente la norma cuya dominación debe ser asegurada en la realidad político-histórica. Entre la dominación de la norma a realizar y el método de su realización puede existir pues una excepción (Schmitt, 1985, p. 26).

Pero no todos comparten estas ideas sobre las bondades de la dictadura como garante del derecho. Autores como Agamben (2004, pp. 18-20) critican que la división que hace Schmitt entre “dictadura comisarial” y “dictadura soberana” haya sido retomada por algunos autores, como Friedrich y Rossiter, para defender una forma de dictadura constitucional que busca la salvaguarda del derecho frente a otra, inconstitucional, que conduce a su destrucción. El peligro consiste en que no es posible trazar una línea que separe una forma de dictadura de otra, pues las medidas que pretenden salvar la constitución son las mismas que llevan a su ruina (cfr. Agamben, 2004, pp. 18-19). Pero la crítica de Agamben va más allá de la cuestión de la posibilidad de una dictadura constitucional. En efecto, Agamben comparte con Benjamin la tesis de que, en los Estados modernos, el estado de excepción se ha convertido en la regla. Una sucesión de crisis de diferente orden, políticas, militares o económicas, hace que hoy en día “la declaración del estado de excepción ha sido sustituida de forma progresiva por una generalización sin precedentes del paradigma de la seguridad como técnica habitual de gobierno” (Agamben, 2004, p. 27).

Declarar la excepción parece ser el fruto de la necesidad que imponen las crisis contingentes. Por ello, Agamben se detiene en aquella máxima jurídica extraída del Decreto de Graciano: “Necessitas legem non habet”. En su sentido estricto, la frase se traduce como “la necesidad no tiene ley”, a lo que Agamben adjudica dos sentidos perfectamente posibles. Uno es que “la necesidad no reconoce ley alguna”, y el segundo, tal vez el significado prevalente en la aplicación actual del derecho, es que “la necesidad crea su propia ley” (Agamben, 2004, p. 40). Es en este sentido que se interpreta la necesidad como un fundamento de autoridad de los decretos con fuerza de ley que los gobiernos promulgan durante los estados de excepción. Se pone en evidencia allí el carácter liminar de la excepción, como también en la revolución, entre violencia que conserva y violencia que funda derecho: “una medida ‘ilegal’ pero perfectamente ‘jurídica y constitucional’ que se concreta en la producción de nuevas

normas (o de un nuevo orden jurídico)” (Agamben, 2004, pp. 43-44). Un orden “fatalmente necesario”, nos dice Benjamin, porque “[si es consciente de sus propias raíces], el derecho positivo exigirá el reconocimiento de la salvaguardia y promoción de los intereses de toda la humanidad en la persona de todo individuo” (Benjamin, [1921] 2001, p. 30). Es en este principio del derecho en el que se fundamenta realmente la excepción, puesto que la *necesidad* no es nunca un hecho objetivo, sino uno enteramente subjetivo, fruto de una *determinación*, a través de la cual la violencia fundadora o conservadora instaaura ese orden *fatalmente necesario* al que alude Benjamin. Hacia este enfoque se inclina también Agamben, pero de la mano de Aquino: “toda ley está ordenada a la salvación común de los hombres, y solo por ello tiene fuerza y razón de ley” (Agamben, 2004, pp. 41-42). La necesidad funciona como justificación de una transgresión de la norma en un caso particular mediante la excepción (cfr. Agamben, 2004, p. 41), pues la determinación de necesidad (subjetiva) de una acción estará directamente relacionada con la consideración previa de los objetivos que persigue la violencia del derecho: “No solo la necesidad se reduce, en última instancia, a una decisión, sino que aquello sobre lo que se decide es, en verdad, un indecible entre hecho y derecho” (Agamben, 2004, p. 47).

Agamben se interesa por una historia del estado de excepción. Lo busca en la figura del *iustitium* romano frente a la figura del dictador que autores como Schmitt acogerán para la defensa de sus tesis totalitarias (cfr. Agamben, 2004, pp. 71-72). Pero en el fondo del planteamiento de Agamben se intuye siempre la posibilidad de un *buen derecho*, uno que la historia del derecho occidental parece haber desviado de su buena ruta. En este sentido, Agamben se distancia de Benjamin con la excusa de reivindicarlo frente a la figura de Schmitt. Un ejemplo de este trasfondo ideológico de Agamben se nota perfectamente en el capítulo cuarto de su *Homo sacer*, que dedica a la polémica entre Benjamin y Schmitt en torno al momento histórico de la Alemania de los años treinta. Benjamin, en la idea de una violencia redentora, completamente disociada de la posibilidad histórica de fundar un nuevo derecho; mientras Schmitt se mantiene en la idea de la circunscripción a una legitimidad de la autoridad fuerte del dictador. Agamben toma partido por Benjamin y la posibilidad histórica de una *violencia pura*, pero, sacándose un as interpretativo de la manga, le otorga a esta la eventual facultad de engendrar un nuevo derecho, eso sí, liberado de su “íntima y necesaria” vinculación a la violencia:

La violencia pura expone y corta el nexo entre derecho y violencia y puede aparecer pues finalmente no como violencia que gobierna o ejecuta [*die schaltende*], sino como violencia que, puramente, actúa y se manifiesta [*die waltende*] [...]. Hay, pues, todavía una figura posible del derecho después de la supresión de su vínculo con la violencia y el poder; pero se trata de un derecho carente ya de fuerza y de aplicación, como aquel en que se sumerge el “nuevo abogado” que examina nuestros “viejos códigos”; o como aquel que quizá tenía en mientes Foucault, cuando hablaba de *un nuevo derecho, liberado de toda disciplina y de toda relación con la soberanía* (Agamben, 2004, pp. 92-94; énfasis añadido).

Esta última frase podría calificarse, cuando menos, de problemática. No parece molestarle a Agamben ni la tajante afirmación de Benjamin de que la violencia divina “es destructora de derecho” (Benjamin, [1921] 2001, p. 41) ni la concepción benjaminiana de que todo derecho no es sino violencia sancionada como poder, lo que significa que, en la visión de la filosofía de su historia, no podría existir algo así como un derecho desvinculado de la violencia (cfr. Benjamin, [1921] 2001, p. 40).

Efectivamente, Benjamin recoge de la historia del derecho europeo ciertos ejemplos en los que se hace evidente la tensión interna del poder del Estado en relación con su violencia fundamental: el servicio militar obligatorio, la guerra y los tratados de paz, la huelga general y la fuerza policial. Pero a lo largo de su escrito de 1921 no existe ninguna posibilidad de considerar que el Estado —en el cual el derecho se suspende, se concentra o se refunda para conservar su propio poder— pueda prescindir de la violencia. Para Benjamin, el derecho *es violencia históricamente sancionada como poder* y ante la amenaza de una violencia que esté por fuera de su monopolio, el poder reacciona de forma sangrienta y mítica: “Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia” (Benjamin, [1921] 2001, p. 40). En este sentido profundo de la filosofía de su historia, el derecho no puede prescindir del estado de excepción, puesto que, al monopolizar la violencia de la mano del individuo, el derecho, en la comprensión de Benjamin ([1921] 2001, p. 26), no persigue un fin de derecho, sino que persigue el fin de defender el derecho mismo.

Las formas históricas que adopta el estado de excepción varían según el sistema político. Allí donde el poder ejecutivo y el legislativo están concentrados en la figura de un monarca o de un dictador, esta confusión entre violencia conservadora y violencia fundadora de derecho posee un “espíritu menos espeluznante” que en los Estados democráticos (Benjamin, ([1921] 2001, p. 32). Las democracias, con su división de poderes, generan otro tipo de dinámicas sociales frente a esta forma histórica del derecho, pero ello no significa que la excepción desaparece en los Estados modernos. Decir que el periodo de posguerra ha generado las condiciones para alimentar todo un sistema de decretos con fuerza de ley o que ha consolidado cada vez más el poder de los gobiernos en detrimento del poder del legislativo es solo un ejercicio de constatación de las formas contingentes que adopta el derecho europeo para preservarse, pero no nos enseña nada nuevo sobre su naturaleza histórica. Mientras exista el factor del miedo y de la amenaza, el poder recurrirá a la violencia dentro de las fronteras de su derecho, suspendiendo la aplicación de dichas fronteras o extendiéndolas. Por eso, cuando Carl Schmitt, al hablar de la dictadura, defiende el poder del soberano como la capacidad para determinar el estado de excepción, la respuesta de Benjamin es tan sutil como irónicamente demoledora: ese estado *excepcional* que sugiere Schmitt es, en realidad, *la regla*, si se considera que los Estados democráticos modernos han normalizado el estado de *alerta de guerra (civil) permanente*. En ellos el derecho es a la vez aplicado y suspendido, pues en ellos se ha difuminado la frontera que separa los estados de guerra y de paz. La *razón de Estado*, en nombre de la cual se ejerce la violencia contra el enemigo declarado, es el recurso a este espacio superior de legitimidad y de legalidad en el que se confunden violencia que conserva y violencia que funda derecho.

#### **4. Fenomenología de la guerra moderna: Estado policial y alarma permanente**

El concepto de *guerra moderna* conviene perfectamente para describir este punto de inflexión de la política actual que consiste en normalizar la excepcionalidad de una situación de amenaza que, lejos de debilitar el poder establecido, sirve para reforzarlo. En el sentido estricto que teóricos franceses como Trinquier le atribuyen, la guerra moderna es un tipo de guerra que afronta dos enemigos en asimetría de fuerzas, lo que

redunda en la utilización de métodos y estrategias no convencionales, prohibidos en el tipo de guerra clásica:

La guerra es ahora un conjunto de acciones de toda naturaleza (política, social, económica, psicológica, armada, etc.) que busca derribar el poder establecido en un país y reemplazarlo por otro régimen. Para lograrlo, el asaltante se esfuerza en explotar las tensiones internas del país atacado, las diferencias [*oppositions*] políticas, ideológicas, sociales, religiosas, económicas, susceptibles de tener una influencia profunda en la población a conquistar [...]. El método más eficaz [para ganar y mantener el apoyo popular] es el *terrorismo*. En efecto, en la guerra moderna no nos enfrentamos a un ejército organizado que sigue las normas convencionales, *sino a débiles elementos armados que actúan clandestinamente al seno de una población manipulada por una organización especial* (Trinquier, 1961, pp. 15, 18; cursivas del original).

Tal vez el aspecto más interesante del concepto de “guerra moderna” es que resume en su filosofía y en su praxis todos los mecanismos de control, prevención y eliminación de la amenaza terrorista que las sociedades democráticas modernas vienen aplicando desde finales del siglo XIX. En términos estratégicos, el concepto puede perfectamente ser sustituido por el de *guerra irregular*, *guerra asimétrica* o *guerra de baja intensidad*. Sin embargo, no es el aspecto semántico el que nos interesa en esta reflexión, sino las implicaciones en la dimensión política (las consecuencias en el plano societal y jurídico) que tiene la adopción de esta estrategia de seguridad en los Estados modernos. La primera de estas implicaciones políticas concierne a la criminalización del enemigo y su exclusión del derecho. La determinación del enemigo interior es, como ya hemos visto, una respuesta del derecho frente a un enemigo que no lo reconoce como poder legítimo; pero no se limita solo a una decisión de volver al delincuente político un *hors-la-loi*, sino que va más allá de lo político, al atribuir al enemigo interior y su lucha violenta el predicado de inmoralidad o de inhumanidad. La segunda implicación política de la guerra moderna es que ella no es específicamente declarada contra una unidad política, ni siquiera contra una fuerza armada en particular, sino contra una categoría de amenaza interior indeterminada, contra la

ontologización de una ideología (que se expresan bien en generalidades del tipo: *guerra al terrorismo, al anarquismo, al comunismo, etc.*) contra la cual se declara un *estado de alerta permanente*.

Tomada como doctrina de seguridad del Estado en muchos países involucrados en la Guerra Fría, la filosofía de la guerra moderna se instaló en el derecho como una excepción frente a la amenaza comunista: “Afrontamos una guerra de múltiples facetas, compleja, turbia indefinida en muchos campos, y por ello más difícil de descifrar y conducir” —decía un general colombiano, decano del análisis estratégico de la nueva forma de guerra contra el comunismo—, que “comienza con un indetectable proceso de infiltración del Estado y del cuerpo social” (Valencia Tovar, 1988, p. 212).

La ineludible analogía biológica del “cuerpo social” ha servido a los teóricos de la guerra moderna para describir su carácter fundamental y defender sus métodos, cuando esta debe ser pensada desde la razón instrumental, cuando sus horrores deben ser justificados o cuando el miedo que la alienta debe ser animado entre la población: *la célula infecciosa que se camufla como célula sana para seguir su expansión destructiva del tejido social*. La idea siempre presente es la de dibujar un escenario en el que el enemigo se confunde con el amigo, haciendo imposible la distinción básica inherente a la guerra regular (cfr. Schmitt, 1984, pp. 124-136). La naturaleza novedosa de esta guerra conlleva una nueva metafísica del enemigo: la maldad, la cobardía y la perfidia se vuelven la característica principal de la amenaza al sistema de poder. Los hombres que constituyen esta amenaza se ponen, no solamente más allá de todo límite moral, sino, además, más allá del derecho mismo: el terrorista, en la guerra moderna, es un *hors-la-loi*; un enemigo interior al que sus cualidades y sus intenciones lo han convertido en un *otro absoluto* (cfr. Schmitt, 1985, p. 184).

La analogía biológica es ahora completa: la función de los defensores del sistema es la de destruir (eliminar físicamente) la célula infecciosa que amenaza la salud del cuerpo entero. ¿Pero cómo distinguir esa célula infecciosa de aquella que es sana? ¿Cómo separar el agente malsano al que la violencia del Estado debe destruir de aquel otro al que el derecho impone la tarea de proteger? Cuando el enemigo puede ser cualquiera disfrazado de ciudadano, las estrategias clásicas utilizadas en la guerra convencional (aplicadas generalmente a un enemigo exterior) dejan de ser eficaces. En consecuencia, la filosofía de la guerra moderna preconiza que el Estado recurra a la estrategia de contrainteligencia o a la búsqueda



de información que le permita desenmascarar al enemigo, exponerlo y aislarlo para así poderlo destruir (cfr. Trinquier, 1961, pp. 53-83); y, por tratarse de una tarea de inteligencia y no de confrontación militar, quien se encarga dentro del Estado de ejercerla es la policía, lo que no dejaría de ser una formalidad burocrática si no fuera por el hecho de que, a los ojos del autor de “Para una crítica de la violencia”, la institución policial representa la *monstruosa* ambigüedad propia de la violencia del derecho europeo:

[...] estas dos formas de la violencia [la fundadora y la conservadora de derecho] se hacen presentes en aún otra institución del Estado, y en una combinación todavía mucho más antinatural que en el caso de la pena de muerte y amalgamadas de forma igualmente monstruosa: esta institución es la policía. Aunque se trata de una violencia para fines de derecho (con derecho a libre disposición), la misma facultad le autoriza a fijarlos (con derecho de mandato), dentro de amplios límites. Lo ignominioso de esta autoridad es que para ella se levanta la distinción [entre violencia que funda y violencia que conserva derecho] (Benjamin, [1921] 2001, pp. 31-32).

Cuando Benjamin se refiere a la policía, ¿de qué está hablando exactamente? Si leemos la respuesta de Honneth (2009) al pesimismo institucional de Benjamin, podemos tener la impresión de que este último se refiere a esos policías de calle que de vez en cuando se exceden en el uso de la fuerza, o las jefaturas de policía de las ciudades que emiten ordenanzas para controlar tal o cual acción de los ciudadanos, o tal vez crea Honneth que lo más parecido en nuestros días a aquello que preocupaba a Benjamin en la institución policial de 1921 sean esos escuadrones antidisturbios que se ven en la prensa actual golpeando ciudadanos en la calles durante cada protesta multitudinaria. Honneth parece creer que el policía que genera la reacción de Benjamin es ese servidor público que, dispuesto constitucionalmente para servir y proteger, termina abusando de su poder. En tal caso, se pregunta Honneth, estos abusos “¿constituyen una característica esencial o solo contingente de la actuación policial en el marco del derecho?” Por supuesto, se trata de una pregunta retórica a la que Honneth ya tiene respuesta, por lo que le reprocha a Benjamin que en su momento hubiera



dejado por fuera de su “horizonte de representaciones” la posibilidad de “que precisamente las sociedades democráticas [pudieran] desarrollar con el tiempo recursos civiles para vincular a la policía y los militares” (Honneth, 2009, p. 127).

Pero el problema de Benjamin no es con los policías o los soldados que se extralimitan. Una mínima reflexión sobre la descripción benjaminiana del “derecho” de la policía que encarna la línea difusa entre violencia que funda y violencia que conserva nos permite ver que esta idea inocente del policía de Honneth no puede corresponderse en ningún momento con la que tiene el autor de “Para una crítica de la violencia”. Ese policía de serie de televisión de Honneth no tiene nada de *espectral* o de *monstruoso* ni puede ser testimonio del “punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a [cualquier] precio” (Benjamin, [1921] 2001, p. 32). Solo la referencia a una policía de Estado, una policía política, un organismo que encarna la *razón de Estado*, una institución que representa ese tipo de moralidad superior que se atribuye el derecho para la defensa de su espíritu puede asimilarse con la descripción benjaminiana de la institución policial.

El análisis de Benjamin se centra en las implicaciones de una institución con fines de derecho (la seguridad de los ciudadanos, de la nación, la aplicación de los códigos y las leyes, etc.), que puede ella misma fijar y extender dichos fines dentro de “amplios límites” (Benjamin, [1921] 2001, pp. 31-32). Es allí donde su violencia liminar deja de servir a fines de derecho para pasar a garantizar la defensa del derecho mismo. No se trata de una simple fórmula retórica, ya que la amplitud de los límites en los que se fijan los fines de derecho de la policía está determinada por el nivel de gravedad y la naturaleza de la amenaza al orden legal. Así pues, la policía de las democracias modernas vive en un contexto de amenaza interior y adopta, en consecuencia, el mismo principio de defensa de la soberanía y el orden propio de las monarquías y las dictaduras en las que las ramas legislativas y ejecutivas reposan en un solo poder: el principio de temor y desconfianza hacia el ciudadano. Por lo tanto, la marca de una sociedad que vive bajo un régimen policial es la paranoia, y en este sentido, *mutatis mutandis*, el Estado policial moderno comparte con la tiranía las formas de conservación del poder basadas en el espionaje y el miedo que señaló Aristóteles:

[...] saber los menores movimientos de los ciudadanos, y obligarles en cierta manera a que no salgan de las puertas de la ciudad, para estar siempre al corriente de lo que hacen, y acostumarles, mediante esta continua esclavitud, a la bajeza y a la pusilanimidad: tales son los medios puestos en práctica entre los persas y entre los bárbaros, medios tiránicos que tienden todos al mismo fin. Pero he aquí otros: saber todo lo que dicen y todo lo que hacen los súbditos; tener espías, semejantes a las mujeres que en Siracusa se llaman deladoras; enviar, como Hierón, gentes que se enteren de todo en las sociedades y en las reuniones, porque es uno menos franco cuando se teme el espionaje, y si se habla, todo se sabe (*Pol.*, V, 1313b).

Otra cosa es la discusión sobre la legitimidad de dicho estado policial; es decir, sobre el contexto socio-político que justifica y, eventualmente, otorga cierto grado de apoyo ciudadano a las medidas policiales. Por ejemplo, Benjamin escribe “Para una crítica de la violencia” en el momento en que Europa, pasada la Gran Guerra, volvía a enfrentar los fantasmas del anarquismo y del comunismo reavivados por la Revolución rusa de 1917 y la Revolución de Noviembre de 1918 en Alemania. El autor alemán se posiciona a favor del asesinato del tirano, la marca de la violencia anarquista, cuando critica el “dogma de la sacralidad de la vida” de pacifistas como Kurt Hiller y defiende el sentido de existencia justa más allá de la “mera vida biológica” (Benjamin, [1921] 2001, p. 43; cfr. Bock, 2019, p. 373). Su referencia al anarquismo como fuerza destructora del orden queda patentada en su diálogo con las ideas anarcosindicalistas de Sorel ([1906] 2005) y el ejemplo de la huelga general revolucionaria como *medio puro*: “una subversión que esta forma de huelga [anarquista], más que exigir, en realidad consume” (Benjamin, [1921] 2001, p. 37; cfr. Martel, 2015).

Por ende, su visión de la institución policial se encuentra profundamente vinculada a la gran cruzada antiterrorista que había hecho de comunistas y anarquistas los más grandes enemigos de las democracias, “unas bestias salvajes sin nacionalidad” que amenazaban el mundo civilizado, en palabras de cierta autoridad de la época (Liang, 1992, p. 160). A finales del siglo XIX, de Chicago a París, de Londres a San Petersburgo, los Estados modernos europeos y los Estados

Unidos habían adoptado estrategias agresivas contra la amenaza de los radicales anarquistas; en ese contexto de guerra contra el esquivo enemigo terrorista, las policías “eran todas similares” (Deflem, 2005). La Policía política de la monarquía zarista no era muy diferente de la complotista policía del caso de Haymarket en Chicago (cfr. Parsons, 1914, pp. 34-36). Entre más grande era el miedo de la población frente al anarquismo y al comunismo, más fuerte se hacía el Estado policial y más se masificaban sus técnicas de control y de vigilancia de la población. Desde las conferencias anti-anarquistas de Roma en 1898 y de San Petersburgo en 1904 hasta el más exitoso Congreso Internacional de Policía Criminal de Mónaco en 1914, la idea de un sistema de seguridad internacional contra la amenaza terrorista al orden político había tomado plena forma (Jensen, 1981). El estado de amenaza terrorista y anarquista permanente contra los Estados civilizados occidentales había generado una connivencia entre el orden que se quería defender y una violencia institucionalizada encargada de defenderlo desde la zona gris y anómica que se extiende más allá de sus límites jurídicos. En su tarea de defender el orden del derecho, la policía podía permitirse suspender los derechos ciudadanos para defender al ciudadano y transgredir las leyes para defender la ley:

Su poder carece de forma, así como su presencia es [espectral], inconcebible y generalizada en la vida del Estado civilizado. Las policías son, consideradas aisladamente, todas similares. Sin embargo, no puede dejar de observarse que su espíritu es menos espeluznante cuando representa en la monarquía absoluta a la violencia del [soberano] en el que se conjugan el poder legislativo y ejecutivo. Pero en las democracias, su existencia no goza de esa relación privilegiada, e ilustra, por tanto, la máxima degeneración de la violencia (Benjamin, [1921] 2001, p. 32).

Sin embargo, esa policía espectral de Benjamin no es, por supuesto, la misma de nuestros tiempos. En eso tiene razón Honneth (2009, p. 127): con el tiempo, las democracias desarrollaron “recursos civiles” para vincular el trabajo de la policía de Estado. Dichos recursos fueron el fruto de la especialización de las tareas burocráticas. Las labores de inteligencia se fueron haciendo, por un lado, cada vez más tecnológicas y, por el otro, se fueron multiplicando las razones públicas y las razones

de Estado para alentar un clima de total vigilancia. Una constatación que no está exenta de cierta ironía, como lo demostró el escándalo de espionaje masivo mundial por parte del gobierno de los Estados Unidos en el 2013. Escribía Tom Stoppard (2013), en *The Guardian*, que “el mundo de vigilancia operado por la gente a la que pagamos para protegernos excede el sueño más febril de la Stasi”. Cierto, pero la Stasi era la policía de Estado de una dictadura; la NSA es la policía de Estado de una democracia moderna que, además de espionar a sus propios ciudadanos, se permite espionar los ciudadanos de las naciones amigas. No se pregunta Stoppard por qué la masificación de los medios de inteligencia de la policía de Estado moderna no ha impedido que la democracia funcione paralelamente en aparente normalidad. En Europa y los Estados Unidos había “democracia” antes de las revelaciones de Edward Snowden sobre los masivos sistemas de vigilancia mundial de la NSA y la CIA, y siguió habiendo democracia después, fundamentalmente, porque la zona gris paralela al Estado de derecho no depende del derecho mismo sino del tipo de la amenaza que enfrenta —esto es, la razón de Estado por la cual existe—. Esa es la normalización del estado de excepción que se justifica en la amenaza terrorista permanente, y si dicha amenaza logra ser comunicada de forma eficiente, la dialéctica perpetua entre técnicas policiales y escándalos públicos constituirá una cadena de retroalimentación en la que el derecho saldrá siempre fortalecido.

## 5. Conclusión: miedo y normalidad en el mundo feliz

Decía Shklar que todo sistema político liberal debería tener como objetivo la eliminación del “miedo sistemático” que impide la libertad del ciudadano, “creado por actos de fuerza arbitrarios, inesperados, innecesarios y sin licencia [...]” o, lo que es lo mismo, “la expectativa de [una] crueldad institucionalizada” (1989, p. 29). Sin embargo, en un tipo de sociedad basado en la noción de “seguridad”, los sujetos sociales interiorizan una lógica del poder indiferenciable del miedo o del sentimiento de amenaza. En sus formas hiperbólicas más monstruosas, los mecanismos de control social derivados de la comunicación del miedo pueden conducir a los totalitarismos orwellianos o a democracias distópicas como las de *Un mundo feliz*, de Huxley ([1932] 2004). En 1984, la distopía de Orwell (1980), el Ministerio del Amor ejerce la vigilancia total y la tortura mediante los ojos y oídos omnipresentes del Gran Hermano, mientras el Ministerio de la Verdad divulga una historia mítica que sirve a los intereses autoritarios del poder. En *Un mundo*

*feliz*, en cambio, los habitantes han sido condicionados para ser felices mediante la genética, la hipnosis y las drogas; ellos han consentido sus propias cadenas. Huxley advierte que la tecnología y la propaganda del mundo moderno pueden engendrar un tipo nuevo de dictadura, no ya basada en la fuerza, sino en el consentimiento de los gobernados, un tipo de totalitarismo normalizado que conservará su poder:

[...] evitando el lado racional del pensamiento humano y apelando a su subconsciente y a sus emociones más profundas, e incluso a su fisiología, para de esta manera hacerle amar realmente su esclavitud. Creo que este es el riesgo, que, efectivamente, la gente, de muchas maneras pueda ser feliz con este nuevo régimen, pero serían felices en situaciones en las que no deberían serlo (Huxley, en *someoddstuff*, 2011).

Podríamos sugerir que, en nuestro mundo moderno de amenazas a la seguridad o la salud pública, el ciudadano no ama las cadenas que le sujetan al control social, sino que las necesita. Pero el principio de necesidad es siempre engañoso, pues es solo ante una amenaza subjetivamente determinada que la violencia destinada a enfrentarla puede juzgarse como objetivamente adecuada o necesaria.

En la fenomenología de la guerra moderna, el terrorismo aparece bajo la forma de un enemigo sin rostro que puede encarnarse en cualquier ciudadano. La sociedad que vive bajo el miedo al terrorismo se condena a someterse a la lógica de un temor paranoide: el amigo, el vecino, el maestro, el vendedor, el sindicalista, el estudiante, en fin, cualquier sujeto social puede albergar la verdadera identidad del terrorista. En esta lógica, todo ciudadano es un potencial enemigo del Estado. La consecuencia más evidente del imperio de tal lógica política es que el Estado, encargado en principio de la tarea fundamental de proteger a sus ciudadanos, termina en la práctica defendiéndose de ellos. Una segunda consecuencia, menos evidente, es que cuando se crea todo un sistema de poder basado en el miedo de los ciudadanos, dicho sistema se vuelve dependiente de la amenaza. Ella debe ser constantemente reanimada al interior de los sistemas bajo otra denominación, dotada de nuevas características pero siempre dentro de un grado de indeterminación suficiente que le permita mutar ante cada nueva condición histórica. Si ayer fue el anarquista esa figura espectral que amenazaba el orden, años más tarde, esta sería reemplazada por la figura aún más genérica

del “comunista”. Guerrilleros nacionalistas, fueran comunistas o no, vinieron a formar parte también de las categorías identitarias a las que se asimiló el enemigo terrorista durante las guerras anticolonialistas de gran parte del siglo XX. Hoy en día persiste la categoría igualmente indeterminada de “terrorista”, que sirve para defender las más variadas causas: desde las guerras llamadas *humanitarias* hasta los medios tecnificados para la vigilancia masiva e indiscriminada.

Este tipo de monstruosa mutación se ve también en la evolución de las formas de control social que, en la práctica, terminan constituyéndose en formas de control policial. Desde la adopción del *portrait parlé* de principios del siglo XX hasta los sistemas biométricos y de reconocimiento facial de nuestros días, grandes cambios, tanto tecnológicos como políticos, han tenido lugar; pero, en lo fundamental, queda intacto el principio de seguridad del Estado basado en la desconfianza y la sospecha de sus ciudadanos, por el cual se crean mecanismos restrictivos de la libertad y la privacidad a pesar del fortalecimiento del derecho internacional, una mayoritaria adhesión de los Estados a los principios de la Carta de Derechos Humanos, etc. La paradoja inevitable de tal escenario surge porque la amenaza de la violencia de conservación del derecho es consentida por el ciudadano solo en contrapartida de la protección que le procura el orden de la comunidad política; sin embargo, cuando el Estado democrático profesa el credo de la seguridad interior de la guerra moderna, el derecho deja de ser un garante constitucional contra la persecución, el espionaje y el terror. Es un atentado contra su propia legitimidad, pues, que el derecho se exponga en su naturaleza primera de violencia y de coerción (cfr. Agamben, 2004, pp. 40-47).

Lo que hace el derecho en las democracias modernas que se defienden de la amenaza del enemigo interior es legitimar la existencia de un espacio gris en torno de su propia legalidad, en el que la violencia que funda derecho y aquella que lo conserva convergen en instituciones como la de la policía política (Benjamin, [1921] 2001, pp. 31-32; cfr. Agamben, 2004, pp. 27 y 43-44). El carácter espectral que Benjamin le adjudica a la institución policial define bien la esfera de secretismo e indefinición que el derecho le garantiza. Inútil entrar a precisar los límites y los métodos que el funcionario de inteligencia deberá desplegar para asegurar el éxito de su misión cuando dicha misión se envuelve en el secretismo y la oscuridad que ha garantizado su histórica impunidad. Los casos recientes de escándalos públicos por la ilegalidad (y una consecuente inmoralidad) de las actividades de los organismos de inteligencia

(los de la CIA, revelados por Wikileaks; los de la NSA, revelados por Edward Snowden, y los del DAS en Colombia, por ejemplo) demuestran ampliamente que el problema es la naturaleza jurídica, ambigua y gris de la institución y no una cuestión de los métodos o la reglamentación de los protocolos. La incompatibilidad entre la institución de la policía secreta y la constitución de las naciones liberales es de fondo y no de forma: “Lo que hay que temer es todo acto extralegal, secreto y no autorizado de los agentes públicos o sus delegados. Y para prevenir tal conducta se requiere una constante división y subdivisión del poder político” (Shklar, 1989, p. 30).

Pero incluso en esta postura del liberalismo del miedo de Shklar no queda resuelto el problema de la razón de Estado o el recurso a la excepción que, como decía Schmitt (1985, pp. 23-26), no es un problema jurídico, sino de soberanía. Dicha tensión entre derecho positivo y razón de Estado hace que uno de los errores más comunes en el debate sobre la institución policial sea pretender que la legitimidad de su tarea se resuelve por la modificación legal de sus protocolos. De esta forma, si el espionaje de un ciudadano se hace *bajo mandato judicial*, entonces se trataría de una acción *dentro de las reglas del Estado de derecho*. Pero este tipo de razonamientos no puede más que conducirnos a un círculo vicioso. En democracia, para que un juez autorice la violación de la intimidad y la libertad de un ciudadano necesita pruebas de su posible inculpación. Pero en la lucha contra el terrorismo, ¿cómo se obtienen dichas pruebas contra un ciudadano, en principio protegido en su libertad y privacidad? Pues en la violación previa de una o de otra. No existe forma de inscribir dentro del marco positivo del derecho la totalidad de las formas para defenderlo cuando el enemigo se sirve del propio derecho, desde su interior, para destruirlo. Tampoco es evidente que el Estado pueda reconocer en el derecho positivo el carácter ambiguo del ciudadano que es a la vez sospechoso de enemistad y sujeto de protección sin poner en cuestión los principios fundamentales de su democracia. Resume bien la paradoja de un Estado policial que se pretende de derecho este pasaje sobre el secretismo de las acusaciones en Beccaria:

¿Quién puede defenderse de la calumnia cuando ella está armada del *secreto*, escudo el mas fuerte de la tiranía? ¿Que genero de gobierno es aquel, donde el que manda sospecha en cada súbdito á un enemigo, y se ve



obligado por el reposo público á dejar sin reposo los particulares? (Beccaria, 1822, p. 58).

Y, sin embargo, aun el humanista padre del derecho liberal moderno, como lo vimos en el primer punto de esta reflexión, reconoce la potestad del derecho de aplicar el rigor del castigo al caso “excepcional” del enemigo del Estado.

Lo paradójico de todo el debate en torno a la evidencia de un Estado policial masivo que Edward Snowden aportó en su momento es que la idea de una política de seguridad basada en el espionaje se hizo más fuerte, porque logró normalizarse: la amenaza omnipresente del terrorismo hizo que los ciudadanos ya no se preguntaran si *debería existir* un sistema de espionaje generalizado, sino cómo este debería funcionar. Lejos de debilitarse, el Estado policial se hizo más fuerte; lo hizo bajo la ilusión de limitarse a través de nuevos códigos deontológicos y nuevas leyes de información. La sociedad aceptó nuevas razones legales válidas para ser espíada, escrutada o marcada, pero no por ello desapareció el espacio liminar que protege el derecho de la amenaza interior. Esa es la gran diferencia entre el Estado policial en las dictaduras y en las democracias. En la primera se sabe que la policía de Estado no atiende ni códigos ni reglas para defender el poder, aunque estos hayan emanado del propio poder. En democracia, en cambio, siempre existe la confianza de que un nuevo código, ley o reglamento puede hacer que la inteligencia de Estado actúe dentro del marco legal sin que medien ni estados de excepción ni zonas grises. Y es cierto que los códigos funcionan por un tiempo: sirven para calmar a la opinión pública y mediática, hasta que una nueva realidad se desenmascare y un nuevo código se revele necesario. Los sistemas de inteligencia de las sociedades modernas pueden seguir los mismos principios de conservación del poder que las tiranías, pero en *Un mundo feliz* de las democracias liberales. La *digitalización* de la vida cotidiana y el control de los medios masivos de comunicación permiten al Estado policial moderno cumplir el sueño de toda tiranía con respecto a sus súbditos: *saber los menores movimientos y todo lo que hacen, así como tener ojos y oídos en todas partes*. Todo ello, a diferencia de los tiempos de Aristóteles, irónicamente, con la aquiescencia y docilidad de los propios ciudadanos.



## Bibliografía

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II. A*. Gimeno (trad.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. G. Solana (trad.). Alianza.
- Aristóteles. (1873). *Política*. P. de Azcárate (trad.). Medina y Navarro Editores. URL: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03.htm>.
- Balibar, É. ([1996] 2005). Violence : idéalité et cruauté. En F. Héritier (ed.), *De la violence. I*. (pp. 55-88). Odile Jacob.
- Beccaria, C. (1822). *Tratado de los delitos y las penas*. C. Y. (trad.). Imprenta de Albán. URL: [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080097388/1080097388\\_MA.PDF](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080097388/1080097388_MA.PDF)
- Benjamin, W. (1989). Tesis de filosofía de la historia. En W. Benjamin, *Discursos Interrumpidos. I* (pp. 175-191). J. Aguirre (trad.). Taurus.
- \_\_\_\_ ([1921] 2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. R. Blatt (trad.). Aguilar-Altea-Tauros-Alfaguara.
- Bock, W. (2019). Medios para una política futura: “Para una crítica de la violencia” de Walter Benjamin. *Bajo Palabra*, 2(21), 359-382. DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>.
- Butler, J. (2006). Critique, Coercion and Sacred Life in Benjamin’s “Critique of Violence”. En H. de Vries y L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. (pp. 201-219). Fordham University Press.
- Deflem, M. (2005). Wild Beast without Nationality: The Uncertain Origins of Interpol, 1898-1910. En P. Reichel (ed.), *The Handbook of Transnational Crime and Justice*. (pp. 275-285). Sage Publications.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*. Galilée.
- Gerstenberger, H. (1995). La violence dans l'histoire de l'État, ou la puissance de définir. *Lignes*, 2(25), 23-33. DOI : <https://doi.org/10.3917/lignes0.025.0023>.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. G. Mársico (trad.). Katz.
- Huxley, A. ([1932] 2004). *Un mundo feliz*. R. Hernández (trad.). Random House Mondadori.
- Jensen, R. B. (1981). The International Anti-Anarchist Conference of 1898 and the Origins of Interpol. *Journal of Contemporary History*, 16(2), 323-347. URL: <https://doi.org/10.1177/002200948101600205>.

- Liang, H.-H. (1992). *The Rise of the Modern Police and the European State System from Metternich to the Second World War*. Cambridge University Press.
- Martel, J. R. (2015). The Anarchist Life We Are Already Living : Benjamin and Agamben on Bare Life and the Resistance to Sovereignty. En B. Moran y C. Salzani (eds.), *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. (pp. 187-200). Bloomsbury.
- Orwell, G. (1980). 1984. R. Velasquez (trad.). Salvat.
- Parsons, L. E. (1914). *Twenty-Fifth Anniversary Eleventh of November Memorial Meeting*. Lucy E. Parsons. URL: <https://archive.org/details/twentyfifthanniv00lawr>.
- Platón. (1872). La República o de lo justo. En *Obras completas de Platón. Tomo 7*. P. de Azcárate (trad.). Medina y Navarro. URL: <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf07239.pdf>.
- Ross, A. (2015). The Ambiguity of Ambiguity in Benjamin's 'Critique of Violence'. En B. Moran y C. Salzani (eds.), *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. (pp. 39-56). Bloomsbury.
- Schmitt, C. (1984). Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo político. En C. Schmitt, *El concepto de lo político*. J. Aricó (trad.). (pp. 113-188). Folios.
- \_\_\_\_ (1985). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. J. Díaz (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (1988). *Théologie politique*. J. L. Schlegel (trad.). Gallimard.
- \_\_\_\_ (2009). *El concepto de lo político*. R. Agapito (trad.). Alianza.
- Shklar, J. N. (1989). The Liberalism of Fear. En N. L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. (pp. 21-38). Harvard University Press.
- Someoddstuff. (2011, 28 de septiembre). *Aldous Huxley interviewed by Mike Wallace : 1958 (Full)*. [Video]. YouTube. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=alasBxZsb40&ab\\_channel=someoddstuff](https://www.youtube.com/watch?v=alasBxZsb40&ab_channel=someoddstuff).
- Sorel, G. ([1906] 2005). *Reflexiones sobre la violencia*. F. Trapero (trad.). Alianza.
- Stoppard, T. (2013, 10 de Diciembre). State Surveillance of Personal Data: What Is the Society We Wish to Protect? *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/world/2013/dec/10/state-surveillance-data-tom-stoppard>.
- Taubes, J. (1999). *La théologie politique de Paul*. Seuil.
- Trinquier, R. (1961). *La guerre moderne*. La Table Ronde.

Valencia Tovar, Á. (1988). Ante la cruda realidad. *Revista de las Fuerzas Armadas*, 127, 212.

Walzer, M. (2001). *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. T. Fernández y B. Eguibar (trad.). Paidós.

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2153>

The Messianic Kingdom and the Hunchbacked Dwarf: A Commentary of the First Fragment of *On the Concept of History*

El reino mesiánico y el enano jorobado. Glosa del primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*

Juan Cruz Aponiuk  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
[jcaconiuk@gmail.com](mailto:jcaconiuk@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-1408-2468>

Recibido: 26 - 02 - 2021.  
Aceptado: 06 - 05 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

This paper explores the relationship between theology and philosophy through an analysis of the first fragment of Walter Benjamin's *On the Concept of History*. Benjamin uses the allegory of an automaton that always wins at chess, but is secretly controlled by a dwarf, to illustrate how "historical materialism" depends on theology for its success. This paper explores Walter Benjamin's concept of theology as a means of escaping totalitarianism. It analyzes various theological ideas, such as inversion, recapitulation, recollection, the hunchbacked dwarf, redemption, nihilism, pure violence, and unwritable life, as indicators of the messianic Kingdom. By examining these theological concepts, the paper sheds light on how the marxist idea of a classless society is a secularization of the messianic Kingdom.

*Keywords:* messianism; materialism; law; childhood.

### Resumen

El presente artículo tiene por objeto de estudio el vínculo entre teología y filosofía a través del análisis del primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*, de Walter Benjamin. Benjamin usa la alegoría de un autómatas que siempre obtiene la victoria en la partida del ajedrez, pero que, en realidad, esconde un enano jorobado que mueve las piezas, para exponer cómo el "materialismo histórico" necesita de la teología para su triunfo. Se indaga cómo la idea de teología de Benjamin impide la clausura totalitaria. Se analiza a través de diversos conceptos teológicos como inversión, recapitulación, memoración, el enano jorobado, redención, nihilismo, violencia pura, vida inescrutable, en tanto índices del reino mesiánico. A partir de estos conceptos teológicos, el artículo expone cómo la idea marxista de una sociedad sin clases es una secularización del reino mesiánico.

*Palabras clave:* mesianismo; materialismo; derecho; infancia.

Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur  
nomen tuum, adveniat regnum tuum.

*Evangelio según Mateo*

Liebes Kindlein ach, ich bitt'  
Bet fürs bucklig' Männlein mit!

Anónimo

## 1. La frase de Walter Benjamin: “El reino mesiánico está siempre ahí”

### 1.1.

En el breve tratado *Sobre el concepto de historia* (1940) centellea una aproximación mesiánica en torno al vínculo entre materialismo histórico y teología, con la potencia de abrir la vida a la aventura de lo inapropiable. Tal potencia será expuesta a través de una extensa glosa al primer fragmento de dicho tratado.<sup>1</sup> Allí, Benjamin presenta el símbolo

---

<sup>1</sup> Se sigue la interpretación de Detlev Schöttker: “por la interconexión de fragmentos aforísticos en capítulos, por la construcción argumentativa y, por la utilización de números romanos como encabezado de los capítulos, el trabajo es claramente caracterizado como un tratado, si se toma como norma la propia caracterización de Benjamin del género ‘tratado’ como interconexión sistemática de ‘fragmentos de pensamiento’ [cfr. I/1, p. 207 y IV/1, p. 111]” (Schöttker, 2014, p. 995). A su vez, es necesario destacar que en la carta dirigida a Gretel Adorno, fechada aproximadamente entre los últimos días de abril y mayo de 1940, al referirse al texto, no usa los términos “fragmento” ni “tratado”, sino que habla de una colección de tesis, y se refiere especialmente a una *reflexión*. Indica la relevancia de la “decimoséptima reflexión” (I/3, p. 1226), pues allí está el método que justifica su obra previa. Ciertamente no ha sido lo suficientemente notado que la idea de “reflexión” es decisiva en Benjamin. Esta ha sido tratada sistemáticamente con anterioridad en su tesis doctoral, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1918), texto mucho más influyente en su obra de lo que hasta ahora se ha subrayado (pensado a partir de Fichte y, por supuesto,

del autómeta y el enano jorobado. El autómeta siempre obtiene la victoria en la partida del ajedrez, pero su autonomía no es más que una ilusión óptica que esconde al enano jorobado, quien realmente mueve las piezas. Así indica cómo los astros delinear una constelación: el muñeco llamado “materialismo histórico” necesita servirse clandestinamente del enano jorobado, la teología, si quiere lograr el triunfo de los olvidados. A la vez, la teología necesita restar oculta en el autómeta materialista para que llegue el reino mesiánico, que, sin embargo, siempre está presente.

La teología en Walter Benjamin se dice de muchas maneras: recapitulación, nihilismo, rememoración, pero también redención, distorsión, desajuste, deformación, mesianismo, plegaria, enano jorobado, inversión, escritura, atención, justicia sin derecho, inapropiable, injuridificable, inmortalidad. En cada una de ellas, de algún modo, se presenta la idea de mesianismo que Benjamin comentó a Gershom Scholem, tal como este último lo recuerda en la entrada de su *Diario* del 3 de noviembre de 1917:

En la idea [*Gedanken*] del reino mesiánico encontramos la imagen [*Bild*] más grande de la historia, a partir de la cual se funda la profunda e infinita conexión de la historia con la ética y la religión. Walter una vez dijo: “El reino mesiánico está siempre ahí” [*Das messianische Reich ist immer da*]. Esta perspectiva contiene la verdad más grande—pero únicamente en una esfera, que yo sepa, que nadie ha alcanzado desde los profetas (Scholem, 1995, p. 70; cfr. Jacobson, 2003, p. 239)<sup>2</sup>

---

el Romanticismo alemán, especialmente en la filosofía del católico Friedrich Schlegel). Es aquí donde formula una idea de “metafísica” que rehabilita la intuición intelectual, o sea, el salto hacia el orden de lo incondicional y del mesianismo. Esto muestra la continuidad en la obra de Benjamin, así como su sistematicidad.

<sup>2</sup> Las traducciones son del autor cuando no se especifica ninguna; si se especifica el traductor, han sido, en la mayoría de los casos, cotejadas con la fuente y sutilmente modificadas. Giorgio Agamben, en *El Reino y el Jardín*, indica: “que el Reino sea en los evangelios una realidad actual, que coincide con la presencia, las palabras y las acciones de Jesús, es un hecho que ningún teólogo negaría. No solamente Jesús, a quien se le pregunta ‘¿Cuándo vendrá el Reino?’, responde inequívocamente que él ya ha arribado (Lucas II, 20: *ara eph'tasen eph'hymas he basileia tou theou*, ‘ahora el reino de Dios los ha alcanzado’),

Tal esfera es la del nihilismo en la medida que lo mesiánico no es la historia ni el derecho ni la política soberana —sea socialista o capitalista—, sino un desvío, un excedente, un resto que se presenta y lleva a un estado justo del mundo. En el *Fragmento teológico-político* (1921), lo mesiánico lleva al cumplimiento de la historia y, por ello, es un elemento que se opone a ella y la repele. El reino mesiánico no es nada histórico sino una franja ultrahistórica.

---

pero la presencia del reino se ha expresado con el verbo en perfecto, que se refiere inequívocamente en griego a un evento ya cumplido (Marcos, I, 15: *peplerotai ho kairos kai eggiken he basileia tou theou*, 'el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha hecho cercano' —el adverbio *eggys*, del cual proviene el verbo *eggizo*, significa etimológicamente 'a la mano'). Y es algo sabido que la respuesta de Jesús a los Fariseos que le preguntan cuándo vendrá el Reino: *entos hymon estin*, no significa 'está dentro de ustedes', sino 'en medio de ustedes', o, más precisamente, 'a la mano, en el ámbito de la acción posible'. Sin embargo, decisivo resulta el carácter antinómico: "él está presente aquí y ahora, pero está, a la vez, siempre en acto de llegar, siempre ad-veniente, sin que esto pueda implicar un retraso. [Para Pablo] él está integralmente cumplido (Colosenses, I, 13: 'el cual nos ha librado de la potestad de las tinieblas y, trasladado al reino de su amado Hijo'), pero no puede ser inscripto en el tiempo cronológico ('Si han muerto con Cristo, ¿por qué se someten a preceptos como si fueran de este mundo?' —2, 20)" (Agamben, 2019, pp. 116 y 118-119). Por otra parte, el vínculo entre Scholem y Benjamin es complejo: pasó de una gran intimidad en sus primeros años a partir del anarquismo a un creciente distanciamiento por la aproximación de Benjamin al marxismo, así como por su rechazo del sionismo político. Benjamin afirmó que "para mí el judaísmo no es en absoluto un fin en sí mismo, sino un notable portador y representante de lo espiritual [...]. Yo podría acercarme al activismo sionista si este fuera menos relevante. Si representara algo técnico. Pero es más que eso, en él se halla también una mentalidad judía firmemente configurada en lo formal y en lo individual. Y todo cuanto es judío y desborda lo evidentemente judío que ya hay en mí me resulta peligroso" (1995, p. 80). Así, rechaza al sionismo "tal como existe, que es la única manera en la cual puede existir: con el nacionalismo como su valor último" y profesa un "sionismo cultural que ve los valores judíos en todas partes y trabaja para ellos" (1995, p. 72). El distanciamiento fue tal que Scholem es factible interpretar a partir de su posición completamente adversa a los intelectuales judíos que no abandonaron Europa por Palestina, aquellos que olvidaron que forman parte de un pueblo, que pudo haber llegado a ver en su existencia aislada y devastada en Europa, un modelo de alienación judío autoimpuesto (Scholem, 1974, p. 265; Jacobson, 2003, p. 30).



La aproximación benjaminiana a la literatura kafkiana es mesiánica en la medida que se sitúa en este ámbito del nihilismo ultrahistórico. Indica elementos que exceden a la historia desde lo prehistórico (el Jardín edénico), lo posthistórico (el reino mesiánico), o en el umbral entre ambos (“la reliquia que es el prolegómeno” o lo infantil y edénico en el que se anuncia el reino que viene), y, sin embargo, la determinan de modos política y éticamente decisivos. La apuesta mesiánica benjaminiana es nihilista y antinómica, ya que el reino está presente e integralmente cumplido en todo lo que no es y, a la vez, en el porvenir en cuanto resto latente que espera su efectivo cumplimiento, esto es, como fragmentos del presente justo e impulso transformador hacia un estado justo del mundo que interrumpe el orden maquínico, inmanentista y teleológico, abriendo una nueva política de los medios puros.

El fragmento XVII A es decisivo: “En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. [...] La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida y por fin llevada a efecto” (I/3, p. 1231).<sup>3</sup> La victoria del materialismo no es una meta final, sino la secularización de la presencia del reino mesiánico llevada a cumplimiento. Se podría, entonces, parafrasear la frase de Benjamin —“el reino mesiánico está siempre ahí”— y señalar: “la sociedad sin clases está siempre ahí”.

Mariana Dimópulos sugiere que el pensamiento de Benjamin “fue cambiando sus trazos con el tiempo y, resulta reconocible en diversas estaciones, ante las que se gira lentamente como en un carrusel [...] [:] no es posible decir que haya un primer Benjamin, o un segundo o un tercero. Los planos se cruzan, aparecen y desaparecen para volver a resurgir más tarde” (Dimópulos, 2017, p. 12). Del mismo modo, el artículo es un carrusel en el que se gira lentamente alrededor de los planos del reino en cuanto centellean y se desvanecen a lo largo de la obra benjaminiana. Por ello, la hipótesis por desarrollar sostiene que el triunfo del materialismo, en la medida en que su fin es la sociedad sin clases y esta es la secularización del reino, depende de una perspectiva mesiánica, espectral y nihilista del materialismo, irreductible al ámbito maquínico jurídico-dialéctico. El mesianismo de Benjamin no es sustancial ni esencialista, sino nihilista desde textos tan tempranos como

---

<sup>3</sup> En I/3 se encuentran los apuntes preparatorios para la escritura de *Sobre el concepto de historia*. En cambio, en I/2 se encuentra el tratado mismo.

el *Fragmento teológico-político* (1921) o el “Diálogo sobre la religiosidad del presente” (1912). Es nihilista en la medida en que el reino mesiánico está presente en lo que no es, es decir, se da de modo fragmentario y latente en figuras menores, como la del enano jorobado, los animales, los estudiantes, los actores, los olvidados, etc. Esto abre otro vínculo con el lenguaje, la naturaleza, la historia y lo inhumano, sea animal o infante, en cuanto medios puros e inapropiables. Se trata, por lo tanto, de una política de la exposición, crítica y nihilista, de un elemento neutro —el reino— que ha ido más allá del derecho, la representación, el cálculo y la teleología.

## 1.2.

Este artículo se desarrolla en tres secciones. Comienza a partir del comentario al primer fragmento de *Sobre el concepto de historia*. La perspectiva nihilista se aproxima al enano jorobado en el interior de la máquina materialista dialéctica como presencia espectral, incalculable y justa —medio sin fin, puro— del reino mesiánico, que expone los límites del orden jurídico, la racionalidad meramente presencial, instrumental y calculable —aquella de medios y fines—, otorgándole la victoria al materialismo histórico. Tal victoria hace inefectivas las operaciones letales y sangrientas de la máquina dialéctica, exponiendo los fragmentos de la vida redimida y, eventualmente, deteniéndola al conformar con los fragmentos un mosaico en el que se da la constelación teológico-filosófica. Teología y filosofía dejan así de oponerse, subsumirse una en otra, dominarse, y destituyen todo vínculo soberano.

El ensayo *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte* (1934) es ineludible para comprender el mesianismo nihilista de Benjamin. En palabras de Adorno, la teología es como “una fotografía de la vida terrenal desde la perspectiva de la vida redimida” (citado en Benjamin, 1981, pp. 101-102; 2014, p. 132), es decir, la fotografía hace emerger la vida, ya no sometida al poder de vida y muerte soberano, sino desde aquello que todavía no es, y anuncia la consumación mesiánica de la historia jurídica: el reino de la justicia, la escritura, el desvío, el estudio, la inversión.

El estudio ya es la puerta a la justicia, un pasaje hacia la vida redimida, pero todavía no es ni la justicia ni la redención. La presencia de la justicia se da de modo distorsionado —y el enano jorobado, identificado por Benjamin con la teología, es el arquetipo de la distorsión—. Benjamin sugiere que el derecho estudiado, no ejercido, es la puerta de la justicia,

así como los estudiantes, todavía no redimidos, al transformar a la existencia en escritura permiten la inversión mesiánica. Al escribir, los estudiantes desvían y nihilizan el orden de la existencia, poniendo en jaque así al orden inmanente y maquínico del derecho. Sin embargo, el movimiento del pensamiento benjaminiano no se agota al introducir una diferencia, un suplemento o nihil con respecto al orden jurídico —si bien la escritura espectraliza la ley, como señala en *Para una crítica de la violencia* (1921), la ley también puede ser escritura— sino que quedan todavía por cumplirse allí dos promesas de la Torá, que radicalizan al nihilismo: la liberación de la escritura, la vida de los estudiantes kafkianos como un viaje vacío y alegre sobre la nada; la liberación del lugar de rezo, la liberación de la vida de los ayudantes que rescindieron el vínculo de la plegaria con un espacio alienado. Ellas constituyen un mesianismo a la altura de la redención integral, espiritual y terrenal, inmortal y eterna, que propuso en el *Fragmento teológico-político* (1921). Este movimiento en el pensamiento benjaminiano es el que lleva al triunfo del materialismo dialéctico en la primera tesis y, a la vez, a la detención de la máquina dialéctica-soberana.

En la segunda sección se subraya la ironía, siguiendo a Michael Löwy, en la frase “el así llamado ‘materialismo histórico’” del primer fragmento con la intención de exponer la intimidad entre la aproximación neokantiana a la historia basada en la idea de un progreso teleológico y la consideración de la explotación de la naturaleza como recurso imprescindible para el desarrollo. En una nota complementaria al tratado *Sobre el concepto de historia* afirma que el “‘carácter científico’ de la historia [se paga] con la completa erradicación de todo aquello que recuerde su determinación original como rememoración [*Eingedenken*]” (I/3, p. 1231). La perspectiva meramente condicional hacia la historia olvida su tarea nihilista de redención en cuanto rememoración. Ella da cuenta de un vuelco dialéctico desde la inmanencia de los hechos jurídicos hacia la existencia profana, una inversión mesiánica desde la alienación hacia los fragmentos de la existencia. Se pasa de la objetividad de los hechos a que no haya hecho que no haya acontecido sino para un existente, en un determinado y contingente momento histórico, por lo que la política vuelve así a tener la primacía, y en tal política resuena el carácter absoluto, nihilista, redimido y gratuito en cada fragmento de la existencia.

La rememoración redime lo que restó incumplido, así como transforma en incumplido lo que resultó cumplido en el pasado; es un

exceso teológico que orienta la historia hacia la redención del pasado. Política, naturaleza e historia son dimensiones que, abiertas desde la rememoración, permiten vislumbrar la presencia espectral del reino. Se introduce en cada una de ellas una astilla mesiánica llamada justicia, que, en *Notas para un estudio sobre la categoría de justicia*, caracterizó como bien de bienes que hace inapropiable cualquier posesión, desactivando así al orden jurídico basado en la posesión y la finitud, justicia estrechamente enlazada con el rol de la inmortalidad en el *Fragmento teológico-político*.

La tercera parte expone mesiánicamente<sup>4</sup> la figura del enano jorobado. A diferencia de Hannah Arendt, que lo asoció a los funcionarios del nazismo, se sugiere una exposición atenta a la tarea mesiánica que cumple. El jorobado es el arquetipo de la presencia espectral del reino en la medida en que es el arquetipo de la distorsión, es decir, de la vida desajustada —y, así, de todo lo inhumano, monstruoso, animal, de todo lo que resta sin ser y que despierta esperanza en la misma medida en que no es nosotros—. El reino mesiánico aparece fragmentariamente, y lo hace especialmente a través de los olvidados, pues el olvido “siempre concierne a lo mejor, pues concierne a la posibilidad de la redención [Erlösung]” (II/2, p. 434). Él carga con el peso del olvido, del derecho y, a la vez, cumple la tarea mesiánica de la recapitulación —especialmente dirigiendo la mirada hacia cada instante en la infancia—. Se trata de la experiencia del instante previo a la muerte en la que son recapitulados en una constelación el pasado y el presente de toda una vida. Sin embargo, el hombrecito deja de dirigirle la mirada al Benjamin adulto para rogarle, en cambio, por una plegaria. La experiencia lingüística de la

---

<sup>4</sup> *Darstellung*, exposición y presentación inapropiable de la Idea que salva mesiánicamente a la singularidad de la cosa en la verdad, siguiendo al prólogo del *Trauerspielbuch* (de 1927), no *Vorstellung*, representación de la que dispone el sujeto propietario. Aquí filosofía y teología una vez más coinciden: “Si la filosofía procura conservar la ley de su forma no como instrucción comunicativa al conocer, sino como exposición de la verdad, se le ha de conceder importancia al ejercicio de esta forma suya y no, en cambio, a su anticipación en el sistema. En todas las épocas en que se tomó en consideración la esencia no parafraseable de lo verdadero, este ejercicio se impuso en una propedéutica que puede designarse con el término escolástico de *tratado*, justamente porque contiene, aunque latente, aquella remisión a los objetos de la teología sin la cual la verdad no puede ser pensada” (Benjamin, I/1, pp. 207-208; 2012b, p. 62). De esta manera, existe un vínculo íntimo entre exposición y salvación que lleva a pensar que no hay vínculo expositivo con la verdad que no sea de algún modo mesiánico.

plegaria indica una experiencia incomunicable y nihilista: dirigida hacia nada, para nadie y desde nada y, sin embargo, testimonia la presencia del reino al prestar atención a las creaturas olvidadas.

A su vez, se vincula al enano jorobado con el análisis espectral. El materialista constata espectros, constata lo incalculable que no es y excede toda donación empírica, constata la presencia simbólica del reino a través de la vida desajustada del jorobado, que impulsa a la justicia y a la débil potencia mesiánica. Si el físico constata de modo calculable los rayos ultravioletas sin poder encontrarlos en el color, el materialista dialéctico constata en la vida desajustada el estado de la redención espectral radical e incalculable. ¿Fue esto una acción revolucionaria y una manifestación de la violencia pura? ¿Es esto la vida redimida? Son preguntas que no admiten respuesta positiva o afirmativa, sino que la cientificidad del materialismo se pone en juego en cuanto se compromete a constatar lo espectral-incalculable: todo lo que no es y asedia al orden jurídico como un fantasma que podrá, eventualmente, llevarlo a su cumplimiento y a la suspensión de la máquina jurídico-dialéctica. En otras palabras: el materialismo científico es un espectralismo teológico.

## **2. La constelación teológico-filosófica: reino, nihilismo, redención**

### **2.1.**

En el inolvidable primer “fragmento de pensamiento” del tratado leemos:

Es sabido que debe existir un autómatas construido de forma tal que pueda contrarrestar en una jugada cualquier movimiento del ajedrecista oponente, asegurando así el triunfo del grupo. Un muñeco en traje turco, con pipa de narguile en su boca, se sienta al tablero que está apoyado sobre una amplia mesa. Por medio de un sistema de espejos se despierta la ilusión de que esa mesa es transparente [*durchsichtig*] por todos sus lados. En verdad, dentro del muñeco se sentaba un enano jorobado [*ein buckliger Zwerg*], maestro de ajedrez, que le movía la mano con unos cordeles. Un dispositivo equivalente puede ser imaginado [*vorstellen*] para la filosofía. Siempre debe triunfar el muñeco llamado “materialismo histórico”. Él puede sin

más enfrentarse a cualquiera, si a su servicio pone a la teología, hoy pequeña y desagradable, que no debe ser vista (Benjamin, I/2, p. 693; 2010b, p. 16; 2009, p. 131)

Benjamin expone una táctica de clandestinidad imprescindible para el triunfo del materialismo. Para ello, narra que el autómatas o la máquina siempre gana al oponente en el ajedrez. Sin embargo, su victoria no es automática: es un autómatas sin autómatas, ya que no se mueve por sí mismo; a pesar de la ilusión óptica que produce a la transparencia de la mesa, este es movido por un enano jorobado, maestro de ajedrez. Un dispositivo o una máquina análoga es sugerida para la filosofía. Se trata de una máquina teológico-filosófica que, bajo el disfraz de la transparencia de una razón sin aura,<sup>5</sup> homogénea y vacía, oculta una constelación clandestina de astros heterogéneos y, a la vez, íntimos. Allí la máquina es una apariencia de claridad y distinción, de un materialismo científico desligado de todo resto de tradición teológica, metafísica, así como de opacidad y justicia más allá del derecho. La ilusión óptica ha de ocultar a la teología, operación en la que la teología, que estudia la dimensión de lo invisible, corre el riesgo de ser vista. Adorno ha subrayado, en una carta dirigida a Max Horkheimer, la necesidad de cerrar los ojos para pensar aún el misterio, pero de manera tal que no pase al texto, pues la verdad misma de la teología radica en su “devenir invisible” (*Unsichtbarwerden*)” (citado en Pangritz, 2000, p. 819; cfr. Pangritz, 2014; Adorno y Horkheimer, 2004, p. 223). Un autómatas en el que habita un enano jorobado no triunfa al modo del desarrollo dialéctico, progresivo, necesario en el que se resuelven las contradicciones y se alcanza una unidad total basada en un dominio absoluto, sino que triunfa al dar cuenta de una inmediatez mesiánica invisible e imperceptible, que excede a la mediación dialéctica. Es decir, que la teología haya de restar invisible no significa que ella haya de ser una práctica esotérica de un grupo reducido, sino que ha de restar incapturable.

---

<sup>5</sup> Al anular la distancia inacercable propia del misterio, así como la mirada cargada del magnetismo de los sueños, la transparencia del vidrio y la *Glaskultur* capitalista eliminan el aura y el con-tacto. Escribió sobre la enemistad entre el vidrio y el aura en *Experiencia y pobreza*: “No en vano el vidrio es un material duro y liso en el que nada se mantiene firme. También es frío y sobrio. Las cosas de vidrio no tienen ‘aura’. El vidrio es el enemigo número uno del misterio” (II/1, p. 213).

Benjamin dedicó a Gretel Adorno una carta con comentarios valiosos en torno a *Sobre el concepto de historia*. Se trata de una carta fechada aproximadamente entre los últimos días de abril y mayo de 1940, en la que señaló que “nada está más alejado de mi mente que publicar estas notas [...] [;] se abrirían de par en par las puertas a la incomprensión entusiasta” (I/3, p. 1226). Por ello, Michael Löwy (2005, p. 39) sugirió que se trata de un texto esotérico dedicado a un grupo de amigos cercanos, como Gretel, Hannah Arendt o Theodor W. Adorno. Si bien es innegable que su publicación efectivamente ha corrido el riesgo de despertar una incomprensión entusiasta, también es innegable que las ideas expuestas en los fragmentos son de una relevancia tan grande que logran mostrar la continuidad de la obra de Benjamin, por lo que no sería posible descartar completamente su eventual publicación, aunque sea en otra versión menos aforística. Esto se vuelve patente a partir de diversos elementos: la indicación de Benjamin a Gretel de que en el fragmento XVII se encuentra la clave metodológica que le permitirá hacer aparente la conexión oculta entre sus trabajos previos y *Sobre el concepto de historia*, y, si tenemos en cuenta la pregnancia abierta de la teología, no solo en los fragmentos, sino a lo largo de toda la superficie de la obra de Benjamin, así como el carácter de tratado indicado por Schöttker (2000 y 2014), es posible imaginar la posibilidad de que haya tenido la intención de una eventual publicación. Precisamente, en el fragmento XVII indica un método monadológico para el materialismo. Antes que de una mera máquina consistente en un movimiento de desarrollo progresivo y productivo de las ideas hacia su síntesis última, de lo que se trata es de poner en tensión tal movimiento hasta llegar al instante de su detención:

La historia universal no tiene ninguna armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: proporciona la masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío [...]. La historiografía materialista está basada, por el contrario, en un principio constructivo. Propio del pensar no es sólo el movimiento de los pensamientos, sino más bien su estado de suspensión [*Stillstellung*]. Cuando el pensar se detiene repentinamente en una constelación saturada de tensiones, entonces provoca un shock por el que se cristaliza como mónada [*als Monade kristallisiert*]. El materialista histórico se acerca a un objeto histórico solo y únicamente cuando se le enfrenta como una



mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (Benjamin, I/2, pp. 704-705; cfr. 2009, p. 150).

La automatización de la historia consiste en una adición de hechos en una linealidad temporal homogénea y vacía. La estructura teórica de la historiografía materialista, en cambio, construye existencialmente, satura las tensiones dialécticas y reconoce la detención monadológica. Ella establece al objeto histórico en la tensión entre lo post-histórico mesiánico y el pasado y lo prehistórico (cfr. V/1, p. 594) que espera la redención; indica el reino mesiánico que excede al orden histórico mediato, lee el signo inescrible que podría suspender y hacer saltar el *continuum* vacío de la historia. Benjamin, a contrapelo de la tradición, no reduce la filosofía a sierva de la teología (*philosophia ancilla theologiae*) ni tampoco pretende de ella una sierva de la ciencia (*philosophia ancilla scientiae*), sino que traza entre ambas una constelación de no coincidencias. El método materialista-teológico de la historia permite “leer los signos de los tiempos” (Lc. 12, 54-56; Mt. 16, 2-3) y percibir el *kairos* inescrible e invisible del enano jorobado que lleva al triunfo del materialismo.

## 2.2.

Benjamin elabora la teología desde su dimensión nihilista y mesiánica en *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte*,<sup>6</sup> un texto clave en el que también encontramos al enano jorobado. La interrupción

---

<sup>6</sup> Adorno escribe en una carta (fecha el 17/12/1934) a Benjamin en torno a Kafka y la escritura como teología inversa: “él es una fotografía de la vida terrenal desde la perspectiva de la vida redimida [aus der Perspektive des Erlöstens], de la que no se ve nada más que una punta del paño negro, mientras que el enfoque espantosamente desplazado de la imagen no es otro que el de la cámara misma puesta en oblicuo [...] acaso pueda llamarse teología “inversa” [...] reside exactamente en el pasaje sobre la “escritura”, de la que usted dice tan crucialmente que eso que Kafka suponía como su reliquia podría entenderse mejor, a saber en lo social, como su prolegómeno. Y esta es, de hecho, la esencia cifrada [Chiffernwesen] de nuestra teología, ninguna otra [...]. Si Kafka no es fundador de religiones [...] tampoco y en ningún sentido un autor de patria judía [...] siento las frases sobre el entrecruzamiento de lo alemán y lo judío



del automatismo teleológico propugnada por el enano jorobado es inescindible de figuras kafkianas como los estudiantes, el actor del teatro natural de Oklahoma, de un exceso de la justicia con respecto al derecho y diversas acciones nihilistas e inoperosas como la inversión, la escritura, la crítica y el estudio. La teología es clave también en *Para una crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)*, donde Benjamin desarrolló el vínculo entre escritura, mitología y ley.

Benjamin expone la inversión a partir de Plutarco cuando indica “que debe haber dos seres básicos peculiares y dos fuerzas opuestas una a la otra, de las cuales una conduce a mano derecha y recta, pero la otra desvía y vuelve a empujar hacia atrás” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63). Esta disloca la linealidad cronológica del progreso en favor de una apertura kairológica. La inversión “es la dirección del estudio, que transforma a la existencia en escritura” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63). El maestro de la inversión es el “nuevo abogado” Bucéfalo, que “sin el poderoso Alejandro [*ohne den gewaltigen Alexander*]” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63), sin el conquistador que siempre avanza precipitadamente, toma el camino de regreso. Bucéfalo no ejerce el derecho sino que lo estudia. Benjamin señala, siguiendo la sugerencia de Werner Kraft, que en ningún otro lugar hay una crítica tan poderosa (*gewaltig*) del orden jurídico-mitológico, y que ella se da: “a partir de la justicia [...]. El derecho que ya no es ejercido y que sólo es estudiado, ésta es la puerta de la justicia. La puerta de la justicia es el estudio [*Die Pforte der Gerechtigkeit ist das Studium*]” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63).

Mientras que la mitología de la *Gewalt* imperialista requiere destinalmente de una constante expansión totalizante del derecho, el abogado Bucéfalo se aparta hacia el estudio de la potencia mitológica de la ley, hacia la puerta de la justicia, puerta de la crítica de la mitología y del derecho. La perspectiva crítica de Bucéfalo está presente en *Para una crítica de la violencia*: allí también se opone a la totalización del orden jurídico-mitológico. La violencia mítica funda el derecho de modo destinal como leyes, no escritas, desde tiempos originarios. La mitología sobrevive en el derecho moderno, ya que quien desconozca las leyes y las viole no parte de un hecho contingente, sino que “desde la perspectiva del derecho tal intromisión no se debe a una casualidad,

---

como muy decisivas” (Benjamin, 1981, p. 97 y 101-102; Benjamin, 2014, pp. 132 y 136).

sino al destino [...] [;] la lucha por un derecho escrito en los orígenes de la vida comunitaria de la Antigüedad debe entenderse como una rebelión contra el espíritu [*gegen den Geist*] de los preceptos míticos” (Benjamin, II/1, p. 199; 2009, p. 57). La escritura espectraliza,<sup>7</sup> es una rebelión contra el *Geist*, permite un desvío con respecto a la mitología jurídica, pero la estrategia de destitución<sup>8</sup> benjaminiana no se agota en la escritura, sino que la escritura misma ha de ser desactivada, ya que es una dimensión fundamental del derecho y la vida desnuda. ¿Hacia dónde regresa el estudioso? No hacia un origen jurídico-mitológico, sino que regresa hacia un vórtice, la dehiscencia del viaje vacío y alegre sin escritura, liberada del dominio destinal del derecho, sin volver a instaurar ningún orden propietario, sea jurídico o metafísico: persigue aquella nada inapropiable que es la existencia sin escritura.

Benjamin recupera dos promesas que la tradición ha unido a la Torá: la liberación de la escritura y la liberación del lugar de rezo. Una vez que los estudiantes extravían la escritura, “nada los sostiene en el ‘viaje vacío y alegre’” (Benjamin, II/2, p. 437; 2014, p. 63); una vez que los ayudantes pierden el lugar de rezo, pueden llevar una plegaria libre de toda carga institucional sobre sus espaldas. Del mismo modo, hacia

---

<sup>7</sup> Gabriela Balcarce acercó la violencia divina a la escritura derrideana: “Frente a la clásica distinción entre un lenguaje original y el momento derivado de una escritura, un instrumento que solo serviría para reproducir, repetir o plasmar aquello que ya fue dicho, ‘queríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje «original», «natural», etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura’ [...]. La violencia divina es la diferenciación” (Balcarce, 2014; Derrida, 1998, p. 73). Siguiendo la sugerencia de Benjamin del cumplimiento de la vida de los estudiantes en un viaje sin escritura y el carácter inescrible de la teología según Adorno, indicamos que la violencia pura es inescrible, por lo que es una negatividad que ha ido más allá de la escritura y la diferencia.

<sup>8</sup> “[...] en el *Fragmento*, lo mesiánico que actúa en el acaecer histórico resta en él irrealizable. Solo así custodia la posibilidad, que es su don más precioso [...]. La radical heterogeneidad de lo mesiánico no permite ni planos ni cálculos para su concreción en un nuevo orden histórico, pero puede aparecer en este solamente como una instancia real absolutamente destituyente. Se define destituyente una potencia que no se deja jamás realizar en un poder constituido” (Agamben, 2020, p. 21).

el final de *Para una crítica de la violencia*, la destitución del derecho, de la violencia mítica, abre paso a una violencia “pura e inmediata” de carácter espectral entre los hombres, ya que “sólo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal” (II/1, pp. 202-203; Benjamin, 2009, p. 62). La violencia divina es espectral, quien la afirme dará un testimonio de fe en la presencia del reino, pero no se dejará nunca reconocer a través del cálculo como la violencia mítica-jurídica —aunque esta última lo oculte para pretender la abstracción de una totalidad inmanente, también requiere de una fe tácita; aquí se pone en juego tanto la distinción como la indistinción entre teología y materialismo, la insidiosa, clandestina, y constante presencia espectral del enano jorobado—. La violencia divina realiza una inversión en la que libera y rescinde el vínculo entre mito, violencia y derecho: “La violencia divina, pura [*der reinen göttlichen Gewalt*], dispone nuevamente de todas las formas eternas [*alle ewigen Formen*] que el mito bastardeara con el derecho” (Benjamin, II/1, p. 203; 2009, p. 62). La violencia pura no es sino la violencia del derecho liberada del derecho, el mito del derecho liberado del derecho.<sup>9</sup> La crítica de la violencia expone los límites de la incesante dialéctica entre la violencia que funda al derecho y la violencia que conserva al derecho para indicar un elemento que suspende la dialéctica y abre la posibilidad de un nuevo inicio: la violencia pura.

Benjamin, en *Para una crítica de la violencia*, abre con la siguiente inolvidable sentencia: “La tarea de una crítica de la violencia puede ser definida como una exposición [*Darstellung*] de su relación con el derecho y con la justicia” (Benjamin, II/1, p. 179; 2009, p. 57). Tal exposición de la violencia es relacional, no representacional: indaga en su vínculo con el derecho y la justicia, pero no busca una justificación de la violencia como medio para un fin determinado por un principio primero metafísico ordenador, sino exponerla inmediatamente en su medialidad pura sin soberanía.<sup>10</sup> La crítica desenmascara la captura del medio puro y su ordenamiento jurídico-teleológico, indicando con ello un elemento neutro que lo excede, a saber, una justicia sin derecho que

---

<sup>9</sup> Derrida describe el ensayo benjaminiano como “una verdadera historia desembarazada del mito” (1997, p. 73). Sin embargo, la violencia pura libera al mito de la soberanía, no lo suprime.

<sup>10</sup> Una crítica de la inmortalidad se encuentra en la invaluable investigación de Ludueña Romandini (2020).

se da fragmentariamente, relacionalmente. Giorgio Agamben señaló que Benjamin, al hablar de Kafka y la violencia pura, lo que se preguntó es:

¿Cuál puede ser el sentido de un derecho que sobrevive en tal modo a su destitución? [...] [,] ¿qué sucede con la ley luego de su cumplimiento mesiánico? (Es la controversia que opone a Pablo a sus hebreos contemporáneos). ¿Y qué cosa sucede con el derecho en la sociedad sin clases? (Es exactamente el debate entre Vysinkij y Pasukanis) (Agamben, 2003, p. 82).

La experiencia de la lengua pura, “la lengua que no pre-supone más lengua alguna y que, habiendo incendiado en sí a todo presupuesto, no tiene nada más que decir” (Agamben, 2005, p. 53), que interrumpe la dialéctica infinita entre el animal racional e histórico y la naturaleza muda y eterna, es sobre todo vacía e inescrible y, a la vez, su apertura kairológico-espectral está presente en cada instante. En una nota preparatoria, Benjamin expone a la lengua pura:

El mundo mesiánico es el mundo de una general [*allseitig*] e integral actualidad. Solo en él hay por primera vez una historia universal. Pero no en la medida en que es escrita, sino en cuanto es celebrada festivamente [...]. Su lengua ha forzado las cadenas de la escritura y es entendida por todos los hombres (como el idioma de los pájaros por los nacidos con buena estrella). La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (las especies de la prosa artística como el espectro de las [especies] histórico-universales en el “Narrador”) (I/3, p. 1235).

La constelación teológica-filosófica es una destitución espectral de la inmanencia jurídica a través de la escritura que, al perforarla, redime a la vida de las cadenas de la escritura y, así, de la escisión entre lo humano y la naturaleza. La crítica hace de la lengua una celebración mesiánica; de la violencia, una manifestación espectral de la justicia sin soberanía.

### 2.3.

La destitución es una acción nihilista o una no acción (*ein Nicht-Handeln*) (cfr. Benjamin, II/1, p. 189) que no realiza una esencia o un espíritu, sino que expone espectralmente el vacío y lleva a cumplimiento

a la ley. No produce un objeto, no ejerce un cargo o cualquier tipo de dominio sobre un espacio ya predeterminado y calculado a partir de un *arkhé*.

La idea de una acción destructiva en Kafka es ejemplificada por los estudios y los gestos. Ella está atravesada decididamente por una negatividad latente, inútil, desobrada<sup>11</sup> y, sin embargo, imprescindible, más profana y concreta que el pretendido orden ontológico-jurídico de mediaciones dialécticas. El estudio persigue los fragmentos de existencia y, al hacerlo, asume una tarea mesiánica en la medida en que da cuenta de la inmediatez de la existencia como exceso y negatividad radical imposible de ser capturada por la máquina jurídico-dialéctica de mediaciones. El reino mesiánico se dona del mismo modo que la existencia, a saber, de modo inmediato, nihilista y fragmentario. Esto se patentiza en el siguiente pasaje benjaminiano:

[...] armar a martillazos una mesa con la moderación metódica y detallista del artesano y, al mismo tiempo, no hacer nada, pero no de tal forma que alguien pudiera decir: "Para él dar martillazos es nada", sino "Para él martillar es un martillar real y al mismo tiempo también una nada" [...]. Y una actitud así de decidida, así de fanática, es la que tienen los estudiantes durante su estudio. [...] Pero quizá se lo pueda entender mejor si pensamos en los actores del teatro natural. Este rol es estudiado; sería un mal actor aquel que olvidase de allí una palabra o un gesto. Pero para los miembros de la compañía teatral de Oklahoma el rol es su vida pasada. De ahí la "naturaleza" de éste teatro natural [*die "Natur" dieses Naturtheaters*]. Sus actores están redimidos. Pero el estudiante todavía no lo está [...]. En la época de una mutua alienación de los hombres acrecentada al máximo [*aufs Höchste gesteigerten Entfremdung*], de esas relaciones mediadas interminablemente que se han

---

<sup>11</sup> La idea de desobra ha estado en el centro del debate filosófico de los últimos años. Junto al desmontaje del sujeto moderno, se ha dado una reformulación de la idea de "acción", ya no desde la productividad y la actividad, sino, desde su instancia pasiva, de fin, o de cumplimiento mesiánico, tal como se da en la prohibición del trabajo durante el *sabbat* o en el descanso de Dios en el séptimo día.

convertido en sus únicas relaciones, se inventaron el cine y el gramófono. En el cine, el hombre no reconoce su propio paso, en el gramófono tampoco la propia voz. [...] Es ella la que lo obliga al estudio. Quizá así se topa con fragmentos de la propia existencia [*Fragmente des eigenen Daseins*], que aún están en correlación con su rol. [...] Se entendería a sí mismo, ¡pero cuán gigantesco sería el esfuerzo! Puesto que es una tormenta lo que sopla desde el olvido. Y el estudio un galope que arremete contra aquel (Benjamin, II/2, pp. 436-437; 2014, pp. 59 y 61)

El vínculo entre mesianismo y nihilismo no podría ser más patente que en este fragmento. La inmediatez de los fragmentos de existencia coincide con la inmediatez de los destellos del reino mesiánico. La actitud más extraña de todas, la de los estudiantes, radica en su estrecho vínculo con la nada: se trata de un fanatismo metódico y decidido por el detalle, por lo inútil, por un real que radicalmente no es. El estudio es un veloz galope contra el olvido y la alienación, que en la época de Benjamin se patentizaba a partir del cine y el gramófono, y que hoy, a través de la mediación de la virtualidad, parece abarcarlo casi todo. Quien estudia combate la alienación y busca desesperadamente conocerse a sí mismo liberado de toda injusticia y opresión.

Benjamin retoma el teatro natural de Oklahoma de la novela *Amerika* para ejemplificar la redención o el paraíso secularizado, una compañía de teatro que emplea a cualquiera y que tiene una capacidad ilimitada para ofrecer trabajo permanente y estable. A su vez, el ingreso a sus oficinas está precedido por un coro de mujeres que tocan la trompeta vestidas de ángeles, con telas blancas y grandes alas a la espalda. Benjamin interpreta que el teatro es natural en la misma medida en que está redimido. A diferencia de la idea de “naturaleza caída”, relacionada con el pecado original, secularizada en un estado natural de guerra que lleva a la justificación del dominio soberano, la naturaleza en Benjamin es beata. La distinción entre el estudiante y el actor radica en que el último es beato porque recuerda su rol, que es el rol de otro, de una vida pasada, caduca, que ya no le pertenece, mientras que el estudiante no es todavía beato porque sigue luchando contra el olvido en su vida actual. A su vez, que sea una vida pasada o un rol implica que se sitúa desde

la perspectiva mesiánica del fin de la vida, desde el afuera de la vida ya consumada y redimida.

La interpretación del rol, el carácter decidido y delirante de los estudios son una nada que excede al orden de las mediaciones jurídico-dialécticas; son obligados a tal política nihilista si quieren encontrarse a sí mismos y entablar vínculos liberados de las operaciones de apropiación, división y separación del cálculo dialéctico. Indagar en la nada como el actor o el estudiante es la tarea mesiánica que, contra el ocultamiento, enmascaramiento, del olvido conveniente y organizado por la máquina, expone la dimensión inútil, inalienable e inapropiable de la vida.<sup>12</sup>

La cercanía entre los motivos del ensayo kafkiano y el *Fragmento teológico-político* se da en la medida que ambos parten de la intimidad entre naturaleza, redención y nihilismo. La aproximación en el segundo texto puede ser leída como una aproximación mesiánico-nihilista a la historia, esfuerzo compartido, a su vez, por los fragmentos de *Sobre el concepto de historia*.<sup>13</sup> Allí describe una dialéctica entre lo profano y

---

<sup>12</sup> Es así que los estudios quizás “hayan sido nada. Y sin embargo están muy cerca de esa nada con la que recién se vuelve útil algo; a saber, el Tao” (II/2, p. 436; Benjamin, 2014, p. 59). Tal idea del tao proviene de Rosenzweig: “El Tao es lo que actúa solo inactivamente, el Dios que se mantiene ‘quietito como un ratoncito’ para que el mundo pueda moverse alrededor de él. Es del todo insustancial; nada hay en él [...]. Más bien, él mismo en todo [...] [,] como la bujía en las radios, como las ventanas en la pared, como el espacio vacío en el recipiente; es lo que, a través del hecho de que es ‘nada’, vuelve a ese algo ‘útil’: el movedor de lo móvil, él mismo inmóvil. Es el no-acto como fundamento primordial del acto” (Rosenzweig, 1988, p. 40).

<sup>13</sup> Las palabras de Jacob Taubes indican que tal nihilismo no implica la disolución de la teología, sino pensar a la historia desde lo no histórico, a saber, su fin, interrumpiendo todo cierre: “No hay un simple recurso a la teología, sino un tomarla a su servicio para una teoría de la historia, la cual, aun así, no viene a la luz como tal; aún más, es necesario pensarla a partir de un fin: es necesario pensar a la historia a partir del fin. [...] La teología debe ser tomada en servicio en cuanto teología, no debe ser disuelta. Con ‘teología’ se entiende una tendencia bien determinada: la redención. Una palabra que emerge del materialismo histórico en toda su complejidad. No a través de un tratamiento teológico, sino poniendo en cuestión a la inmanencia misma, poniendo en evidencia los elementos que es posible relevar en un ‘relámpago pasajero’ (Tesis V): en definitiva, el hecho de que la inmanencia lleve a un más allá de sí, que haga referencia a elementos impulsantes, a la posibilidad, desarrolla una dinámica que de otro modo permanecería paralizada” (Taubes, 2017, pp. 77-79).

el reino mesiánico, entre el orden histórico y el ultrahistórico, entre el autómatas y el enano jorobado:

Solo el Mesías consume todo acontecer histórico y, en este sentido, primeramente él redime [*erlösen*], consume, crea la relación con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede querer remitir por sí mismo a lo mesiánico. [...] Lo profano no es, entonces, una categoría del reino, pero sí una categoría, la más acertada, de su aproximación más discreta. Pues en la felicidad todo lo terrenal aspira a su ocaso [...] [;] el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad, ya que mesiánica es la naturaleza a causa de su eterna y total caducidad. Perseguir esta caducidad, incluso para aquellas instancias del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial cuyo método ha de llamarse nihilismo (Benjamin, II/I, p. 204; 2009, p. 63).

Tal como señala Hamacher (2013, p. 98), Benjamin presenta una ateología política en la medida en que impide que *escatón* y *telos* se confundan —impide que el reino sea una etapa más de la historia o una forma gubernamental, siguiendo a Ernst Bloch en *El espíritu de la utopía*— y rechaza así que el ámbito del mesianismo sea un resultado del desarrollo de un proceso al interior de la inmanencia intencional de la representación política. El orden jurídico-metafísico, el orden profano, se opone al reino al buscar la felicidad, pero en la misma medida en que se opone, acerca su venida. El rechazo alérgico al reino por parte de lo profano es también parte del método nihilista, ya que el reino se patentiza sobre todo en lo que no es, en los restos y excesos incalculables como el enano jorobado, los detalles del artesano y los estudios que, como el tao, quizás no hayan sido más que nada. Lo mesiánico constituye “un campo atravesado por dos tensiones distintas, por dos redenciones distintas” (Agamben, 2001, p. 84) que, sin embargo, constituyen un umbral o una misma redención integral. Una redención mundana parte de la inmediata intensidad mesiánica del corazón, del sufrimiento y la infelicidad de la alienación, persiguiendo la felicidad, persigue el ocaso de lo profano y, así, afirma la beatitud mesiánica de una eterna caducidad natural; junto con ella se da una *restitutio in integrum*, una redención inmortal y espiritual.



El carácter mundano y contingente de la naturaleza no ha de adecuarse a un principio legal escrito; esta no ha de ser purificada de un pecado original, sino que el ocaso del ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad, y aspirar a tal ritmo “es la tarea de la política mundial, cuyo método ha de llamarse nihilismo” (Benjamin, II/I, p. 204).<sup>14</sup> La redención integral es una perspectiva desde la que se afirma que el reino y la inmortalidad están presentes incluso en la tendencia al ocaso y al fin de la historia de la naturaleza, disposición que pone en duda toda formación soberana que pretende totalizarse sosteniéndose sobre el pecado original.

El nihilismo benjaminiano patentiza la insuficiencia de la redención si se limita a la transitoriedad. En las *Notas para un estudio sobre la categoría de justicia* (de 1916) escribió: “Todo bien, limitado por las estructuras del tiempo y el espacio, tiene un carácter propietario [*Besitzcharackter*] que es una expresión de su transitoriedad. La posesión, sin embargo, en cuanto se encuentra atrapada en la misma finitud, es siempre injusta” (citado en Jacobson, 2003, pp. 166-169; Scholem, 1995, p. 401). Por ello, radicalmente inapropiable y justa es la inmortalidad, ya que excede todo orden soberano basado en el miedo a la muerte. Sea del individuo, de la sociedad o de otro orden jurídico, a saber, la propiedad, es inseparable

---

<sup>14</sup> El nihilismo mesiánico presentado en el *Fragmento teológico-político* tiene un precedente sumamente temprano en el *Diálogo sobre la religiosidad del presente* (cfr. II/I, p. 16), que expone la impresionante continuidad en las convicciones filosóficas de Benjamin. La intensidad del sufrimiento del corazón mesiánico es, en este texto temprano, la razón por la que el progreso excluye a la religión, ya que la Ilustración es una reivindicación de la indiferencia y la frivolidad bajo el disfraz de la tolerancia. Benjamin señala que es imposible ser feliz de un modo honesto ante la creciente proletarización sin los límites sociales de la religión. La eliminación del ámbito de la justicia incalculable culmina en la reducción de la vida a la máquina “de trabajo destinada a una serie interminable de fines, cada uno de los cuales condiciona al siguiente.” El reconocimiento de la existencia del mal y, por ello, de que no todo es divino se opone decididamente al humanismo inmanentista. El panteísmo enseña la comodidad del que “se siente igualmente bien en el infierno y en el cielo, en la arrogancia y en el escepticismo”. La escucha de los olvidados, del sufrimiento inmediato de los postergados, es el lugar donde la alienación marxista y el amor a los lejanos nietzscheano se cruzan. “Hay que tomar en serio la máxima socialista, hay que admitir que el individuo está forzado y oscurecido en su vida interior; y, a partir de esta situación de necesidad, recuperar una consciencia” (II/I, p. 26).

de un orden soberano basado en el poder de vida y muerte, en el que se decidió adscribir una propiedad a un sujeto y así excluir absolutamente a cualquier otro, que bien podría ser también propietario y, sin embargo, no lo es. La redención integral expone que, aquí y ahora, siempre hay un otro negado en el orden propietario, siempre hay un bien inapropiable en cada bien, y que un vínculo justo con el otro, así como natural y redimido con los bienes, no es el propietario, sino el de la comunidad de los bienes, que emerge del bien espectral que desactiva todos los bienes. Cuando la transitoriedad, al igual que el ocaso de la naturaleza, sea reenviada a un orden mesiánico-inmortal, como sucede en el *Fragmento teológico-político*, cambiará el vínculo con la finitud y podrá ser beata, es decir, justa y feliz.

### 3. La rememoración: historia, naturaleza, justicia

#### 3.1.

Tal como indicó Michael Löwy (2005, p. 41) con la frase y las comillas en “lo que es llamado ‘materialismo histórico’”, Benjamin se refiere irónicamente a los principales intelectuales de la Segunda y la Tercera Internacional. Ellos consideraban a la historia de modo teleológico y mecanicista, es decir, suponían que a partir del desarrollo de las fuerzas productivas se intensificarían las contradicciones internas al capital, lo que eventualmente culminaría en la crisis última del capitalismo, sea como toma del poder por el proletariado o como reformas que gradualmente transformarían a la sociedad. De alguna manera, tal mitologema proponía que el fin del capitalismo estaba necesaria y científicamente signado. En el fragmento XI, la crítica a la perspectiva teleológica del progreso necesario de la historia aparece estrechamente vinculada con los progresos técnicos en el dominio de la naturaleza: “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase obrera alemana como la idea [*die Meinung*] de que *ella* nada con la corriente. El desarrollo técnico era para la clase obrera el declive de la corriente con la que creía nadar [*mit dem sie zu schwimmen meinte*]” (I/3, p. 698).

Tal corriente histórica no hace más que producir el confort, la anestesia y la tranquilidad que requiere el orden establecido. A la idea de “historia” como una máquina con un *telos* que inevitablemente nos lleva al progreso o a la sociedad sin clases le corresponde una idea de “trabajo” como explotación de la naturaleza en la que la historia progresa

a medida que la naturaleza deviene crecientemente un recurso, a la que el marxismo le ha opuesto una crítica de la explotación del proletariado. Benjamin sugiere una nueva idea de “trabajo” y de “naturaleza” atenta a las posibilidades de las criaturas que la habitan y a la gratuidad de la naturaleza: “Un trabajo que es capaz, muy lejos de explotar la naturaleza, de dar a luz a las criaturas que dormitan como posibilidades en su seno. Con este corrompido concepto de trabajo se complementa *el* de aquella naturaleza que, según expresa Dietzgen, ‘está ahí gratis’” (I/3, p. 699).<sup>15</sup> La perspectiva de la crítica expone a la naturaleza en su elemento neutro, más allá de la mediación y el dominio del sujeto-objeto, esto es, como medio ni subjetivo ni objetivo, inmediatamente gratuito, inapropiable y justo. Mesianica es la aproximación hacia la naturaleza como potencia inapropiable, ya no como recurso ni como *natura lapsa*.

En una nota complementaria a *Sobre el concepto de historia* señala que el “‘carácter científico’ de la historia [se paga] con la completa erradicación de todo aquello que recuerde su determinación original como rememoración [*Eingedenken*]” (I/3, p. 1231). En este caso, la teología es la experiencia de la rememoración.<sup>16</sup>

Lo que la ciencia ha “establecido” puede modificarlo la rememoración [*Eingedenken*]. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, del mismo modo

---

<sup>15</sup> Gianni Carchia enlaza de modo brillante este pasaje con la idea de “crítica” presentada por Benjamin en *El concepto de crítica en el romanticismo alemán*: “Novalis afirmaba del experimentador auténtico que la naturaleza ‘se revela tanto más cumplidamente a través de él cuanto más armónica es su constitución con ella’”; es así que Benjamin sugiere que “la crítica es mucho menos el juicio de una obra que el método de su cumplimiento” (Carchia, 2009, pp. 30-32). Crítica y justicia, entonces, constituyen el método nihilista de la redención en la medida que llevan a cumplimiento la obra y la naturaleza, dando con una zona neutra o un medio puro más allá de la escisión entre sujeto y objeto.

<sup>16</sup> Benjamin, en una carta dirigida a Gretel Adorno en abril de 1940, única oportunidad en la que se expresó detenidamente sobre las “Tesis”, señaló como su problema “el problema del recuerdo (y del olvido)” (I/3, p. 1226).

que no debemos intentar escribirla con conceptos inmediatamente teológicos (V/1, p. 589).<sup>17</sup>

No se trata de eliminar a la teología en favor de un “carácter científico” ni que el papel secante absorba toda la tinta, ya que esto implicaría eliminar la rememoración y, junto con ella, la tarea mesiánica. El motivo de la inversión consiste en la “irrupción de la conciencia despierta”, un “giro copernicano” de la visión histórica por la cual la política obtiene el primado sobre la historia. El hecho deja de ser homogéneo y vacío, y pasa a ser “la tarea del recuerdo” (V/1, p. 490) constatar lo que nos sobrevino. La rememoración constituye un despertar en el que la política obtiene la prioridad sobre la historia. Ella constata el *ahora de la cognoscibilidad*. Lejos de ser un proceso automático del orden de un puro presente calculable, en la rememoración se trata del vuelco dialéctico

del despertar, en el que la política obtiene el primado sobre la historia y, así, no hay hecho que no sea planteado desde lo profano que tiende a su ocaso. En la misma dirección indica que “[e]l nuevo método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado” (V/1, p. 491). El presente de la vigilia sueña el pasado y, así, en el umbral entre el sueño y la vigilia, la teología es el vuelco dialéctico que interrumpe la rigidez del hecho y la inmanencia, en favor de una conspiración secreta que tiende a la redención de lo

---

<sup>17</sup> Este fragmento es una respuesta a las críticas de Horkheimer de la idea de redimir el pasado inconcluso. Tal como reconstruyó Florencia Abadi, Horkheimer indicó que las injusticias del pasado han sucedido absolutamente; su reparación es relativizarlas y ningún futuro de eterna bienaventuraza podrá repararlas. Aún más, la rememoración culmina en la idea teológica del Juicio Final. Abadi contesta que: “Como hemos visto en la tesis XII, la acción se nutre ‘de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados’. Las revoluciones recuerdan siempre algún tiempo pretérito [...]. En definitiva, que el pasado ‘concierna’ al presente es la marca de su inconclusión: de estar cerrado, su recuerdo no podría ser más que *registro*. El sujeto del conocimiento histórico no *registra* el dolor, lo *recuerda*, se nutre de él en el presente. Los muertos ‘no están a salvo’: aun muertos —no se niega la muerte— se encuentran en peligro” (Abadi, 2014, pp. 181-182). Sin embargo, es posible señalar, en vinculación con la redención integral que incluye a la inmortalidad, que es posible pensar en la reparación de la rememoración, no solo desde un presente revolucionario, sino también a partir de una reparación desde un ámbito inmortal que excede al de la finitud.

que restó incumplido entre el sueño y la vigilia, el enano jorobado y el autómatas, la justicia y el derecho, la naturaleza y la criatura.

### 3.2.

Benjamin tematizó la tensión entre derecho y justicia a través del nihilismo en las *Notas para un estudio sobre la categoría de justicia*:

Todo bien, limitado por las estructuras del tiempo y el espacio, tiene un carácter propietario [*Besitzcharackter*] que es una expresión de su transitoriedad. La posesión, sin embargo, en cuanto se encuentra atrapada en la misma finitud, es siempre injusta. Por ello ningún orden propietario puede conducir hacia la justicia. Aún más, allí yace la condición de un bien que no puede ser poseído [*nicht Besitz sein kann*]. Este es el bien a través del cual todos los bienes devienen inapropiables [*besitzlos*] (citado en Jacobson, 2003, pp. 166-169; Scholem, 1995, p. 401).

Todo bien mundano, limitado espacial y temporalmente, tiene un carácter posesivo que es índice o signatura de su transitoriedad, su finitud, y esto resulta injusto. El método nihilista patentiza la injusticia de la finitud que obliga a la posesión para reenviarla hacia la redención integral, en este caso, lo inapropiable. La justicia, por el contrario, en cuanto estado del mundo realizado tal como en la mente divina, es del orden de lo inapropiable: se trata del bien a través del cual todos los bienes devienen inapropiables. La distinción entre derecho y justicia es patentizada por Benjamin a partir de una reflexión conceptual, así como también rememorando su diferencia en diversas lenguas: *ius/fas*, *themis/dike*, *mishpat/tzedek*.<sup>18</sup> Un derecho basado en la justicia no puede partir de

---

<sup>18</sup> Scholem anota en sus diarios una lectura del pasaje desde la *tzedek*. Existe una resonancia de tal mandato de justicia en un antiguo dicho hebreo: “*tzadikim yashkinu shekhinah ba-aretz*” (‘los justos permiten que la *Shekhinah* habite en la tierra’). La *tzedek* refiere al estado divino de justicia, que es sin nada más, mientras que *tzadik* sería la práctica mundana de la justicia, y *tz’dakah* refiere a la práctica mundana de los justos. Scholem subraya las paradojas de la justicia: en su carácter puro y absoluto no hace nada; al igual que la verdad, no es una virtud practicable. Aun así, la justicia y la verdad, en su carácter absoluto,

la necesidad de posesión de una serie de bienes para un individuo, sino del derecho al bien de los bienes.

Así como la crítica libera a las formas eternas del mito del derecho abriéndolas a nuevos usos, también libera al derecho del derecho. El derecho al bien de los bienes impide la clausura propietaria a partir de una categoría ética de los medios puros que no puede ser nunca individual o soberana: la justicia. Ella excede tanto a la voluntad de un sujeto como a sus virtudes, a la demanda tanto individual como colectiva o social: es una categoría ética que refiere a un estado justo del mundo en el que el funcionamiento de la máquina dialéctico-jurídica se ha interrumpido. La justicia no es nada social ni jurídico, así como lo mesiánico no es nada histórico; antes bien, es la destitución de toda propiedad que se da cuando se patentiza la presencia del reino, incluso a través de la plegaria del *Pater noster*: “es el impulso por transformar al mundo en el bien más alto [...]. La justicia es el lado ético de la lucha [...]. ‘Padre nuestro: no nos dejes caer en tentación y redímnos del mal’, un reino viene (dos palabras ilegibles), es el pedir justicia, pedir un estado justo del mundo” (Benjamin, citado en Jacobson, 2003, pp. 168-169; cfr. Scholem, 1995, p. 401).

La perspectiva ontoteológica y esencialista de la historia creyó que el socialismo o el comunismo serían alcanzados siguiendo la corriente del progreso de la historia basado en el dominio de la naturaleza, al que se le exigía una redistribución equitativa según las necesidades de cada individuo —lo cual es imprescindible pero resulta todavía atado a los fundamentos de la lógica propietaria y finita—. A diferencia de la clausura del derecho, el individuo y sus propiedades, el materialismo se abre a la historia, a la naturaleza y al derecho desde la radical accidentalidad de la finitud, afirmando un antagonismo que se pone del lado ético de la lucha, a saber, la lucha por el derecho a lo inapropiable, la lucha por un estado justo del mundo y a la altura del despertar que resguarda la potencia sin acto de la naturaleza.

---

hacen posible la revolución, si bien de modo limitado, ya que la “verdad está limitada por su aparición irónica (que es la única fuerza impulsora)” (Scholem, 1990, pp. 211; cfr. Jacobson, 2003, p. 181). La justicia en cuanto demanda es la más catastrófica; la *tz’dakah* como estado del mundo es la virtud de la *Gewalt* (‘violencia’ o ‘autoridad’). Los *tzadikim* la llevan adelante. La violencia revolucionaria de la justicia no puede ser la exigencia de un individuo, sino de una comunidad.

## 4. El enano jorobado: olvido, recapitulación, plegaria

### 4.1.

La teología tiene por tarea mesiánica la rememoración inmortal que, atenta al sufrimiento del pasado, lleva a cumplimiento sus sueños contribuyendo a un estado justo del mundo. ¿Pero por qué la teología es alegorizada como un enano jorobado? El hombrecito jorobado aparece en el Kafka benjaminiano como el arquetipo de la deformidad, la vida desajustada, del peso que llevan sobre la espalda los olvidados:

Lo olvidado [...] no es nunca algo puramente individual. Cada olvido se mezcla con lo olvidado del mundo prehistórico, establece con él conexiones innumerables, inciertas, cambiantes, formando siempre nuevos engendros. [...] Odradek es la forma que las cosas adoptan en el olvido. Están distorsionadas [*entstellt*] [...]. Pero estas figuras de Kafka están conectadas a través de una larga serie de formas [*Gestalten*] con el arquetipo de la deformidad: el jorobado [*verbunden mit dem Urbilde der Entstellung, dem Buckligen*] [...]. Es evidente que aquí estar cargado va de la mano con el olvido: el olvido del que duerme. En “El hombrecito jorobado” [*Im “Bucklichen Männlein”*], la canción popular ha simbolizado lo mismo. Este hombrecito es el residente de la vida distorsionada; desaparecerá cuando llegue el Mesías, de quien ha dicho un gran rabino que no quería transformar el mundo con violencia, sino que solamente lo arreglará [*zurechtstellen*] en una diminuta proporción (Benjamin, II/2, pp. 431-432; 2014, pp. 55-56).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> “Aquí es necesaria una pequeña digresión sobre los términos en alemán utilizados por Benjamin, que en todos los casos contienen la raíz del verbo ‘stellen’ que significa colocar. Así el adjetivo ‘entstellt’ puede traducirse por desfigurado o deformado pero también por descolocado, y el sustantivo ‘Entstellung’ puede verse por desfiguración o deformación (o eventualmente descolocación), en tanto que el verbo vinculado a la tarea de la redención es

Benjamin indica que lo olvidado no es algo meramente individual, es decir, histórico, sino que guarda un vínculo con una zona prehistórica (*vorweltlich*, ‘premundana’, por fuera del ser y el mundo, pero también previa a la escritura del derecho), un *a priori* que fractura la historia, posibilitando su crítica. Lo olvidado puede ser monstruoso, como Odradek, pero también lleva “en descenso hacia los animales [...] [;] son [...] el receptáculo del olvido [...] [;] entre todas las criaturas de Kafka, son los animales los que más a menudo se ponen a meditar. Lo que la corrupción es en el derecho, es en el pensamiento de los animales la angustia. Esta angustia echa a perder los hechos y sin embargo es lo único esperanzador en ellos” (Benjamin, II/2, p. 430; 2014, p. 54). La perspectiva de la crítica no solo es la puerta de la justicia, sino también la angustia ante la injusticia llamada “derecho” que sienten los vivientes más olvidados, los animales. No son la meta, al igual que el Mesías, pero no es posible que el reino llegue sin ellos. Ellos son sometidos a toda clase de espantos y terrores: torturados, viviseccionados y asesinados en masa en la medida en que son olvidados —¿podríamos tolerar el recuerdo, la escucha de la plegaria de cada animal?— así como tampoco construyen sus vidas buscando imponerse al olvido mediante la lógica de la sacralización, el museo o la gloria. La serie de figuras kafkianas —los animales, Odradek, el gran topo, el cazador Gracchus, K., Samsa, los estudiantes, etc.— constituyen una constelación de elementos heterogéneos bajo el arquetipo del jorobado. Quien encorva la cabeza, distorsiona la figura recta y erecta del derecho. Quien carga el peso de la culpa destinal del derecho escrita en su cuerpo como en “La colonia penitenciaria”, de un proceso sin sentencia cuya indefinición se vuelve una sentencia, es parte de lo negado por la afirmación del derecho y la dialéctica.

El hombrecito jorobado habita la vida desajustada y, a la vez, anuncia la vida que viene. El Mesías quitará su peso y podrá vivir ligero y feliz. Benjamin afirma en sus apuntes:

Que el concepto de distorsión [*Entstellung*] en la representación de Kafka tiene una función doble y cuál es lo muestra esa tradición judía según la cual el mundo,

---

‘zurechtstellen’ que sería volver a dar formar o figura, o volver a colocar en su lugar” (Di Pego, 2018, p. 220). A su vez, la redención está estrechamente con la suspensión (*Stillstellung*) de la dialéctica.



con la llegada del Mesías, no ha de modificarse por completo, sino que será en todo “un poquito” distinto de lo que era. Nos comportamos como si viviéramos en el reino de los mil años (Benjamin, 1981, p. 126; 2014, p. 170).<sup>20</sup>

La afirmación con respecto al reino milenarismo desaparece en la versión final del ensayo, quizás porque implica ya un reino de los justos junto al mesías resurrecto y, así, el fin de la distorsión y el peso del jorobado.<sup>21</sup> Es posible remontar tal idea de desajuste al apóstol Pablo, quien señaló en 1 Co. 13, 12: “Si ahora vemos confusamente, como en un espejo, entonces veremos cara a cara. Si ahora tengo un conocimiento imperfecto, entonces conoceré tal como Dios me ha conocido”. La posibilidad de tal redención está en la atención. Por ello, el hombrecito jorobado, la canción popular infantil, termina con los siguientes versos: “Querido niño, ay te lo pido, / reza también por el hombrecito” (VII/1, p. 430). Benjamin sugiere que, si bien no sabemos si Kafka rezaba, sin dudas le era propio el rezo del alma: la atención en la que incluyó a toda criatura.

---

<sup>20</sup> Es posible considerar este pasaje como un elemento cristiano clave en el pensamiento benjaminiano. Lo mismo sucede con la presencia del reino mesiánico, así como el padre nuestro en las *Notas para un estudio de la categoría de justicia*.

<sup>21</sup> El reino milenarismo remite a una tradición teológica, considerada herética, que afirma la beatitud de esta vida, es decir, la posibilidad de un retorno al Jardín del Edén a contrapelo de la tradición del pecado original. Giorgio Agamben mostró cómo la posibilidad de la beatitud terrenal —aquella esfera que Scholem sugiere que Benjamin intuyó tal como los primeros profetas— está presente en Padres de la Iglesia como Orígenes y, eventualmente, ha sido disputada por Agustín y Tomás mediante la identificación del reino con la Iglesia. El reino milenarismo es el jardín sobre la tierra. Su principal expositor es Ireneo. Él refuta la interpretación alegórica de *Apocalipsis* 20, 1-6. Allí se narra que un ángel con la llave del abismo y una gran cadena encerrará a Satanás por mil años en el abismo, de modo tal que no podrá engañar a ninguna nación. Luego advendrá la primera resurrección, en la que los justos reinarán con Cristo por mil años. Ireneo tiene la “exigencia irrenunciable de una realidad terrenal de la redención, en la medida en que en esta está inmediatamente en cuestión el mismo estatuto originario de la creación” (Agamben, 2019, pp. 110). En ella se redime a la naturaleza humana y se restituye a su integridad original, previa a la segunda resurrección y la segunda beatitud luego del fin de los tiempos.

#### 4.2.

La figura del jorobado se encuentra, una vez más, hacia el final de *Infancia en Berlín* (de 1938). Se trata de un lugar clave. A lo largo de las distintas versiones del manuscrito, Benjamin siempre lo mantuvo como final del libro. No podría haber sido de otra manera. El último relato del libro se llama “El hombrecito jorobado” [*Das Bucklichte Männlein*] (IV/1, p. 302), relato en el que el jorobadito cumple la tarea mesiánica de la recapitulación de los fragmentos y las ruinas propios del incesante ocaso del tiempo. A su vez, el motivo del aura es vinculado con la distorsión que produce el hombrecito al mirar las cosas y al niño. El aura es aquella experiencia de un inapropiable: cuando “un hombre, un animal o un ser inanimado alza su mirada ante la nuestra nos lleva, en primer lugar, lejos; su mirada sueña, nos arrastra a su sueño. El aura es el manifestarse de una lejanía, sin importar lo cercana que sea” (Benjamin, 2012c, p. 305). Benjamin narra la experiencia infantil usando tácitamente la idea de “aura” en sus elementos de lejanía inacercable, mirada y sueño. Recuerda cómo le gustaba mirar durante los paseos a través de rejas horizontales, aun cuando “debajo se abriera un pozo” hacia las profundidades de los tragaluces de los sótanos. Podía llevarlo a la visión de un canario, una lámpara o un habitante. Cuando había anhelado durante el día tal visión, a la noche siguiente llegaban en sueños las miradas de “gnomos de gorras puntiagudas” que lo aprisionaban. Ellos eran amigos del hombrecito jorobado, quien tenía una mirada muy particular. Benjamin narra en primera persona que la madre le decía:

“El torpe manda saludos” [...] decía cuando yo había roto algo o algo se había caído. Y ahora entiendo de lo que hablaba. Hablaba del hombrecito jorobado [*vom bucklichten Männlein*] que me había mirado. Aquel a quien mira este hombrecito, no presta atención. Ni a sí mismo ni tampoco al hombrecito. Queda desconcertado ante un montón de trozos [...] pasado un año, del jardín se hacía un jardincito, de mi cuarto un cuartito, y un banquito de mi banco. Se achicaban y era como si les creciera una joroba, que las hacía compenetrarse con el hombrecito. El hombrecito se me anticipaba en todas partes. Solícitamente se cruzaba en mi camino. Pero

más allá de eso no me hacía nada este gris funcionario, más que recaudar, de cualquier cosa que yo alcanzara, la media parte que le tocaba al olvido [*den Halbpast des Vergessens einzutreiben*] (Benjamin, 2016, p. 202; VII/1, p. 430).

Hannah Arendt asoció al enano jorobado con los sufrimientos padecidos por Benjamin a lo largo de su vida,<sup>22</sup> e incluso sugirió que el gris funcionario del olvido era una referencia a los burócratas nazis que lo persiguieron. Sin embargo, es posible otra lectura a partir de una exposición mesiánica del hombrecito. No se trata del olvido humano individual o social, ni tampoco del olvido selectivo de los burócratas. Por el contrario, “el olvido siempre concierne a lo mejor, pues concierne a la posibilidad de la redención [*Erlösung*]” (II/2, p. 434). Él incluso afecta a las cosas, miniaturizándolas, haciéndolas trizas e incluso encorvándolas. En un pasaje sumamente relevante, el enano jorobado cumple la tarea mesiánica de la recapitulación, a saber, puede ver la vida desde la muerte y el fin: “Pienso que toda la vida que dicen que pasa ante los ojos del moribundo se compone de las imágenes que el hombrecito tiene de todos nosotros. Pasan corriendo como esas hojas de los libritos de encuadernación prieta que fueron los precursores de nuestros

---

<sup>22</sup> “Cualquiera que sea el momento en que uno observe la vida de Benjamin, uno va a encontrar al pequeño jorobado. Mucho antes del Tercer Reich, ya estaba jugando sus trampas” (Arendt, 2007, p. 16). Hannah Arendt no lo explicita en su introducción de 1968 a *Illuminations*, pero fue Theodor W. Adorno quien indicó previamente, en la primera edición de 1950 de *Berliner Kindheit*, que el libro fue escrito bajo “la sombra del Reich de Hitler” (en Benjamin, 2010a, p. 111). Sin embargo, a diferencia de Arendt, Adorno caracteriza al hombrecito jorobado como un condenado y señala que su figura “recoge lo que se perdió para siempre” [*das Unwiederbringliche einsammelt*] (en Benjamin, 2010a, p. 111), y que la del narrador “se parece a Rumpelstizchen, que solo puede vivir mientras nadie sepa cómo se llama y es él mismo quien nos revela su nombre. El ambiente de los escenarios que empieza a tomar vida en la exposición [*Darstellung*] de Benjamin es mortífero. Sobre ellos cae la mirada del condenado, y como condenados los percibe” (en Benjamin, 2010a, p. 112). A su vez, no deja de lado que “el estallido de la desesperación descubre el país de las hadas” (en Benjamin, 2010a, p. 112), e incluso entre las miniaturas siniestras de su infancia, “Benjamin seguía siendo el custodio de la Filosofía, el príncipe de los enanos [*der Fürst der Zwerge*]” (en Benjamin, 2010a, p. 112), en clara referencia al enano jorobado.

cinematógrafos" (IV/1, p. 304).<sup>23</sup> El tiempo mesiánico, como tiempo del fin en cada instante presente, está constituido en parte decisiva por la recapitulación, que se patentiza en una tensión entre presente y pasado en la que todo el pasado está contenido en el presente, puesto como un resto apto para ser redimido. Agamben expone el vínculo entre recapitulación y muerte como experiencia:

[...] en la que en un instante ven desfilar delante a sus propios ojos en una vertiginosa abreviación su existencia entera. Como en este caso, también en la recapitulación mesiánica está en cuestión algo como una memoria— pero se trata de una memoria particular, que tiene que ver únicamente con la economía de la salvación (¿pero no se puede decir esto de toda memoria?). La memoria aparece como una propedéutica y una anticipación de la salvación (Agamben, 2000, p. 76).

Toda la infancia de Benjamin es recapitulada en la vertiginosa mirada del jorobado, responsable de los restos de la memoria, y especialmente de ellos en cuanto "representantes del Paraíso" (I/3, p. 1243).<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Este fragmento se encuentra en la primera edición póstuma de Theodor W. Adorno, en el cuarto volumen de los *GS* —realizado a partir de diversos manuscritos por el editor, Tillman Rexroth—, así como en el manuscrito *Felicitas-Exemplar* (2012a), pero ya no aparece en *Fassung letzter Hand*, versión encontrada por Giorgio Agamben y publicada en el séptimo volumen de los *GS*, así como individualmente. La eliminación de este fragmento tan decisivo por parte de Benjamin merecería un minucioso análisis.

<sup>24</sup> Gianni Carchia elabora, a partir de la teoría de los colores, una importante caracterización en torno a una metafísica de la infancia desde la imaginación, la visión y su carácter paradisiaco o post-histórico. "La *Phantasie* benjaminiana es, por excelencia, imaginación sin imágenes, matriz, surgente, tomada y aferrada en su pura potencialidad, más acá de su objetivación. La *Phantasie* se abre para nosotros, en su pureza, solo en una contemplación absolutamente inintencional del color, como aquella que se dona al niño antes de su sujeción a las formas y a los significados, es por lo tanto el contrario exacto de una libre y desplegada creatividad. 'Unschöpferisch', precisamente la define Benjamin (VI 109). Ella es 'reine Empfängnis', nacida del 'genio del olvido' (VI 116-117). Su fuerza no es aquella de la producción, sino más bien aquella de la ascesis. 'Sin imágenes', como recita una memorable *Kurze Schatte*, ella es 'el refugio de todas las imágenes' (VI, IV/1 370)" (Carchia, 2009, p. 158). En la imagen dialéctica, la sangrienta máquina

Así se hallaba a menudo el hombrecito. Sólo que yo nunca lo vi. Era él quien siempre me veía a mí. Me veía en mi escondite y ante la jaula de la nutria, en las mañanas de invierno y ante el teléfono en el pasillo de la cocina, sobre el Brauhausberg con las mariposas y sobre mi pista de hielo con la música de las bandas (Benjamin, 2016, p. 202; VII/1, p. 430).

Lo que anticipa el hombrecito es la salvación, el fin de los tiempos y, así, la plena presencia del reino, la justicia y la sociedad sin clases; por ello, no es posible ver su mirada, ya que esto implicaría poder vislumbrar de un modo total y absoluto la redención, aunque sí percibir su particular aura entre los fragmentos en los que relampaguea la existencia libre de toda alienación.<sup>25</sup> Sin embargo, en la madurez de Benjamin, él parece haber renunciado a su tarea mesiánica: “Hace tiempo que ha abdicado. Pero su voz, que es como el zumbido del capuchón de incandescencia del gas, me susurra estas palabras a través del umbral del siglo: ‘Querido niño, ay te lo pido, / reza también por el hombrecito’” [*Liebes Kindlein ach, ich bitt’*

---

dialéctica se ha detenido: allí emerge la constelación teológico-filosófica de la primera tesis.

<sup>25</sup> Miriam Bratu Hansen (2008), siguiendo a Giorgio Agamben en “Walter Benjamin y lo demoníaco” (Agamben, 2005, pp. 215-220), vinculó el aura y el fragmento de existencia kafkiano con la noción hebrea de *tzelem*. Scholem le dedicó un estudio ejemplar llamado *Zelem; la representación del cuerpo astral*. Agamben señala que en la idea de *tzelem* se encuentra el motivo pagano y neoplatónico del *idios daimon* de cada hombre junto a aquel, hebreo, de la imagen celeste, *demut* o *tzelem*, que se encuentra en Génesis 1, 27: “Dios creó al hombre en su *tzelem*, en el *tzelem* de Dios él lo creó”; para los cabalistas, se trata de la originaria imagen o forma angélica, y luego cuerpo astral, a partir de la cual el hombre es creado. Siguiendo a Scholem, es posible sugerir que se trata de la perspectiva redimida y liberada de un hombre, así como del carácter profético en el que se vislumbra un encuentro entre la forma originaria del ángel con su copia terrenal y, así, le narra su futuro. Este motivo está desarrollado en el artículo “Una explicación cabalística de la profecía como autoencuentro” (publicado en 1930) de Scholem, el cual Benjamin describió como una mina de oro en Noviembre de 1930. Es en este momento que Benjamin introduce el concepto de “aura” en su obra — por ejemplo, en una *Pequeña historia de la fotografía* (de 1931)—. La perspectiva del *tzelem* no es otra que aquella de los fragmentos de existencia, es decir, del aura, que la investigación kafkiana permite indagar a contrapelo de la creciente alienación.

/ *Bet fürs bucklig' Männlein mit!*] (VII/1, p. 430). El vínculo entre Benjamin y el hombrecito cambia radicalmente: en su madurez, el jorobadito deja de mirarlo, deja de prestarle aquella atención<sup>26</sup> recapituladora propia del vínculo mesiánico y, a la vez, Benjamin, puede dar con el nombre del jorobadito: “el torpe”. Benjamin, en su madurez, puede atender a la plegaria del hombrecito, tiene una responsabilidad con los olvidados, los monstruos y los animales: puede escuchar la plegaria, recordar el reino y al enano jorobado para llevar, eventualmente, al materialismo a su triunfo o dejar que la corriente teleológica y técnica los destruya. Benjamin indica una metafísica y un mesianismo de la infancia en los que la redención opera de modo absolutamente inintencional, tal como sucedía en el Jardín. En la infancia, liberada de la concepción burguesa que la reduce al heredero (III/1, p. 206),<sup>27</sup> la mirada del jorobado realiza la recapitulación y, a la vez, impide la atención: es índice de que los niños viven en la ligereza redimida de quien no carga con la negatividad

---

<sup>26</sup> Werner Hamacher, en “Plegarias del arco”, comentó el mismo pasaje en conjunción con la sección dedicada al hombrecito jorobado en el ensayo kafkiano del que nos ocupamos en la primera sección; también lo interpretó desde Paul Celan, la atención en René Descartes y Malebranche —citado por Benjamin— y sugirió su genealogía paulina. Hamacher explica que el llamado “presten atención” es un resto que precede al lenguaje comunicativo: la interpelación se dirige al que está en el porvenir y al que no es, que todavía no escucha y que, cuando lo haga, no podrá compensar no haberlo hecho. Se trata de un índice de la lengua pura, muda, que nadie escucha y que no se dirige a nadie ni viene de nadie. La mirada del monstruoso hombrecito jorobado, que impide la atención y que se ocupa de la media parte del olvido, lejos de ser un totalitarismo del olvido, es la dimensión del resto que impide la clausura totalitaria, abriendo la plegaria a los olvidados; interrupción heterológica, absolutamente posible e irrealizable. “Cuando se va a rezar, no es primero el hombrecito *por* el que se reza, sino que interrumpe la plegaria antes incluso de que haya empezado y su discurso no es un discurso completo, sino a medias [...] ;] la plegaria no puede ser la confiada entrega a la gracia todopoderosa, sino sólo la quebrada intercesión en el impotente quebramiento. Se reza para aquello que no puede rezar por sí mismo [...]. Desde el comienzo no puede sino estar librada a otro que no es *a ella misma* y exponerse en ese otro: suspender y fracasar. Sólo así puede articularse en la plegaria el deseo que aún es el deseo de salvar lo fracasado, y salvarlo *como* fracasado en su fracaso” (Hamacher, 2013, pp. 233-234).

<sup>27</sup> Un estudio detallado en torno a la experiencia infantil proletaria, en contraposición al acercamiento iluminista y burgués, se encuentra en el segundo capítulo de Belforte (2016).

de la muerte ni con el peso del juicio. La infancia es el lugar del aura en la medida en que “los niños no se avergüenzan, ya que no tienen reflexión, sino solo visión” (VI, p. 112). El hombrecito les exige a los adultos interrumpir su lógica calculadora y utilitarista a través de una plegaria que ponga la atención en cada criatura olvidada, ya que solo así se podrá redimir la distorsión y aligerar el peso en los hombros del jorobadito. Quizás solo los ayudantes que han perdido el lugar de rezo, es decir, que han destituido el vínculo entre la vida del reino y la institución, puedan atenderlo.

#### 4.3.

Un paso más: el jorobado no es solamente el arquetipo de la deformidad y el olvido, sino de la espectralidad, es decir, de la posibilidad clandestina e invisible de otro mundo, de un estado justo del mundo. En una nota complementaria a *Sobre el concepto de historia*, indica:

El materialista histórico, que investiga la estructura de la historia, utiliza a su modo una especie de análisis espectral [*eine Art von Spektralanalyse*]. Como los físicos constatan en el espectro solar [*Sonnenspektrum*] los rayos ultravioletas, del mismo modo, él constata una débil potencia mesiánica en la historia. Quien quiera saber en qué condición se encuentra la “humanidad redimida”, en qué condición se encuentra el ingreso a tal estado, y cuándo se puede contar [*rechnen*] con ella plantea preguntas para las que no hay respuesta. Del mismo modo puede, entonces, preguntar qué colores tienen destellos ultravioletas (I/3, p. 1232).

La tarea del materialista es la de constatar en la historia una débil potencia mesiánica. Quien la interroga buscando cazarla, dominarla, someterla a condiciones económicas y calculables, quedará sin respuesta, ya que el análisis espectral es un nihilismo que no indica nada, nada más que una débil potencia inapropiable que pasa de generación en generación en cada promesa de felicidad, deseo un trunco sufrimiento padecido que espera su redención. El análisis espectral se vincula con la historia más allá de la lógica aditiva basada en un tiempo homogéneo, vacío y lineal. En cambio, el análisis espectral, al igual que la Torá y la plegaria, se vinculan con un porvenir en el que en cada instante estaba presente “la pequeña puerta por la que podía entrar el



Mesías" (Benjamin, I/2, p. 704; 2009, p. 152). Tal como en el color no se encuentra al rayo ultravioleta, en la historia no se encuentra al Mesías, sino su puerta, su joroba y su espectro: el materialismo científico es un espectralismo teológico.

### **5. Recapitulación. La constelación teológica-filosófica: nihilismo, rememoración y distorsión**

Al inicio del artículo se sostuvo que en *Sobre el concepto de historia* restan los destellos de una aproximación nihilista y mesiánica a la teología, la historia, la justicia y la naturaleza con la potencia de interrumpir la creciente clausura del orden metafísico-jurídico. Por ello, interpretamos el primer fragmento en el que el triunfo del materialismo depende de un autómatas controlado por un enano jorobado asociado con la teología desde la perspectiva de la presencia inmediata, espectral y fragmentaria del reino mesiánico. El movimiento de las piezas de ajedrez por el enano en el autómatas no es el movimiento de la dialéctica que mecánicamente resuelve y fagocita la heterología y la negatividad en una unidad positiva e inmanente, sino, por el contrario, el impulso de una no acción que interrumpe todo automatismo dialéctico. Tal detención afirma la beatitud inmediata del reino y de la naturaleza en su eterna caducidad nihilista. A lo largo del artículo se expuso la intimidad entre la crítica materialista y la teología en cuanto figuras de la puerta de la justicia en la que el reino mesiánico está entre nosotros aquí y ahora, y que, a la vez, impide el anquilosamiento filosófico en lo meramente calculable e inmanente sosteniendo que la vida que todavía no es, la vida que viene, una vez liberada de la escritura, la ley y el lugar de rezo, será mejor, feliz, beata y ligera.

En la primera sección se expuso el vínculo entre la teología, el materialismo, la máquina, la mitología, la ley y la escritura. Se trató la orientación existencial del estudio, ejemplificado por el derecho estudiado, pero no practicado, por el abogado Bucéfalo, un esbozo del nihilismo como método de la política que viene. Se señaló la insuficiencia de la escritura, especialmente por su lazo con la ley, y el desafío que constituye para los estudiantes que buscan liberarse de la alienación y lograr, eventualmente, la liberación de la máquina-escritura, así como su contraste con el actor y los ayudantes ya redimidos, ya liberados del peso sobre sus espaldas. Se habló de las figuras desajustadas del estudiante, el enano jorobado y Bucéfalo, en las que la redención y el



reino se dan fragmentariamente como una nada real que excede al orden profano e histórico de las mediaciones de la máquina jurídico-dialéctica y permiten así el triunfo del materialismo. En la segunda sección, dedicada a la rememoración, que permite redimir el pasado, se hizo un acercamiento a la historia y a la naturaleza desde el carácter inapropiable e injuridificable de un estado justo del mundo, no casualmente caracterizado por Benjamin a través de la plegaria del *Pater Noster*, que llama a la venida del reino. En la tercera sección se trató en términos de mesianismo —a diferencia de Arendt— al enano jorobado, que a partir de los márgenes invisibles conserva “la media parte que toca al olvido”, es decir, cada instante tal como se ve desde aquella puerta espectral de la justicia que es el instante antes de la muerte, así como llama a la plegaria sin plegaria, a la atención liberada del lugar de rezo, por cada viviente, mortal, inmortal y espectro.

## Bibliografía

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Miño y Dávila Editores.
- Adorno, W. T. y Horkheimer, M. (2004). *Briefwechsel 1927-1969. Band II: 1938-1944*. C. Gödde y H. Lonitz (eds.). Suhrkamp.
- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_ (2001). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_ (2003). *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_ (2005). *Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Neri Pozza Editore.
- \_\_\_\_ (2019). *Il Regno e il Giardino*. Neri Pozza Editore.
- \_\_\_\_ (2020). *Potenza destituente e critica della realizzazione. Pólemos*, 1(1), 15-24.
- Arendt, H. (2007). *Walter Benjamin. 1892-1940*. En. H. Arendt, *Illuminations. Essays and Reflections*. (pp. 1-58). Schocken Books.
- Balcarce, G. (2014). *Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos. Es necesario despertar para hacer la revolución. Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, 70. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602014000100001>.
- Bratu Hansen, M. (2008). *Benjamin's Aura. Critical Inquiry*, 34(2), 336-375.
- Belforte, M. (2016). *Política de la embriaguez: infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras [de la Universidad de Buenos Aires].

- Benjamin, W. (1972). *Gesammelte Schriften. Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Band IV.1.* T. Rexroth (ed.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1974a). *Gesammelte Schriften. Abhandlungen. Band I.1.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1974b). *Gesammelte Schriften. Abhandlungen. Band I.2.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1974c). *Gesammelte Schriften. Abhandlungen. Band I.3.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1977a). *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II.1.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1977b). *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge. Band II.2.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1981). *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1982). *Gesammelte Schriften. Das Passagen-Werk. Band V.1.* R. Tiedemann (ed.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1986). *Gesammelte Schriften. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Band VI.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991a). *Gesammelte Schriften. Kritiken und Rezensionen. Band III.1.* H. Tiedemann-Bartels (ed.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991b). *Gesammelte Schriften. Nachträge. Band VII.1.* R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1995). *Gesammelte Briefe. Band I: 1910-1918.* Christoph Götde y Henri Lonitz. (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (2009). *Estética y política. Walter Benjamin.* T. A. Bartoletti y J. M. Fava (trads.). Las cuarenta.
- \_\_\_\_ (2010a). *Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand und Fragmente aus früheren Fassungen. Mit einem Nachwort von Theodor W. Adorno.* Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (2010b). *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe: Band 19. Über den Begriff der Geschichte.* Gérard Raulet (ed.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (2012a). *Das bucklichte Männlein [WBA 363/029]. [Felicitas-Exemplar. Berliner Kindheit].* En *Walter Benjamin Digital*. URL: [https://www.walter-benjamin.online/seite/edition/wba\\_363\\_029](https://www.walter-benjamin.online/seite/edition/wba_363_029).
- \_\_\_\_ (2012b). *Origen del Trauerspiel alemán.* C. Pivetta (trad.). Editorial Gorla.

- \_\_\_\_ (2012c). *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe. Band 16. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. B. Lindner (ed.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (2014). *Sobre Kafka: textos, discusiones, apuntes*. M. Dimópulos (trad.). Eterna Cadencia.
- \_\_\_\_ (2016). *Infancia en Berlín hacia 1900*. G. Marscio y A. Magnus (trads.). El cuenco de plata.
- Carchia, G. (2009). *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*. Quodlibet.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. A. Baberá y P. Peñalver Gómez (trads.). Tecnos.
- \_\_\_\_ (1998). *De la gramatología*. Ó. del Barco (trad.). Siglo XXI.
- Dimópulos, M. (2017). *Carrusel Benjamin*. Eterna Cadencia.
- Di Pego, A. (2018). ¿El retorno del narrador? La lectura benjaminiana de Kafka. *Agora*, 37(1), 205-233.
- Hamacher, W. (2013). *Lingua amissa*. L. S. Carugati (trad.). Miño y Dávila Editores.
- Jacobson, E. (2003). *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Columbia University Press.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. H. Pons (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ludueña Romandini, F. (2020). *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad. La comunidad de los espectros IV*. Miño Dávila.
- Pangritz, A. (2000). Theologie. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Benjamins Begriffe*. (pp. 774-884). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (2014). Teología. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 1173-1248). M. Belforte y M. Vedda (eds. en castellano). F. Carranza (trad.). Las cuarenta.
- Rosenzweig, F. (1988). *Der Stern der Erlösung*. Suhrkamp.
- Ruvituso, M. (2020). Hamacher y Agamben: hacia una filosofía de la plegaria, Chuy. *Revista de Estudios Literarios y Latinoamericanos*, 9, 315-337.
- Scholem, G. (1974). Zionism: Dialectics of Continuity and Rebellion. En E. Ben Ezer (ed.), *Unease in Zion*. (pp. 263-294). Jerusalem Academic Press.
- \_\_\_\_ (1990). *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband: 1917-1923*, K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink, F. Niewöhner y K. E. Grözinger. Jüdischer Verlag.
- \_\_\_\_ (1995). *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband: 1913-1917*. K. Gründer y F. Niewöhner. Jüdischer Verlag.

- Schöttker, D. (2000). Erinnerung. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Benjamins Begriffe*. (pp. 260-298). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (2014). Recuerdo. En E. Wizisla y Michael Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 955-1012.). M. Belforte y M. Vedda (eds. en castellano). M. Castel (trad.). Las cuarenta.
- Taubes, J. (2017). Le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin. Seminario del semestre invernale 1984/85. En J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*. (pp. 75-104). E. Stimilli (trad.). Quodlibet.



<http://doi.org/10.21555/top.v660.2417>

## Fashion, Novelty, and Utopia: On Walter Benjamin's Dialectical Conception of Fashion

### Moda, novedad y utopía. Sobre la concepción dialéctica de la moda en Walter Benjamin

Paloma Martínez Matías  
Universidad Complutense de Madrid  
España  
[palomamartinezm@filos.ucm.es](mailto:palomamartinezm@filos.ucm.es)  
<https://orcid.org/0000-0003-2123-4087>

Recibido: 27 - 03 - 2021.  
Aceptado: 12 - 06 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

The purpose of this essay is to study Walter Benjamin's reflections on the phenomenon of fashion in the *Arcades Project* in order to clarify the dialectical nature that he observes in it. To this end, I first examine the important role of fashion, thanks to its valorisation of novelty, in capitalism's tendency towards the commodification of all things and in the development of the commodity cult. In connection with these aspects, I analyse how this social phenomenon contributes to the emergence of the view of history distinctive of capitalist society, linked to an ideal of progress that masks its social statism. Finally, an interpretation is offered of the political significance that Benjamin attaches to fashion both in terms of its relation to the task of the materialist historian and the utopian side that this phenomenon would include.

*Keywords:* *Passagenarbeit*; commodity; fetishism; phantasmagoria; history; politics; revolution.

### Resumen

En este ensayo se estudian las reflexiones de Walter Benjamin sobre el fenómeno de la moda en el *Trabajo de los pasajes* con el propósito de clarificar la naturaleza dialéctica que advierte en él. Para ello, se examina el papel crucial que la moda, a través de su valorización de la novedad, juega en la tendencia del régimen de producción capitalista a la mercantilización de todas las cosas y en el desarrollo del culto a la mercancía. En conexión con estos aspectos, se analiza la contribución de este fenómeno social al surgimiento de la visión de la historia característica de la sociedad capitalista, ligada a un ideal de progreso que encubre su inmovilismo social. Por último, se ofrece una interpretación de la significación política que Benjamin asigna a la moda tanto por su relación con la tarea del historiador materialista como por la dimensión utópica que contendría este fenómeno.

*Palabras clave:* *Passagenarbeit*; mercancía; fetichismo; fantasmagoría; historia; política; revolución.

## 1. Introducción: el fenómeno de la moda en la obra de Benjamin

En la tesis XIV de su escrito póstumo *Sobre el concepto de historia*, Walter Benjamin ilustra la idea de la constelación por la que el presente del historiador materialista entra en conexión con una época o suceso del pasado con una singular referencia al fenómeno de la moda. Tras la crítica de las tesis precedentes a la esterilidad de la socialdemocracia por su adhesión dogmática al paradigma del progreso, a su juicio indisociable de una visión de la historia que dispone sus acontecimientos sobre la línea de un tiempo vacío y homogéneo, Benjamin alega contra esa visión que la historia debe construirse a partir de lo que cabría traducir como un “tiempo repleto de ahora [*Jetztzeit*]” (GS I, p. 701). Con esta fórmula alude a una comprensión del tiempo que, frente a la sucesión de puntos temporales carentes de todo contenido que delimitan los relojes, lo define en función de los eventos cualitativamente diversos que se reúnen en el devenir de la historia y de tal manera que —como en los días de conmemoración marcados en el calendario— lo pretérito se muestra susceptible de trasladarse al presente de quien lo examina para interpelarlo activamente y cobrar en él una renovada actualidad. Si esa ha sido la experiencia del tiempo histórico durante la Revolución francesa, cuyos líderes la habrían entendido como una Roma rediviva, con ello —escribe Benjamin— la Revolución “citaba a la antigua Roma del mismo modo que la moda cita un traje de tiempos pasados” (GS I, p. 701). O, por decirlo en otros términos, hacía retornar a la vida ese “pasado cargado de ahora” que para la Revolución representó la antigua Roma de la misma forma en que la moda reinstala y vivifica en el presente la indumentaria olvidada de épocas pretéritas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Es cierto que, según ha planteado Andrew Benjamin (2003, pp. 44-45), esta citación supone una repetición que rechaza el contexto original del acontecimiento reiterado y que, en consecuencia, implica una descontextualización que posibilita el vínculo que se establece entre presente y pasado. Sin embargo, el concepto de “repetición” no refleja el significado preciso que Benjamin asigna al término “citar”, utilizado como sinónimo de “vivificar” o “traer de vuelta a la vida”, tal y como evidencia la siguiente anotación del legajo J de la *Obra de los pasajes*: “El interés del materialista histórico por lo que ha sido es siempre, en parte, un ardiente interés por lo que ha fluido, ha acabado y está fundamentalmente muerto. Asegurarse de ello, en general y por completo, es condición



Benjamin justifica la analogía que traza entre la aprehensión del tiempo como “tiempo repleto de ahora” que el historiador materialista reconoce en ese período revolucionario y la que tendría lugar en el fenómeno de la moda señalando que esta “tiene olfato para lo actual allí donde quiera que este se mueva en la espesura de lo ya acaecido” (GS I, p. 701). Por eso, añade, la moda “es el salto de tigre hacia el pasado”: una incursión en lo pretérito que, trascendiendo la serie de acontecimientos causalmente encadenados que vertebra la imagen tradicional de la historia, sobrevuela décadas o siglos para rescatar de una época pasada aquello que se presta a adquirir una nueva validez en el marco de las necesidades y deseos del presente. De acuerdo con esta idea, la moda presenta un carácter hasta cierto punto ejemplar para la aspiración del historiador materialista de proyectar un principio constructivo sobre la historia que, distanciándose de la vacua uniformidad del tiempo que acompaña a la noción de “progreso”, se cimenta sobre el “tiempo cargado de ahora”. Pero en la moda no deja de resultar problemático el que, como Benjamin admite a continuación, el puente que tiende hacia lo ya sido se establezca en “un terreno en el que manda la clase dominante” (GS I, p. 701), es decir, en el terreno de la producción e intercambio de mercancías que nutre el capital de las clases poseedoras de los medios para producirlas. Sin embargo, esta vinculación entre la moda y el poder de las clases dominantes no impide que la tesis XIV concluya con la afirmación de que el salto de tigre hacia al pasado que en ella se opera equivale al salto dialéctico con el que Benjamin identifica la concepción marxiana de la revolución cuando dicho salto ocurre “bajo el cielo abierto de la historia” (GS I, p. 701).<sup>2</sup> Pues ese cielo es aquel

---

imprescindible para la citación (vivificación) [*Zietierung (Belebung)*] de partes del ese fenómeno” (GS V, p. 459).

<sup>2</sup> Como ha señalado Löwy (2003, p. 140), esta invocación a Marx se contradice con la posición mantenida por este en *El dieciocho brumario de Luis Bona- parte* — texto profusamente citado en los materiales del *Libro de los pasajes* — en lo que atañe a la relación de la revolución con el pasado. Pues Marx no solo critica en él las ilusiones romanas de los jacobinos, sino que también sentencia que las revoluciones proletarias, a diferencia de las burguesas, solo pueden extraer su poesía del futuro y no del pasado. Sin embargo, frente a esta interpretación, Mate (2006, p. 232) apela a la carta que Marx escribiera a Arnold Ruge en Kreuzenach en 1843 — igualmente citada en el *Libro de los pasajes* — para poner de relieve que la visión de Benjamin de la necesaria orientación del historiador materialista hacia el pasado no dejaría de apoyarse en la perspectiva marxiana: con respecto a

bajo el cual se abriría la oportunidad de detener el cúmulo de ruinas que contempla horrorizado el ángel de la historia y hacia cuyo sol se vuelven las generaciones vencidas en la lucha de clases, a la espera de que la acción revolucionaria por fin les haga justicia (cfr. GS I, p. 694). Así, en *Sobre el concepto de historia*, la moda se revela como un fenómeno de doble faz que, al tiempo que sirve a las clases opresoras y a la lógica del capital, también brinda un modelo acerca de cómo el historiador materialista ha de dirigir su mirada hacia el pasado para propiciar la transformación de su presente.

La relativa sensación de extrañeza que pueda ocasionar esta mención a la moda en el contexto de este escueto y críptico texto se desvanece a la vista de los resúmenes y materiales que integran lo que Benjamin tendía a llamar el “trabajo de los pasajes” (*Passagenarbeit*). En él, la cuestión de la moda no solo es tematizada en los resúmenes de 1935 y 1939, sino que a ella se dedica por entero el legajo B y reaparece en otros legajos al hilo de las anotaciones que Benjamin inserta entre los numerosos fragmentos de citas que los componen. Su interés por este fenómeno se remonta a los inicios de ese proyecto que nunca llegó a culminar. Ya en marzo de 1928, poco después de su comienzo, Benjamin comenta por carta a Hofmannsthal que en esos momentos se ocupa “de los escasos intentos que se han emprendido hasta ahora para exponer y fundamentar filosóficamente la moda”, indicando que en ella se determina una cierta escala temporal del devenir histórico que juzga “a la vez natural y completamente irracional” (GS V, pp. 1084-1085). Por otra parte, en una anotación del legajo Q, Benjamin localiza en la moda una de las “palabras clave” (GS V, p. 656) del *Passagenarbeit* o, como comunica a Adorno en 1938, uno de sus “motivos decisivos” (GS V, p. 1168) junto al de lo nuevo y lo siempre idéntico o el eterno retorno. La presencia de la cuestión de la moda en *Sobre el concepto de historia* sería entonces índice de una dilatada reflexión sobre esta que solo de un modo parcial, dado su carácter inconcluso, se perfila en los materiales de aquel trabajo.

En ese proyecto inacabado, guiado por el objetivo de investigar aquellos fenómenos del París decimonónico que Benjamin percibe como precursores de la conformación de la sociedad del siglo XX (GS V, p. 1034), la cuestión de la moda se analiza en su pertenencia al acervo de

---

la divisa que debe presidir la tarea que se propone, Marx afirma en ella que “no es cuestión de trazar una gran línea divisoria entre pasado y futuro, sino que se trata de la *realización* de los pensamientos del pasado” (MEW 1, p. 346).

manifestaciones culturales distintivas de la sociedad capitalista en la especificidad que la caracteriza en ese lugar y período histórico. Para llevar a cabo este análisis, Benjamin adopta la perspectiva marxiana que engarza tales manifestaciones con las condiciones o hechos económicos que les subyacen. Pero cuestiona la interpretación tópica que detecta un nexo meramente causal entre el comúnmente denominado plano de la superestructura y el de la base económica para aducir que entre ambas esferas se da una relación expresiva: además de verse causada o condicionada por los hechos económicos, la superestructura constituye simultáneamente la expresión de estos (GS V, p. 495). En virtud de esta relación expresiva, Benjamin sostiene que el que los hechos económicos lleguen a exhibirse ante quien los observa como un “fenómeno originario” (GS V, p. 577) depende de que se logre evidenciar cómo su propio despliegue hace brotar las formas culturales que surgen de ellos, condensadas en el París del siglo XIX en lo que designa como la vida de los pasajes (cfr. GS V, p. 574): en estos “templos del capital mercantil” (GS V, p. 86), que tuvieron su época de máximo apogeo en la primera fase del capitalismo industrial, no solo se visibiliza la aplicación de estrategias artísticas o dispositivos publicitarios destinados a dotar a las mercancías de un poder de atracción sobre los individuos e incrementar su intercambio, sino también los nuevos diseños arquitectónicos, los sistemas de iluminación y las innovaciones técnicas que conllevaron como aspectos que harían igualmente patentes los cambios que acaecían en el ámbito económico-productivo.

Benjamin aborda a su vez esta relación expresiva entre los procesos económicos y las manifestaciones culturales desde la premisa marxiana de la naturaleza ideológica de la superestructura, que invariablemente refleja de un modo falso y deformado las condiciones económicas (cfr. GS V, p. 495). Se ha de recordar en este punto que, en el enfoque de Marx, la ideología estriba en el entramado de ideas y representaciones mentales que, sobre la base de la forma mercancía y su fetichismo, impera en la sociedad moderna o capitalista y que revierte en una comprensión de sí misma que oculta tanto las reglas de funcionamiento del capitalismo como las relaciones de dominio que rigen en él. Tomando como suelo esta noción de “ideología”, Benjamin expande su sentido al nombrar esa misma autocomprensión o imagen de sí —a la que esta sociedad suele referirse como su “cultura” (GS V, p. 599)— con el concepto de “fantasmagoría”: en el universo de fantasmagorías en el que habita la sociedad capitalista (cfr. GS V, pp. 60-61) se amalgaman las ideas que

manejan sus individuos y moldean sus conciencias, las construcciones materiales de toda índole creadas en ella —que engloban desde sus obras de arte y producciones fotográficas hasta el trazado urbanístico de sus ciudades, configurando una especie de ideología físicamente encarnada— y las experiencias forjadas en su seno, de suerte que estos tres momentos, en su recíproca interacción, vendrían a articular la imagen en la que tal sociedad se mira e interpreta a sí misma.<sup>3</sup>

El ingrediente de mistificación que para Marx envuelve la ideología como proyección ideal e idealizada de las condiciones productivas de la sociedad moderna se incluye en la noción de “fantasmagoría” por medio de la descripción de Benjamin de la autocomprensión que penetra dicha sociedad en términos de una “imagen onírica” (*Traumbild*) (GS V, p. 55): Benjamin argumenta que, así como ciertos procesos corporales del durmiente —por ejemplo, un estómago demasiado lleno— encuentran “su expresión en el contenido del sueño” (GS V, p. 495) sin que quien duerme tenga noción del lazo que une ese concreto contenido con tales procesos, en las manifestaciones culturales de la sociedad moderna se expresan sus “sueños”, es decir, una visión de sí alienada de la realidad productiva en la que se mueve y que carece asimismo de conciencia en lo que respecta al encubrimiento que esta visión ejerce sobre la legalidad económica que gobierna la existencia de sus individuos. Pero esta convergencia del universo de las fantasmagorías con el espacio de lo onírico obedece también a que, en la óptica de Benjamin, los elementos que estructuran el orden de lo fantasmagórico se entretajan con los sueños del colectivo de la sociedad capitalista en el sentido figurado de las expectativas que alberga, de las fantasías que inventa sobre su propio futuro o de los deseos que acaricia para sí mismo —y de ahí que Benjamin encuadre sus “imágenes desiderativas” (*Wunschbilder*) (GS V, p. 46) en esta comprensión falseadora— en el horizonte de su porvenir.

Esto explica que la disolución de esa autoimagen enajenada de la sociedad moderna se asocie en el *Passagenarbeit* a la tarea de incitar en ella un “despertar” del sueño y la inconsciencia en los que se halla sumida que habrá de pasar por la interpretación materialista de tal

---

<sup>3</sup> Para una exposición pormenorizada de esta interpretación del concepto de “fantasmagoría”, así como de su filiación con la noción de “ideología” que se deriva tanto de los escritos tempranos de Marx como de *El capital*, cfr. Martínez Matías (2021).

autoimagen.<sup>4</sup> Benjamin parte de la hipótesis de que, gracias a este proceder hermenéutico, las imágenes oníricas o desiderativas de la sociedad del siglo XIX, en la que la reciente implantación del nuevo régimen capitalista semejaba augurar una mejora en las condiciones de vida de todos sus miembros, podrían contribuir al despertar de la sociedad de su tiempo de las fantasmagorías que, en continuidad con las de esa época, la privaban de toda lucidez sobre sí misma al mantenerla en el estado de adormecimiento por el que había sucumbido a las seducciones del fascismo. Por este motivo, la investigación de Benjamin se encaminará a dilucidar el conjunto de fenómenos del París decimonónico en los que se plasmaría esa visión desfigurada de sí que poblaba las conciencias de sus ciudadanos, impregnada en su desfiguración por las promesas de cambio que latían en los progresos técnicos inherentes a la producción capitalista. Entre tales fenómenos, la moda ocupa un lugar destacado por haberse convertido la ciudad de París en este período en referente mundial de la moda femenina. Pero la reflexión de Benjamin sobre ella buscará principalmente poner de relieve aspectos clave de la sociedad del siglo XIX que, a la vez que se prolongan hasta su propio presente por su esencial ensamblaje con el capitalismo, habrían alcanzado en él, con la evolución histórica de este régimen productivo, un mayor grado de consolidación y, por ende, de enmascaramiento ante sus contemporáneos.

A tenor de lo expuesto, este ensayo se propone realizar un examen exegético de las consideraciones de Benjamin sobre la moda en el marco del *Trabajo de los pasajes*. En ella se distinguirán tres facetas temáticas que arrojan luz sobre dimensiones de este fenómeno de diferente calado tanto en la sociedad decimonónica como en su actualidad histórica. De entrada, se estudiará el papel de la moda en el proceso de “entronización de la mercancía” (GS V, p. 51) y en el impacto de su fetichismo en el consumo por su concesión a las mercancías de una magnitud agregada de valor que reside en su novedad. Posteriormente, se indagará sobre la influencia de la moda en la percepción del devenir histórico de la

---

<sup>4</sup> Esta visión del despertar en su conexión con la labor del historiador materialista parecería haber sido tomada de la ya mencionada carta de Marx a Arnold Ruge de 1843, de la que Benjamin, en el *Trabajo de los pasajes*, cita el siguiente fragmento a modo de encabezamiento del legajo N: “La reforma de la conciencia *únicamente* consiste en despertar al mundo... del sueño sobre sí mismo” (GS V, p. 570; MEW 1, p. 346).

sociedad moderna a partir del entrelazamiento que se acusa en la *Obra de los pasajes* entre la cualidad de lo nuevo y la reiteración de lo “siempre igual”. Por último, se explorará la peculiar relación de la moda con el pasado, así como la forma en que en ella se materializa el componente utópico que, a través de sus imágenes desiderativas, contienen para Benjamin las fantasmagorías que afloran en la sociedad moderna. En función de estos aspectos, Benjamin asigna a la moda una significación política por la que no solo avista en este fenómeno posibilidades revolucionarias, sino que, tal y como sucede en la tesis XIV de *Sobre el concepto de historia*, lo muestra provisto de una singular ambivalencia que afecta especialmente al quehacer del historiador materialista: a pesar de que la moda se dará a ver como el perfecto aliado del capitalismo e instancia determinante en el nacimiento de las fantasmagorías que suscita, la actualización del pasado que practica ofrecerá al historiador materialista un paradigma de aproximación a lo ya sido que este habrá de hacer valer para superar las fantasmagorías de su presente histórico y despertar al colectivo de la sociedad capitalista del sueño narcotizado que lo embarga.<sup>5</sup>

## 2. Moda y capitalismo: los derechos del cadáver

Algunas de las citas que Benjamin recoge en el legajo B del *Passagenarbeit* se detienen en las causas y motivaciones que justificarían el nuevo sentido que la moda cobra en el mundo moderno, así como su creciente repercusión y resonancia social, para apuntar a dos factores intrínsecamente unidos a la emergencia y afianzamiento del sistema de producción capitalista. Un texto de finales del siglo XIX emplaza el origen del ascendente calado de la moda en la voluntad de las clases pudientes de diferenciarse de las clases bajas o medias a través de nuevas formas

---

<sup>5</sup> No sería, por tanto, según ha sostenido Wollen, una “inconsistencia” en la actitud de Benjamin hacia la moda el que su abordaje de este fenómeno oscile entre su contemplación, por un lado, “como una manifestación de la cultura de la mercancía —o, más concretamente, del fetichismo de la mercancía—” y, por otro, “como la manifestación de un deseo utópico largamente reprimido” (2003, p. 131). Pues, como habrá de verse en el transcurso de este trabajo, tal abordaje de Benjamin no entraña oscilación alguna, sino una visión dialéctica de este fenómeno atenta a su carácter contradictorio, por lo demás análogo al que detecta en la mercancía como objeto de uso y a la vez fetiche, o en la prostituta, simultáneamente vendedora y mercancía (cfr. GS V, p. 55)

de vestimenta o peinado que acreditaran su elevada posición económica. Sin embargo, ante cada cambio en la indumentaria de las clases altas, las clases medias no tardarían en imitarlas y en adoptar atuendos similares, impulsando a las clases pudientes a reclamar nuevos estilos, cortes o tejidos que forzaron los procesos de renovación continua característicos de la moda y su cada vez mayor fugacidad desde el momento en que su difusión social se vio facilitada por el perfeccionamiento de los medios de comunicación (cfr. GS V, pp. 124-125). A esta cuestión de clase, efecto de un orden social que ya no discierne por alcurmia o abolengo sino en razón del poderío económico, se suma la perenne necesidad del régimen capitalista de intensificar la producción e intercambio de mercancías a fin de garantizar el incremento de la ganancia de capital.

A comienzos del siglo XX, Eduard Fuchs observa que, al espolear la venta de mercancías, las frecuentes variaciones en la moda conducen al aumento de la tasa de beneficios que requiere el capitalista para ampliar gradualmente su producción y resistir la competencia de otros capitalistas (cfr. GS V, p. 128). En esta misma línea, Benjamin cita un fragmento del texto de Georg Simmel, “La filosofía de la moda”,<sup>6</sup> que niega la intervención del azar en el auge comercial de ciertas mercancías y apela a la producción deliberada de artículos cuya novedad, enfatizada por los pertinentes aparatos publicitarios, incentiva su compra masiva (cfr. GS V, p. 127). Otro fragmento de este mismo texto incide en la espiral de aceleración de la producción a la que aboca esta estrategia: para fomentar la compra de los nuevos artículos producidos, las rápidas mutaciones de la moda imponen un abaratamiento de los precios que acaba por incrementar la demanda social de renovación de las mercancías y por hacer de tal renovación un imperativo de la producción misma (cfr. GS V, pp. 127-128), por lo demás sujeta a la exigencia de compensar la caída de los precios con la fabricación y venta de una masa mayor de mercancías.

En coherencia con esta visión materialista de la moda, su tratamiento en los resúmenes de 1935 y 1939 del *Trabajo de los pasajes* se centra en primera instancia en que este fenómeno actúa al modo de un dispositivo

---

<sup>6</sup> El ensayo “La filosofía de la moda” se publica en 1905 en el número 11 de la revista *Moderne Zeitfragen*, editada en Berlín por Hans Landberg. Sin embargo, Benjamin cita una edición posterior de este texto que aparece bajo el título “La moda” en el volumen recopilatorio *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, publicado por Simmel en 1911.



que apunala y acentúa la tendencia a la mercantilización de todas las cosas que entraña el régimen de producción capitalista. A propósito de las exposiciones universales celebradas en diversas capitales europeas en el siglo XIX, que retrata como “lugares de peregrinación hacia el fetiche llamado mercancía” en los que se construye “el universo de las mercancías” (GS V, pp. 50-51), Benjamin trae a colación el arte de Grandville: en una suerte de lógica inversa a la de la reunión y concentración de mercancías a las que se consagran los recintos de las exposiciones universales, sus dibujos fantásticos “trasladan al universo el carácter mercantil” (GS V, p. 51), infundiendo dicho carácter a la propia naturaleza y al cosmos supraterrrenal con la intención de caricaturizar la transformación de toda entidad en producto y objeto de intercambio que acontece en la sociedad capitalista.

Según Benjamin, la moda interviene en tal transformación porque “prescribe el ritual con el que el fetiche quiere ser adorado” (GS V, p. 51). Siguiendo los postulados de Marx, el atractivo que ostentan las mercancías se fundamenta en el proyecto de los pasajes sobre su carácter fetichista, consistente en aquella apariencia que, ubicando la fuente de su valor en las cualidades o propiedades inmanentes a su materialidad física, oculta que este proviene del tiempo de trabajo abstracto objetivado en ellas. Pero con esta sentencia Benjamin alude a que, sobre el sustrato del fetichismo de las mercancías, los dictados de la moda, en los que prima la exaltación y valorización de la novedad, poseerían la virtualidad de conferirles un mayor o menor poder de atracción: así, al revestirlas con el halo de “lo nuevo”, la moda otorga a las mercancías una cualidad añadida, independiente de su valor de uso, que acrecienta su valor y su capacidad de seducción sobre sus potenciales consumidores (cfr. GS V, p. 71). Que Benjamin advierta en este proceder el dictamen de un rito para la adoración de las mercancías responde a que la moda pone en valor ciertas mercancías solo durante un tiempo limitado para, posteriormente, reemplazarlas por otras distintas a las que recubre del valor de la novedad frente a las precedentes, condenando a estas a su desvalorización. De esta forma, la moda decreta los ritmos del culto a la mercancía por medio de una dinámica en la que el enaltecimiento de un círculo particular de mercancías termina con su desecho y suplantación por otro círculo diferente. Pero puesto que el funcionamiento de esa dinámica precisa de la permanente variación de las mercancías en las que se imprime el aura de lo nuevo, así como de la continua creación de la novedad frente a lo ya existente, conocido y adquirido, por su causa la



moda expande sin descanso la esfera de lo mercantilizable, empujándola a adueñarse de cada vez más áreas de lo real.

Este planteamiento da razón de que Benjamin ligue su reflexión sobre la moda con la obra de Grandville: aun cuando la aspiración de la moda a determinar qué mercancías han de devenir objeto de deseo parece limitarse a los objetos de uso cotidiano, las caricaturas de Grandville harían notar la falta de límites de tal aspiración y su propensión a abarcar la globalidad de lo existente —lo cual es apreciable, por ejemplo, en las modas que conciernen a los destinos turísticos— como resultado de su dinámica de cíclica renovación y de la ampliación de los procesos de mercantilización que esta involucra. Las fantasías de Grandville descubren con ello la verdadera naturaleza de la moda, que Benjamin cifra en un conflicto con lo orgánico por el que el arte de la moda, conectando el cuerpo vivo con el mundo inorgánico, “percibe en el viviente los derechos del cadáver” (GS V, p. 51). Esta referencia al cadáver que lo hace confluir con lo inorgánico acoge a la par que trasciende el significado trivial según el cual la moda que gira en torno a la indumentaria, en su afán por encontrar nuevos tejidos y motivos de adorno, recurre a todo tipo de elementos de origen mineral. Pues las apariciones del término “inorgánico” en el *Passagenarbeit* indican que Benjamin remite con él al ámbito de las mercancías como objetos cuya fabricación industrial —como en el caso de una mesa de madera— elimina todo resto de vida de los materiales naturales que se emplean en ella. En la identificación de la mercancía como producto con el cadáver que se deduce de esta interpretación, refrendada en una anotación del proyecto de los pasajes (cfr. GS V, p. 111), resuena la asimilación marxiana tanto del valor objetivado en la mercancía como del capital que rinde su intercambio con el “trabajo muerto” (*tote Arbeit, verstorbene Arbeit*):<sup>7</sup> con esta expresión, Marx designa el trabajo ya

---

<sup>7</sup> Aun cuando las primeras aproximaciones de Benjamin al marxismo se remontan a los años del inicio de la Primera Guerra Mundial (cfr. Scholem, 2007, pp. 42 y ss.), sus lecturas de los textos de Marx o de intérpretes relevantes de su obra no comienzan sino hasta mediados de los años veinte, en parte motivadas por su relación con la dramaturga rusa Asja Lacis. En esta época, su conocimiento de *El capital* parece reducirse a la lectura del capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía (cfr. Scholem, 2007, p. 199), obra de la que emprende un estudio más sistemático a mediados de los años treinta. Sin embargo, en una carta redactada en noviembre de 1930, Benjamin (cfr. 1995, p. 15) comunica a Adorno

acaecido, cristalizado en sus productos y reducido a la pura abstracción del tiempo de su duración que se destila del “trabajo vivo” (*lebendige Arbeit*), esto es, del trabajo concreto y dotado de cualidades específicas que el trabajador invierte en la elaboración de tales productos (cfr. MEW 23, pp. 209 y 329). Marx entiende que el trabajo muerto que se traduce en capital se enfrenta indefectiblemente al trabajo vivo por nutrirse de su explotación de la misma manera en que los vampiros se alimentan de la sangre de los vivos (cfr. MEW 23, p. 247). Bajo este enfoque y desde el punto de vista del valor, el coágulo de trabajo muerto que es la mercancía se revela para Benjamin como un cadáver que no sólo circula entre los vivos, sino que también exprime las fuerzas vitales de su gran mayoría y los subyuga en su conjunto a las leyes de su producción e intercambio.

Esta relación de conflicto o confrontación entre lo inorgánico — la mercancía— y lo orgánico —los seres humanos— se haría incluso más extrema en las mercancías que se dedican al vestido y al adorno, condicionadas con mayor intensidad por los dictados de la moda: inducido por esta, el producto cadavérico reivindica en el atuendo sus “derechos” sobre el viviente porque únicamente su cuerpo vivo le brinda el enclave de su uso y lucimiento. Si en este sector sobresaliente de la moda la mercancía se adhiere a la piel y obliga al cuerpo del viviente a plegarse a las formas siempre mudables que se siguen de su periódico recambio, Benjamin cita un texto de finales del siglo XIX que defiende la existencia de una “tiranía de la moda”, en función de la cual conseguir el reconocimiento social deseado comporta —al menos para ciertas clases— obedecer al mandato de amoldarse a lo encumbrado transitoriamente por ella (cfr. GS V, p. 125).<sup>8</sup> Pero esta tiranía recae

---

que ha leído el libro de Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, en cuyo apéndice, “El punto de vista de la concepción materialista de la historia”, se hace referencia a esta distinción marxiana entre el “trabajo vivo” y el “trabajo muerto” (1972, p. 142). Por tanto, su lectura de este texto de Korsch avalaría esta interpretación de la noción de “cadáver” como equivalente a la mercancía que Benjamin engarza con el fenómeno de la moda.

<sup>8</sup> En este mismo sentido, Georges Simmel estima en su texto sobre la moda que este fenómeno vendría a cubrir necesidades de signo opuesto, ya que no solo serviría para satisfacer “la necesidad de distinción, la tendencia a la diferenciación, la variedad y el destacarse” (1911, p. 32) frente a otros, sino también de instrumento de aceptación social por medio del uso de atuendos de moda. Sobre este análisis de la moda en Simmel, cfr. Frisby (2013, pp. 95 y ss.).

con todo su peso sobre el cuerpo femenino: con la moda se inaugura, anota Benjamin, “el lugar del intercambio dialéctico entre la mujer y la mercancía” (GS V, p. 111), ya que a la indumentaria que la revista habrá de quedar en parte supeditada la belleza que quepa atribuirle, y la mujer deberá aprender a utilizarla para fines de estimulación erótica que la conviertan en objeto de deseo y placer ante la mirada masculina (cfr. GS V, pp. 123 y 128). De acuerdo con ello, en lo que atañe a los objetos de la moda femenina, Benjamin agrega al carácter fetichista que corresponde a toda mercancía un segundo fetichismo de índole sexual que, conforme a lo teorizado por Freud, “sucumbe al *sex-appeal* de lo inorgánico” (GS V, p. 51) y que constituye el “nervio vital” de la moda.

Dado que la excitación sexual que proporciona este fetichismo adicional procede del solapamiento imaginario entre el cuerpo de la mujer y las mercancías-cadáver que representan sus prendas de vestir, en él se quiebran las fronteras que usualmente se dibujan entre lo orgánico y lo inorgánico (cfr. GS V, p. 118). Pero, frente a la explicación freudiana, Benjamin sitúa la raíz primigenia de la atracción por lo inorgánico propia de este fetichismo sexual en el fenómeno mismo de la moda: no otra cosa que su esencial promoción del culto a la mercancía, en principio generalizable a cualquiera de sus tipos y especialidades, pone el deseo masculino “al servicio de lo inorgánico” (GS V, p. 51). O, lo que es lo mismo, al servicio de la mercancía-cadáver que deriva en capital como pilar del régimen de producción capitalista y que, además del trabajo vivo, vampiriza igualmente el deseo al tornarlo en fuente de ganancia. Sobre esta base, en una críptica nota del legajo B que se inspira en unos versos de Rilke,<sup>9</sup> Benjamin personifica a la muerte en la dependienta del figurado comercio en el que ocurriría el intercambio dialéctico entre la mercancía y la mujer para, a continuación, definir la moda como la “parodia del cadáver multiforme, provocación de la muerte mediante la mujer” (GS V, p. 111). Esta definición sugiere que la moda vendría a caricaturizar en el cuerpo de la mujer la figura del cadáver: al suplantar el atractivo del cuerpo femenino por el de las mercancías-cadáver que lo recubren y ocultan, la mujer se exhibe en

---

<sup>9</sup> Se trata de los siguientes versos, pertenecientes a la “Quinta elegía” de las *Elegías de Duino*: “Plazas, oh plaza en París, infinito escenario / donde la modista, *Madame Lamort*, / anuda y tuerce los inquietos caminos / de la tierra, cintas sin fin, e inventa, / con ellos, nuevos lazos, volantes, flores, escarapelas, frutas artificiales” (GS V, p. 111).

sociedad con una especie de apariencia cadavérica siempre cambiante según las múltiples y variopintas formas enaltecidas por la moda. Que la muerte, en el fenómeno de la moda, provoque por medio de la mujer significará entonces que no es ya su naturaleza orgánica la que seduce e incita el interés sexual del varón, sino la colección de cadáveres que porta sobre su piel: a través de su vestimenta, la dimensión de muerte que encierra cada mercancía prevalecería en el placer y la fascinación que causa la visión de la mujer sobre la vida que anida en ella.

Benjamin señala otras imbricaciones entre el fenómeno de la moda y la muerte que hacen patente una concepción dialéctica del vínculo que traza entre ambas. Si a la luz de lo que se acaba de exponer cabe decir que la muerte se inscribe en el núcleo mismo de la moda por la primacía que en ella se concede a lo inorgánico, en esa misma anotación del legajo B, y atendiendo a sus vertiginosas mutaciones, Benjamin apunta que la moda “pellizca a la muerte y ya es de nuevo otra para cuando la muerte intenta golpearla” (GS V, p. 111). En aparente contradicción con lo comentado, la moda no se perfila aquí como una provocación *de* la muerte —esto es, de la mercancía-cadáver que engalana a la mujer y que provoca o excita al varón—, sino como un fenómeno que implica una provocación *a* la muerte por su pretensión de burlarse de ella en la doble acepción de “mofarse de” y de burlarla o esquivarla (cfr. GS V, p. 115). En esta faceta de la moda se aglutinan varios sentidos. Por un lado, así como la moda trata de superar la creación natural del nacimiento por medio de la creación de la novedad, también la anima una tentativa de superar la muerte que se concreta tanto en su habilidad para despertar la atracción por lo muerto e inorgánico (cfr. GS V, p. 130) como en el hecho de que, al acudir en sus creaciones a estilos o materiales de épocas pretéritas a los que infunde una nueva vida, “trae al presente lo fenecido” (GS V, p. 1229). A esto se añade el que la moda desafía reiteradamente a la muerte porque su despliegue temporal supone una persistente sucesión de muertes y renacimientos con la que este fenómeno elude toda extinción definitiva: por su estricta dependencia de la novedad, toda moda particular está destinada a perecer, depreciando con su declive a las mercancías que ha entronizado; pero esa decadencia y consunción serán en todo caso consecuencia del surgimiento de una nueva moda y de su correlativo enaltecimiento de otras mercancías a las que barniza con el

brillo de lo nuevo.<sup>10</sup> Por tanto, el propio proceso de liquidación intrínseco al fenómeno de la moda, requerido por el precepto de valorización de “lo nuevo” que gobierna su dinámica interna, garantiza su pervivencia en el tiempo y su permanente evasión de la muerte, que Benjamin entronca con su caracterización de la modernidad como una época cuya alienación respecto de sí misma incluye la vertiente existencial de no querer saber nada de la muerte ni de final definitivo alguno (cfr. GS V, p. 115).<sup>11</sup>

No obstante, el proyecto de los pasajes incide en que la superación de la muerte en la moda se salda con la victoria de la primera en determinados terrenos. Subrayando el contraste con la idea de que la moda provoca a la muerte para terminar sustrayéndose a ella, Benjamin escribe: “La muerte, en cambio, a la orilla de un nuevo Leteo que extiende su corriente de asfalto por los pasajes, erige el esqueleto de las prostitutas en trofeo” (GS V, p. 111). A esta indicación de que la muerte vence en la prostituta —el trofeo que conquista— subyace el lazo que, a partir de su lectura de la obra de Baudelaire, Benjamin tiende entre ambas en razón de la mercantilización a la que la prostituta somete su cuerpo. Como declara en la *Obra de los pasajes*, el éxito del capitalismo en su inclinación a la mercantilización de toda realidad se evidencia en el momento en que la naturaleza cobra un carácter mercantil. Pero la naturaleza mercantilizada tendría ya su encarnación en la figura de la prostituta, que hace valer su propia persona como mercancía poniéndola a disposición de quienes paguen por su uso (cfr. GS V, pp. 435-436). Esto no quiere decir que Benjamin detecte una diferencia sustancial entre la prostituta y los trabajadores o literatos que acuden al mercado “a encontrar comprador” (GS V, p. 54) de sus fuerzas vitales o

---

<sup>10</sup> Para explicar esta idea, ya resaltada por Simmel, en la monografía que dedica al tema de la moda en la obra de Benjamin, Ekardt comenta que “la relación entre, por un lado, la moda como fenómeno general, y, por otro, la moda en sus realizaciones particulares, roza lo paradójico. Pues mientras que estas realizaciones particulares están marcadas por su carácter efímero y transitorio, el fenómeno estructural parece omnipresente y constante”, de manera que en la moda se haría patente “el que el cambio es lo que en sí mismo no cambia” (2020, p. 29).

<sup>11</sup> Para el estudio de esta caracterización de la modernidad en su singular relación con la muerte, cuyo abordaje excede los límites de este trabajo, cfr. Belforte (2016, pp. 205 y ss.).

de sus creaciones artísticas. Más bien, sus reflexiones denotan que en la prostituta trasluce con mayor nitidez la mercantilización de lo humano que el régimen de producción capitalista, dilatando la transfiguración en mercancía de la totalidad de las cosas, ejerce sobre aquellos individuos que carecen de medios productivos y se ven forzados a vender su tiempo de vida para procurarse el sustento material que necesitan. Desde esta perspectiva, la equiparación de la mercancía con el cadáver que se propone en el *Trabajo de los pasajes* llevará a Benjamin a afirmar que la prostituta es “vida que significa muerte” (GS V, p. 424): cuerpo vivo que ella misma objetiva y cosifica, que convierte en principio de valor al vender, no su fuerza de trabajo, pero sí —o en eso se resume la ficción que envuelve su actividad— su capacidad de goce y su carne (cfr. GS V, p. 439), explotadas tanto por ella como vendedora como por el cliente y canjeadas por dinero como plasmación del capital que para Marx equivale al trabajo muerto.<sup>12</sup> Por eso, en la visión de Benjamin, lo ofrecido por la prostituta en su cuerpo vivo no es más que una mercancía-cadáver, o un esqueleto desprovisto del alma y el deseo que habita el cuerpo de los vivientes.

Si en la prostitución se escenifica el triunfo de la muerte sobre lo humano a través de su mercantilización y de la reificación que esta conlleva, mostrando la soberanía que la mercancía alcanza sobre los individuos de la sociedad capitalista, la glorificación de lo nuevo típica de la moda encubrirá tenazmente ese triunfo. Pues, como se examinará en el siguiente apartado, tal glorificación habrá de penetrar la comprensión de la historia de esta sociedad por medio de un ideal de progreso que no solo oculta sus mecanismos de explotación y dominio, sino que también aparta a sus individuos de su eventual desarticulación.

### 3. Novedad y apariencia histórica

En una de las anotaciones del legajo B, Benjamin se refiere a la existencia de una fantasmagoría de la moda que estriba en su invención

---

<sup>12</sup> Reflexionando sobre la figura de la prostituta en el marco de la sociedad capitalista, Buck-Morss (1986, pp. 120 y ss.) considera que en ella se evidencia además el vuelco de los deseos eróticos y de la naturaleza instintiva del ser humano sobre el mundo de las mercancías y el valor de cambio que les es inherente, ya que el mero hecho de que la prostituta ponga su sexualidad a la venta, tornándola en valor de cambio, la convertiría ante sus semejantes en objeto de atracción.

de una “humanidad artificial” (GS V, p. 131). Esta resulta de la proyección de una imagen corporal del ser humano acorde con los dictámenes que la moda, a través de sus trajes y adornos, impone tanto a la figura masculina como a la femenina y tendría su reflejo en las proporciones ficticiamente estilizadas de los maniqués que lucen sus diseños. Pero el principal enmascaramiento que asigna a este fenómeno reside en la creación y apología de la novedad sobre la que la moda gravita. Tanto en el resumen de 1935 como en el de 1939, Benjamin menciona el poema de Baudelaire, “El viaje”, en cuya estrofa final la muerte se describe como un último viaje cuya meta es “Lo nuevo”, para poner de relieve que esta cualidad sería el origen de “aquella ilusión de la cual la moda es la infatigable proveedora” (GS V, p. 71) o su “agente incansable” (GS V, p. 53).

Ya la propia novedad que la moda transforma en valor posee en sí misma una naturaleza ilusoria, proveniente de que en ella impera antes la mera apariencia de novedad que el nacimiento de lo genuinamente nuevo. Así, la exigencia de recambio periódico que la determina conduce a que la presunta novedad de las mercancías que diseña y ensalza como nuevas frente a las que habrían estado en boga en un período anterior se restrinja a la introducción de variaciones en ellas que, conforme aumenta la frecuencia de recambio de la moda, menos diferencias presentan con respecto a las características de las mercancías de años o décadas previas. Ante esta cuestión, no puede obviarse que Benjamin destaca cómo las creaciones de la moda se apoyan en las innovaciones técnicas fomentadas por el capitalismo (cfr. GS V, pp. 232 y 1211), que al traer consigo la producción de nuevos materiales permitieron la elaboración de diseños y formas diversas con respecto a las de tiempos precedentes. Pero su insistencia en que la moda se nutre de lo pretérito enfatiza igualmente la condición siempre en cierto grado engañosa de lo entronizado en ella como “lo nuevo” de aquellas mercancías cuya compra espolea en sustitución de las que protagonizaron una fase anterior de la moda.

Con este continuo reemplazo de mercancías, la moda del siglo XIX participa en la aceleración del ritmo de vida ocasionado por la implantación del modo de producción capitalista. Si con las nuevas velocidades posibilitadas por sus avances técnicos aparece en los individuos de esta época la percepción de que la vida es como un rápido y agitado torrente que los arrastra, tal percepción se vuelca en un afán de experimentar siempre renovadas sensaciones, en parte saciado por



los permanentes renacimientos de la moda (cfr. GS V, pp. 113-114).<sup>13</sup> En este punto Benjamin se adhiere a la tesis de Paul Valéry según la cual en la búsqueda de lo nuevo se divisa una superstición del mundo moderno (cfr. GS V, p. 123): no habiendo nada más precedido y fugaz que la sensación de lo nuevo, todo esfuerzo gastado en generarla se guía por un objetivo quimérico, ya que, apenas lograda, la sensación de novedad está sentenciada a desvanecerse. A esta misma superstición habrían sucumbido los productos del arte que, recién lanzados a la arena del mercado, anclan su valor artístico a la novedad de sus técnicas y formas estéticas, quedando también sujetos al arbitrio de la moda. A juicio de Benjamin, el valor hipotéticamente absoluto, incalculable e incomparable que Baudelaire dispensa a lo nuevo aspira a contrapesar la degradación que sufren las cosas desde el momento en que, trocadas en mercancía, reciben un precio que las iguala en cantidades de dinero. Pero si esta valoración de la novedad en el arte constituye su última trinchera frente a su inminente mercantilización, Baudelaire no habría sido consciente de que esa táctica de resistencia coincidía “con la línea de ataque más adelantada de la mercancía” (GS V, pp. 71-72), sustentada sobre la dinámica de la moda.

Sin embargo, la ilusión cuyo origen Benjamin localiza en lo nuevo y que se vería sin cesar alimentada por la moda sobrepasa la concreción de este fenómeno para trasladarse al ámbito de la autocomprensión de la sociedad moderna. Según el resumen de 1935, el halo de esplendor que la moda confiere a lo nuevo da lugar al “brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo” (GS V, p. 55). Estas imágenes, adscritas en otra versión de este texto al “sujeto onírico de la historia” y, en otra modificación ulterior, calificadas de “oníricas” (cfr. GS V, pp. 1233 y 1246), convergen con las fantasmagorías o imágenes misticadoras que la sociedad del siglo XIX genera sobre sí misma y a través de las cuales se interpreta tanto en su presente como en sus

---

<sup>13</sup> En el marco de una sugerente aunque también discutible lectura según la cual la teoría de la moda de Benjamin aspira a trascender la actitud fundamental de la melancolía característica tanto de la época del Barroco como de su ensayo *El origen del Trauerspiel alemán*, Apel (2000, p. 89) ha señalado que los continuos cambios de la moda, así como los procesos de aceleración a los que estos contribuyen, suponen una suerte de compensación del tedio que se destila de la mera apariencia de novedad, tedio en cuyo trasfondo habitaría la melancolía del sujeto moderno.



expectativas de futuro. El que tales imágenes estén dotadas del brillo de lo nuevo se explica de entrada porque, bajo el influjo de las innovaciones técnicas del sistema productivo, el colectivo social de esta época habría concebido su propio tiempo como un *novum* sin precedentes en la historia, concepción, para Benjamin, ilusoria por su recurrencia en toda generación que se compara con las que la anteceden (cfr. GS V, p. 667). Pero el proyecto de los pasajes pretende ante todo abordar la cuestión de que la sociedad decimonónica habría caído presa de la ilusión de que la constante irrupción de la novedad, así como los cambios que esta acarrea, entrañan un progreso que dirigiría automáticamente al colectivo social hacia el cumplimiento de las promesas de abundancia y prosperidad que el capitalismo auspiciaba para todos sus individuos. O, por decirlo en otras palabras, la ilusión de que el surgimiento de lo nuevo empujará a la humanidad hacia un estado siempre mejor que el precedente y capaz de satisfacer en mayor grado sus demandas y deseos.

Ahora bien, del mismo modo que en lo anunciado por la moda como nuevo se acusa una naturaleza aparente que encubre la repetición parcial de creaciones y diseños pretéritos, Benjamin sostiene que las fantasías de progreso que se entretajan en las imágenes oníricas de la sociedad del siglo XIX, alentadas por la persistente exaltación de la novedad que es consustancial al fenómeno de la moda, comportan una ocultación análoga: la de la reproducción y permanencia, en el nuevo orden social que instauro el capitalismo, de las relaciones de dominación de las clases pudientes sobre las desposeídas ya reinantes en toda época anterior de la historia. Una ocultación que tendría por efecto la perpetuación de tales relaciones de dominio y la obliteración de la experiencia de la necesidad de emprender un proceso de transformación estructural de ese orden social.

En este sentido, la apariencia de novedad que la moda imprime en las mercancías, unida a los avances técnicos del capitalismo, jugará un papel clave en la emergencia de una apariencia de más amplio alcance y calado que Benjamin designa como la “apariencia histórica” (GS V, pp. 435 y 1251): esta se corresponde con aquella imagen por la que la sociedad del siglo XIX se ve a sí misma avanzando como una locomotora por los raíles de la historia en dirección a un futuro inevitablemente colmado de mayores bondades que las conocidas en su presente o en el pasado. Pero en la medida en que esta apariencia enmascara una situación de completa ausencia de cambio en lo relativo a la perenne división de la sociedad entre la clase de los opresores y la de los oprimidos, el *Trabajo de*

*los pasajes* no dejará de resaltar la indisoluble alianza que en el contexto del capitalismo se da entre lo nuevo y lo siempre igual. Pensada al modo de una unidad antinómica que Benjamin condensa en la fórmula de “lo siempre de nuevo igual” o “lo siempre otra vez igual” (*das immer wieder Gleiche*), esta alianza se hallaría ya en el estrato primordial que en la sociedad capitalista representa la forma mercancía para desde él, y en virtud de su fetichismo, proyectarse sobre la visión de la historia forjada en el siglo XIX: si la novedad que la moda atribuye a las mercancías se contradice al tiempo que se amalgama con la reiteración de lo siempre idéntico que implica su producción en masa (cfr. GS V, p. 417), la exaltación propia de esta época del carácter radicalmente nuevo de los eventos que en ella se van sucediendo descansa sobre el trasfondo de repetición inalterada de la injusticia que —al igual que en épocas pasadas— se contiene en su ordenamiento social y que se materializa en la explotación del proletariado a manos de la burguesía.<sup>14</sup>

En lo que respecta a esta función enmascaradora de la moda en la sociedad decimonónica, que propicia una imagen de su devenir histórico que encubre su falta de cambios en el plano social y coarta su posible acaecimiento, Benjamin recoge un texto de Bertolt Brecht que, a su entender, delata que la moda opera como “el disfraz de unos deseos muy concretos de la clase dirigente”, que se reducen al deseo de “que todo siga igual” (GS V, p. 121). A este mismo problema alude un breve apunte de los materiales del *Trabajo de los pasajes* que reza: “La moda pone siempre su hoja de parra en el lugar en el que se encuentra la desnudez revolucionaria de la sociedad” (GS V, p. 1215). Con él se señala que, dada la apariencia histórica que origina, la moda se acredita como un mecanismo de inhibición de la abertura de todo horizonte revolucionario al inducir la falsa creencia de que el curso de los acontecimientos de la sociedad capitalista, gracias a las novedades desplegadas por su

---

<sup>14</sup> Desde una perspectiva hermenéutica afín a la aquí planteada, Osborne ha indicado que, en el contexto de la sociedad moderna, y a partir del fetichismo de la mercancía, se genera una nueva lógica temporal en la que la moda, al proyectarse como una forma de conciencia histórica, “crea el ‘tiempo vacío homogéneo’ del historicismo, en el que los sucesos históricos aparecen, de un modo indistinto, como ‘artículos producidos en serie’: cada uno de ellos aparece como nuevo y, sin embargo, en términos del carácter del tiempo que ocupa y, por tanto, de su relación con el presente, aparece como ‘lo siempre otra vez igual’” (1994, p. 83).

régimen productivo, desembocará mecánicamente en una elevación de las condiciones de vida de las clases más desfavorecidas. A propósito de las diferencias entre las clases dominantes y las oprimidas, en el legajo J se asevera que “los movimientos de la clase dominante, una vez llegada al poder, presentan en sí mismos la naturaleza de la moda” (GS V, p. 460). Benjamin conecta esta tesis con la de la mayor volubilidad de la ideología de los dominadores en comparación con las ideas de las clases desposeídas. Pues así como la inmutabilidad nuclear de estas últimas daría noticia de la persistencia en el tiempo de su estado de opresión, la ideología de la clase dominante se ve obligada a modificarse ante cada coyuntura económicamente conflictiva, si bien en aras de una única e inmovible meta: hacer aparecer esa coyuntura como una perturbación transitoria y perfectamente corregible en una articulación social estructuralmente justa o que habrá de llegar a serlo en un porvenir cercano. De forma similar al fenómeno de la moda, que subsiste como tal a través de sus continuas variaciones, la volubilidad de la ideología de la clase dominante estaría al servicio de la preservación de su posición de dominio y de la obstaculización de toda acción que tratara de provocar algún cambio en el *statu quo* vigente.

En relación con esta temática, Benjamin repara en que, a la vez que las caricaturas de Grandville ponen de manifiesto el sometimiento de toda entidad natural a la lógica mercantil, en ellas se “hace proceder la historia, que ha adquirido los rasgos de la moda, del eterno ciclo de la naturaleza” (GS V, p. 267). De esta manera, las diferencias entre la esfera de la acción humana y la de la naturaleza se difuminan en sus dibujos al contemplarlas bajo el punto de vista de su transcurrir temporal. Según la lectura de Benjamin, con esta representación que entremezcla lo histórico y lo natural, Grandville sacaría a la luz la dinámica cíclica, pareja a la de los ciclos naturales y marcada por la repetición de lo ya sido, que subyace a la exaltación de la novedad practicada por la moda. Esta interpretación justifica que el *Passagenarbeit* cite un texto en el que la moda se identifica con el “eterno retorno de lo mismo” (GS V, p. 120): en ese retorno, la mismidad que regresa radica tanto en aquello que la moda recupera del pasado como en el hecho de que todos y cada uno de sus renacimientos giren en torno al siempre idéntico motivo de “lo nuevo”. Pero Benjamin agrega que la aplicación a la historia de los caracteres de la moda que se perfila en la obra de Grandville da a ver la crucial participación de este fenómeno en la conformación de una comprensión del devenir histórico que, pese a su enaltecimiento de la novedad como índice de progreso,

en realidad involucra una naturalización y secularización de lo histórico (cfr. GS V, p. 267) que resulta en el inmovilismo de la estructura de clases de la sociedad del siglo XIX.<sup>15</sup>

En consonancia con estas observaciones, Benjamin dedica la conclusión del resumen de 1939 al libro de Blanqui, *La eternidad por los astros*, en el que aprecia una anticipación de la noción nietzscheana del eterno retorno de lo mismo por su bosquejo de una cosmogonía en la que la novedad se ensambla con la repetición eterna de las penas del infierno. De ella se derivaría una imagen del progreso “que se revela como la fantasmagoría de la historia misma” (GS V, p. 76), es decir, como una concepción mistificadora de la historia que, bajo la bandera del progreso, oculta el estatismo social y la pervivencia de las desigualdades económicas en el modo de producción capitalista. No obstante, se ha subrayar en este punto que la condición fantasmagórica o engañosa de esta comprensión de la historia no solo emana de su glorificación de la novedad y el progreso que hipotéticamente procura, sino también de la reiteración sin fin y el inmovilismo que estos tienden a encubrir: en el resumen de 1935, Benjamin plantea que el “brillo de lo nuevo” ensalzado por la moda y que impregna las imágenes en las que la sociedad moderna se retrata a sí misma “se refleja, como un espejo en otro, en el brillo de lo siempre otra vez igual”, de tal forma que del recíproco reflejarse de estas dos apariencias surgiría “la fantasmagoría de la ‘historia cultural’ en la que la burguesía degusta su falsa conciencia” (GS V, p. 55; cfr. GS V, p. 1223).

Ciertamente, el énfasis del proyecto de los pasajes recae en el contexto de esta problemática sobre el valor que la sociedad moderna otorga a la novedad, en la que anida la “quintaesencia” (GS V, p. 55) de la falsa conciencia que la moda contribuye a crear. Pero el que Benjamin afirme que “lo siempre otra vez igual” concurre a la par en

---

<sup>15</sup> En *El origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin argumenta que esta naturalización de la historia se habría producido ya en el siglo XVII, en el que la vivencia de un mundo desacralizado, así como sus consecuencias teológicas, imponen una visión de la historia como declive y decadencia que tiende a representarse alegóricamente a través de una imagen de la naturaleza que subraya su permanente degradación. Un estudio más detallado de la vinculación de este texto temprano de Benjamin con el *Libro de los pasajes* a propósito de la comprensión de la historia que reflejan las caricaturas de Grandville puede encontrarse en Bretas (2013, pp. 155 y ss.).

la constitución de esa falsa conciencia en la que se regocija la burguesía evidencia que la repetición indefinida de las relaciones de dominio tras el cambio y la irrupción de lo nuevo configura una dimensión de la sociedad moderna que su constante apología de la novedad no consigue encubrir: su intuición huidiza conviviría contradictoriamente en las clases desfavorecidas con sus esperanzas de progreso y futuro bienestar, mientras que las clases pudientes se afianzan sobre ella para apaciguar sus temores ante las posibles amenazas a su posición de poder (cfr. GS V, p. 61). Benjamin no llega a aclarar en qué consiste la apariencia que asocia a “lo siempre otra vez igual” y que, en unidad con el brillo de lo nuevo, produce la fantasmagoría de la “historia cultural” como visión deformante de las manifestaciones culturales de la sociedad moderna consagrada a reforzar el dominio de la burguesía que las habría gestado. Pero los materiales de la *Obra de los pasajes* (cfr. GS V, pp. 429-430 y 676) permiten aventurar que el espejismo que Benjamin engarza con “lo siempre otra vez igual” provendría de su trasvase y proyección en una apariencia, tan falaz como paralizadora, que actúa en favor de los intereses de la burguesía, a saber: la apariencia de que la estructura de clases de la sociedad moderna, además de beneficiosa para el colectivo social por sus innovaciones técnicas y sus logros en materia cultural, sería históricamente inalterable. Lo cual se traduce en la doble apariencia de la imposibilidad de modificar el rumbo de una historia marcada por la continuidad de la opresión y, consecuentemente, de la esterilidad de toda tentativa de cambiarlo.

Como se ha analizado, Benjamin sitúa en la moda uno de los elementos fundamentales que engendran esa autocomprensión engañosa de la sociedad capitalista que obstruye su eventual transformación al sumirla en un estado de enajenación o ensoñación con respecto a su realidad y su devenir histórico. Sin embargo, en el siguiente y último apartado se estudiará cómo su enfoque dialéctico advierte en este fenómeno y en su dinámica interna una instancia que, a partir de una interpretación de la historia distinta a la que rige en la sociedad moderna, cabría utilizar para que sus individuos trasciendan esa conciencia onírica y se encaminen hacia su despertar.

#### **4. La actualización de lo ya sido**

En función de la unidad antinómica establecida entre la apariencia de novedad y la de lo siempre igual, en el *Trabajo de los pasajes* se defiende la existencia de una relación de complementariedad entre la fe

en el progreso y la noción del eterno retorno de lo mismo. Tal relación se cimienta sobre su común pertenencia a lo que Benjamin denomina el “pensamiento mítico” (*mythische Denkweise*) (GS V, p. 178) en referencia a los conceptos e imágenes con los que la sociedad moderna se concibe a sí misma. Por eso, la superación de esta conciencia mítica precisará de una visión del tiempo histórico que Benjamin califica de dialéctica y cuya construcción exige del previo desmontaje de lo que valora como la ideología del progreso (cfr. GS V, p. 495).<sup>16</sup> Como se tematizará más tarde en *Sobre el concepto de historia*, esta visión se integra en un materialismo histórico que, distanciándose del pensamiento burgués dominante en la sociedad capitalista, rechaza el concepto de “progreso” para reemplazarlo por el de “actualización” (GS V, p. 574). Con este término, Benjamin apela en el proyecto de los pasajes a que la mirada del historiador hacia el pasado debe guiarse por el objetivo de actualizar o traer de vuelta al presente aquello que en ese pasado, por su especial afinidad con dicho presente, se presta a iluminarlo críticamente, habilitándolo para avistar lo que la conciencia mítica que lo aliena le impide percibir.

Si esta es la premisa que preside la investigación realizada por Benjamin en este trabajo sobre el París del siglo XIX, parte de su interés por esta etapa inicial del capitalismo obedece a que en sus fantasmagorías detecta un elemento utópico que no solo se expresa en la totalidad de sus manifestaciones culturales, sino que poseería una fuerza crítica susceptible de ser aprovechada por el historiador materialista para la tarea que se propone con respecto a su presente histórico. Conforme al resumen de 1935, el ingrediente desiderativo que encierran las imágenes en las que la sociedad decimonónica quiere verse reflejada, relativo a sus sueños y deseos sobre su propio porvenir, determina el que, a través de estas imágenes, el colectivo busque “tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción” (GS V, p. 46). Desde la perspectiva de este componente desiderativo, lo peculiar de las imágenes de esta sociedad reside en

---

<sup>16</sup> La crítica de Benjamin al concepto de “progreso” que figura en el proyecto de los pasajes puede rastrearse ya en el texto *Einbahnstrasse*, publicado en 1932, si bien no adquirirá su formulación más clara y contundente hasta su escrito póstumo *Sobre el concepto de historia*. Para un examen de las diferentes facetas que entraña esta crítica y su relevancia en la obra de Benjamin, cfr. Agesta (2011).

que en ellas se fusionan —sin que sus individuos tengan conciencia de ello— la representación de las novedades que supuso la implantación del capitalismo con la de elementos pretéritos. Pero no de elementos del pasado más reciente o inmediato, del que la sociedad del siglo XIX más bien reniega y al que tilda de anticuado, sino de un tiempo pasado más distante en cuyo recuerdo se infiltra el de un hipotético pasado inmemorial o protohistoria (*Urgeschichte*) que Benjamin liga a la sociedad sin clases (cfr. GS V, p. 47).<sup>17</sup> De ese entrelazamiento inconsciente entre lo nuevo y lo antiguo, así como de la penetración en él, igualmente ajena a la conciencia, de la fantasía de un sistema social liberado de los imperativos del régimen de producción capitalista, brotaría esa vertiente utópica que para Benjamin envuelven las fantasmagorías de la sociedad decimonónica y que cobra voz en la descripción fantástica de un mundo nuevo llevada a cabo en obras como la de Charles Fourier (cfr. GS V, pp. 47 y 784).

Estas consideraciones guardan una evidente conexión con el fenómeno de la moda tanto por la relación que esta mantiene con el pasado como porque, a partir de tal relación, Benjamin la incluye entre los fenómenos de la sociedad parisina del siglo XIX en los que la utopía ha dejado su impronta (cfr. GS V, p. 47). Como sucede en las imágenes oníricas de la sociedad moderna, la creación de la novedad en la moda comporta un necesario alejamiento de lo realzado como nuevo por modas inmediatamente anteriores y, por tanto, del pasado más reciente. De acuerdo con este rasgo de la moda, Benjamin incide en que “el espectáculo de cómo, en cada caso, la última novedad se forma en medio de lo pasado constituye el espectáculo propiamente dialéctico de la moda” (GS V, p. 112), ya que toda novedad se define como tal

---

<sup>17</sup> También al defender esta idea Benjamin parece inspirarse en la carta de Marx a Arnold Ruge de 1843. En el transcurso del legajo N, Benjamin cita otro fragmento de esta en el que Marx, hablando de la necesidad de emprender una reforma de la conciencia que parta del análisis de lo que llama “conciencia mística”, afirma: “Se verá entonces que el mundo sueña desde hace mucho con algo de lo que sólo tiene que cobrar conciencia para poseerlo en realidad” (GS V, p. 583; MEW 1, p. 346). Obviamente, el soñar al que Marx remite en este párrafo de la carta no coincide con el estado de enajenación del que, unas líneas antes, considera que la conciencia debe despertar. Por el contrario, Marx se refiere a un soñar figurado, ligado a los deseos de la humanidad de habitar en una sociedad libre de miseria y opresión, cuyo sentido confluiría con la dimensión utópica que Benjamin asigna a las imágenes desiderativas de la sociedad capitalista.



en contraste y ruptura con un escenario al que la emergencia de lo nuevo lanza hacia la esfera de lo ya acaecido y “pasado de moda”. Pero, también como en las imágenes desiderativas, la invención de lo nuevo se nutre en la moda de creaciones, diseños y estilos de épocas más antiguas a los que se incorporan modificaciones con las que lo antiguo obtiene su apariencia de novedad. Tras el poder de la moda para decretar, a través de las novedades que encumbra, qué contenidos separan lo actual de lo anticuado, se escondería su deuda con un pasado más remoto al que siempre ha de recurrir.

El acicate esencial de la moda será por ello emplazado por Benjamin en lo olvidado, es decir, en lo que se inscribe en un pasado ya ausente del recuerdo (cfr. GS V, pp. 496-497). Bajo esta óptica, la moda se torna en una especie de ejercicio de rememoración que vendría a compensar los efectos del olvido en un colectivo cuyo ritmo acelerado de vida, sin duda espoleado por la dinámica de la moda, impone una creciente amnesia a sus individuos (cfr. GS V, p. 131). Si a esta fusión entre lo nuevo y lo antiguo específica de la moda se debe su participación en la formación de las imágenes oníricas o desiderativas de la sociedad del siglo XIX, así como el que en ella se haga patente la dimensión utópica que se imbrica en esas imágenes, el *Trabajo de los pasajes* tampoco llegará a concretar de qué manera la utopía se plasma en este fenómeno. Sin embargo, en la nota en la que remite al espectáculo dialéctico de la moda, Benjamin imputa a la sociedad decimonónica una falta de fantasía —no dilucidada en su origen— cuya consecuencia cifra en que “toda la energía onírica de una sociedad se refugió con redoblado ímpetu en el impenetrable y silencioso reino nebuloso de la moda, donde el entendimiento no podía seguirla” (GS V, p. 113). Tal consecuencia estaría parcialmente vinculada a la lentitud del arte para adaptarse a la vertiginosa introducción de nuevos procedimientos técnicos, que habría promovido la concentración de los impulsos creativos en el terreno de la moda por su mayor aptitud —bien por sus fines puramente comerciales, bien por su carencia del grado de reflexión y discursividad que suele acompañar a la producción artística— para hacer uso de estas innovaciones (cfr. GS V, p. 232). Pero esta apreciación de Benjamin sugiere que, al brindar el espectáculo de la formación de lo nuevo en medio de lo ya habido, la moda suscita en el imaginario colectivo la fantasía del futuro nacimiento de un mundo nuevo, erigido gracias al progreso técnico, del que se habrá evaporado todo rastro de la pobreza y las desigualdades sociales que habrían caracterizado la vida de la humanidad en épocas anteriores de la historia.



Una fantasía que, como Benjamin indica, no tardaría en tambalearse con las primeras crisis económicas desencadenadas por el desarrollo de las fuerzas productivas (cfr. GS V, p. 59), que anunciaban tras el ideal de progreso la perpetuación de la indigencia de la mayoría de los individuos de la sociedad moderna —“lo siempre otra vez igual” — que el régimen de producción capitalista había de superar.

Por este conjunto de aspectos del fenómeno de la moda Benjamin le asigna, en determinados momentos de los materiales de la *Obra de los pasajes*, una significación política. Comentando una cita de un texto del siglo XX que tacha de rancios los cortinajes del siglo XIX, Benjamin argumenta que la atracción que en su época se experimenta por estos objetos del pasado denota la presencia en ellos de materiales de vital importancia para los hombres de su tiempo en virtud del conocimiento que proporcionan sobre su presente histórico. Y, a continuación, puntualiza que la importancia de tales materiales pretéritos procede de su naturaleza política, hecho que probarían “tanto la fijación de los surrealistas en esos objetos como la explotación [*Ausbeutung*] que la moda actual hace de ellos” (GS V, p. 572). En lo que respecta al surrealismo, Benjamin había expuesto en su ensayo de 1929 acerca de este movimiento que sus integrantes focalizan su atención sobre estos objetos ya anticuados por juzgar que en ellos transparece la miseria generada por el capitalismo no solo en el plano social, sino también en el orden de las cosas por obra de su mutación en mercancías. Pues de igual modo que estas esclavizan a los seres humanos a su incesante producción, las cosas se verían esclavizadas por ellos al subordinarse a una lógica mercantil que, incentivando su rápido reemplazo, no vacila en despojarlas de todo su valor y expulsarlas de los procesos de intercambio (cfr. GS II, p. 299). En la miseria que aflora en esos objetos desechados se albergan a ojos de los surrealistas “energías revolucionarias” cuyo descubrimiento conduce a “permutar la mirada histórica sobre lo que ya ha sido por la mirada política” (GS II, pp. 299-300). Si con esta mirada política Benjamin se refiere a la intención del surrealismo de desvelar la penuria que propaga el régimen de producción capitalista y alentar el arranque de un proceso revolucionario encauzado a ponerle término,<sup>18</sup> cabe decir que la explotación en la moda de los objetos del

---

<sup>18</sup> En relación con esta interpretación política del surrealismo que Benjamin propone en su ensayo de 1929, Wolin ha sostenido que el peculiar tratamiento que este movimiento concede a los objetos ya desechados representa

pasado —y no parece inocente que Benjamin utilice en esta frase el sustantivo *Ausbeutung*, cargado de resonancias negativas— haría notar la degradación que en la sociedad capitalista ha invadido el ámbito de las cosas, primero producidas y glorificadas por su novedad para, poco después, sufrir el abandono que las reduce a desechos. Pero aun cuando en ello pudiera estribar parte del significado político que Benjamin acusa en la moda, el principal trasluce más bien en aquello por lo cual confluye con el propósito mismo del proyecto de los pasajes.

En el marco de la pretensión de este trabajo de volver la vista hacia el pasado para arrojar luz sobre su propio presente, destaca la voluntad de Benjamin, análoga a la del surrealismo, de atender a los productos de desecho, a los residuos y ruinas de la sociedad del siglo XIX, que divisa en aquellas construcciones —como los pasajes de París— o medios culturales que pronto quedaron obsoletos por las rápidas transformaciones ocasionadas por el régimen de producción capitalista.<sup>19</sup> Esta voluntad entronca con su deseo de “leer en la vida y en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época la vida y las formas de hoy” (GS V, p. 572): para Benjamin, la legibilidad de su presente histórico pasa por hacerse cargo de que esos residuos portan la huella tanto de las esperanzas depositadas en el siglo XIX sobre el nuevo régimen de producción capitalista como de su quiebra ante su estructural fracaso para mejorar la vida de los seres humanos. En razón de la naturaleza fantasmagórica de las ideas y manifestaciones culturales de la sociedad capitalista, ese fracaso estaría en la actualidad de Benjamin tan enmascarado como en el siglo XIX por la noción de “progreso”, refrendada incluso por la socialdemocracia de su época y sobre la que gravita su opción, contra la vía revolucionaria propugnada por Marx, por una solución reformista impotente frente a las contradicciones del capitalismo y su inexorable explotación de los seres humanos (cfr. GS I,

---

para Benjamin un “modelo de praxis poética” (1981, p. 104), pues mostraría la posición que adoptar frente al arte en una época en la que sus creaciones adolecían de una evidente falta de compromiso político tanto en Alemania como en la generalidad de los países europeos.

<sup>19</sup> Sin embargo, como ha subrayado Buck-Morss (2014, p. 225), esta rápida desintegración de las formas culturales sería endémica de la Modernidad en su intrínseco entrelazamiento con el capitalismo, y la temporalidad de este proceso no puede sino coincidir con la de la moda, en la que la continua producción de lo nuevo se solapa con la implacable producción de lo pasado de moda.

pp. 698-701). Sobre este suelo, a la valoración de Benjamin de que, a través de su análisis e interpretación materialistas, los desechos y escombros del siglo XIX podrían adquirir una nueva actualidad en el siglo XX en vistas a disolver sus fantasmagorías y despertarlo a una más lúcida comprensión de sí mismo se unirá la idea del poder de tales desechos para mostrar la necesidad de apostar de nuevo por la revolución (cf. GS V: 1032), a su juicio el único camino para trascender el sufrimiento y la miseria que origina el régimen de producción capitalista.

Por este motivo, el historiador materialista orienta su mirada hacia el pasado no solo con el fin examinar en él aquellos fenómenos residuales en los que anida el germen de una potencial revolución dirigida a abolir este sistema productivo. Al mismo tiempo, persigue encontrar en ese pasado momentos de ruptura o “momentos revolucionarios” (GS V, p. 592) que la tradición historiográfica habría encubierto en su afán de recalcar la continuidad de los acontecimientos que presupone la idea de “progreso”. Con el hallazgo de esos momentos, el pasado entra para Benjamin en una suerte de constelación con el presente (cfr. GS V, p. 576) que implica, por un lado, su salvación del olvido y de la tergiversación que invariablemente practican sobre él las clases dominantes, pero también el reconocimiento de ese presente en lo ya sido, al cual este revela el carácter ineludible de la ruptura revolucionaria con el capitalismo. De ahí que esta manera de aproximación al pasado, conceptualizada con la noción de “imagen dialéctica”, signifique “no tratarlo, como hasta ahora, de un modo histórico, sino de modo político, con categorías políticas” (GS V, p. 495).

En esta singular forma política de acercarse a lo pretérito, Benjamin estima que el proceder de la moda ofrece al historiador materialista un modelo de actuación. Como se ha explicado, a la naturaleza dialéctica de este fenómeno es inherente su rápida conversión en desecho de las mercancías que primero enaltece por su novedad. Asimismo, el que, paradójicamente, sus innovaciones provengan de la recuperación y remodelación de aquello que el devenir histórico habría desechado y olvidado. Hasta el punto de que el éxito de la moda depende de su especial sagacidad para localizar en el pasado no reciente elementos proclives a retornar al presente que la enmarca y alcanzar en él una renovada actualidad. La relación con el tiempo del fenómeno de la moda no se corresponde entonces con la imagen de la continuidad histórica que encadena suceso tras suceso, sino con la de la discontinuidad que entraña saltar por encima de décadas o siglos para rescatar del olvido un

fenómeno pretérito e instalarlo en el presente más actual. Esto justifica el que, entre esta imagen de discontinuidad temporal que reverbera en la moda y el empeño destructivo de la historiografía materialista de “hacer estallar el *continuum* de la historia” (GS V, p. 594), Benjamin vislumbra una sintonía que le induce a invocar la conveniencia de acudir al fenómeno de la moda para poner de relieve el “diferencial de tiempo en el que únicamente es real y efectiva la imagen dialéctica” (GS V, p. 1038).<sup>20</sup> O, en otras palabras: para dar a ver que la imagen dialéctica surge en el momento en el que, tal y como ocurre en la moda, pasado y presente superan el intervalo de tiempo que los separa y se condensan en una única figura constelativa en cuyo trazado se iluminan recíprocamente (cfr. GS V, p. 576). Partiendo de este enfoque, Benjamin apunta que la verdad de toda acción contemporánea, aquí entendida como su validez para esclarecer la situación presente, reposa sobre su capacidad para aprehender dialécticamente contextos pasados y traerlos al presente. Pero tal capacidad tendría su paradigma o “figura propia” en la moda, puesto que se trata de aquella capacidad que “detona el material explosivo que yace en lo sido” (GS V, p. 495): así como la moda explota y hace estallar en el presente las virtualidades comerciales de materiales y formas pertenecientes a épocas pasadas —en una acepción metafórica del verbo “estallar” que atiende a que sus novedades se esparcen en poco tiempo por la casi totalidad de áreas del mercado—, la actualización del pasado que busca el historiador materialista aspira a que el análisis de sus desechos y el recuerdo de sus momentos o períodos revolucionarios estallen en su presente, incitando la puesta en marcha de un proceso revolucionario.

---

<sup>20</sup> A propósito de la naturaleza dialéctica que Benjamin atribuye a la moda y su importancia para el historiador materialista, Lehmann valora que si bien la relación de este fenómeno con el pasado “rompe el *continuum* de la historia” y representa por ello una “tesis en la dialéctica de la reescritura histórico-materialista” de la historia, al mismo tiempo esta tesis “contiene su antítesis, su negación, ya que [la moda] se entrega a los pecados originales del capitalismo, el consumo conspicuo, la explotación de las masas [...] y la acentuación de las diferencias de clase” (2000, p. 11). Por otra parte, Ekardt (2020, pp. 36 y ss.) se ha ocupado del modo en que, a diferencia de Simmel, Benjamin extiende el pensamiento sociológico sobre la moda al ámbito de la historia con el objetivo de criticar la visión lineal y asociada al progreso del devenir histórico.

Sin embargo, Benjamin no solo identifica en el operar de la moda un modelo para el quehacer del historiador materialista, sino que le atribuye “posibilidades excéntricas, revolucionarias y surrealistas” (GS V, p. 116). En el contexto en el que se inserta esta afirmación, la proximidad de la moda al surrealismo semeja sustentarse tanto en su recurso a la imaginación y la fantasía para conferir a lo antiguo una nueva faz como en la ya mencionada concentración en ella de las energías oníricas de la sociedad, emparentada con la reivindicación surrealista del espacio de lo onírico para subvertir la imagen desfigurada de la realidad que proyecta el funcionamiento del sistema de producción capitalista (cfr. GS II, pp. 296-297). Pero, probablemente, el potencial revolucionario que Benjamin advierte en la moda arraiga ante todo en la dimensión utópica que ve encarnada en ella. Frente a la noción de “progreso” manejada por el historicismo, en una de las anotaciones del *Passagenarbeit* se propone dotar a este término de un sentido coherente con la historiografía materialista que, en lugar de asociarlo al continuo temporal que encaja todo acontecimiento en una serie ininterrumpida de causas y efectos, sitúa el progreso “allí donde por vez primera, con la sobriedad del amanecer, se hace sentir algo verdaderamente nuevo” (GS V, p. 593). Es obvio que la moda no configura como tal el enclave de la emergencia de lo “verdaderamente nuevo”: como se ha venido subrayando, en ella se ubica una de las piezas más eficaces para la implantación de la lógica mercantil gracias a que su exaltación de lo “nuevo” se funda en la mera apariencia de novedad. Pero esta anotación parecería ratificar la hipótesis de que la faceta utópica que Benjamin le otorga consiste en que en cada novedad que presenta, por engañosa o aparente que resulte, la moda evoca la intuición de la posibilidad de traer al mundo algo radicalmente nuevo, incluso de alumbrar un mundo nuevo sobre las ruinas que el régimen de producción capitalista deja a su paso y que el ángel de la historia contempla aterrado.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> También Buck-Morss, aunque de manera tangencial, ha apuntado a esta interpretación de la dimensión utópica de la moda, enraizándola en su transitoriedad: a su entender, en la moda se expresa “la viva capacidad humana para el cambio y la variación infinita” (2001, p. 116), pese a que tal capacidad se habría alienado de sí misma en la sociedad capitalista al proyectarse únicamente sobre los objetos inorgánicos o mercancías y desvincularse del potencial transformador de la acción humana.

Esta interpretación da cuenta de que Benjamin señale que en Francia se utiliza la palabra “revolución” para aludir a los procesos de liquidación o abaratamiento de los precios de aquellas mercancías cuya rápida venta debe acelerar su relevo por las que protagonizarán una nueva moda (cfr. GS V, p. 111). Con esta observación, Benjamin hace converger el término de la vida útil de determinadas mercancías provocado por la moda con el término del régimen de producción capitalista, resaltando una vez más el carácter dialéctico de este fenómeno. Pues en el seno de esta convergencia y a través de la vertiente utópica de la moda, la imagen tradicional del progreso, ligada a la producción continua de aquella novedad que en esencia coincide con “lo siempre de nuevo igual”, acaba por transfigurarse en su imagen opuesta, en la que el progreso equivale a la detención de esa repetición indefinida de lo idéntico que habría de permitir la irrupción de la verdadera novedad histórica: la novedad de un mundo por fin liberado de las relaciones de sometimiento y el trabajo explotado, cuya luz anticipada asoma de manera difusa en la potencia creativa e innovadora de la moda.

### Referencias bibliográficas

- Adorno, T. y Benjamin, W. (1995). *Briefwechsel. 1928-1940*. Suhrkamp.
- Agesta, M. N. (2011). Memorias de un tiempo recobrado. Teoría de la historia y crítica al progreso en la obra de Walter Benjamin. *Historiografías*, 2, 8-28.
- Apel, F. (2000). Die Kurtisane kitzelt den Tod. Mode als Revers der Melancholie bei Walter Benjamin. *Figurationen* 2, pp. 79-91.
- Belforte, M. (2016). *Política de la embriaguez. Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Facultad de Filosofía y Letras [de la Universidad de Buenos Aires].
- Benjamin, A. (2003). Being Roman Now: The Time of Fashion: A Commentary on Walter Benjamin's 'Theses on the Philosophy of History' XIV. *Thesis Eleven*, 75, 39-53.
- Benjamin, W. (1991a). [GS V]. *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Band V*. R. Tiedemann (ed.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991b). [GS II]. Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. En *Gesammelte Schriften. Band II-1*. (pp. 295-310). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991c). [GS I]. Über den Begriff der Geschichte. En *Gesammelte Schriften. Band I-2*. (pp. 691-704). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.

- Bretas, A. (2013). The Eternal Return of the New. The Aesthetics of Fashion in Walter Benjamin. *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, 5, 150-162.
- Buck-Morss, S. (1986). The Flaneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering. *New German Critique*, 39, 99-140.
- (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. N. Rabotnikof (trad.). Editorial Antonio Machado.
- (2014). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. M. López Seoane (trad.). La marca editora.
- Ekardt, P. (2020). *Benjamin on Fashion*. Bloomsbury.
- Frisby, D. (2013). *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. Routledge.
- Korsch, K. (1972). *Marxismus und Philosophie*. Europäische Verlagsanstalt.
- Lehmann, U. (2000). Tigersprung. Wie man Geschichte bekleidet. *Kritische Berichte*, 4, 6-25.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. H. Pons (trad.). FCE.
- Martínez Matías, P. (2021). Fantasmagoría y despertar. Una aproximación al *Libro de los pasajes* de Walter Benjamin. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54(1), 107-129.
- Marx, K. (1972). [MEW 23]. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. K. Marx y F. Engels, *Werke. Band 23*. Dietz.
- (1981). [MEW 1]. Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern". En K. Marx y F. Engels, *Werke. Band 1*. (pp. 337-346). Dietz.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamín "Sobre el concepto de historia"*. Trotta.
- Osborne, P. (1994). Small-scale Victories, Large-scale Defeats. Walter Benjamin's Politics of Time. En A. Benjamin y P. Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and experience*. (pp. 59-109). Routledge.
- Scholem, G. (2007). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. J. F. Ivars y V. Jarque (trads.). Penguin.
- Simmel, G. (1911). Die Mode. En G. Simmel, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. (pp. 29-64). W. Klinkhardt.
- Wolin, R. (1981). From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin. *New German Critique*, 22, 81-108.

Wollen, P. (2003). The Concept of Fashion in *The Arcades Project*. *Boundary 2*, 30(1), 131-142.





<http://doi.org/10.21555/top.v660.2166>

The Affirmation of Freedom and the Necessity  
of the Inevitable in the Dynamism of Action: An  
Analysis of the Polarity Between Freedom and  
Necessity in Maurice Blondel's *L'action* (1893)

La afirmación de la libertad y la necesidad de lo  
inevitable en el dinamismo de la acción. Análisis  
de la polaridad entre libertad y necesidad en  
*L'action* (1893), de Maurice Blondel

David Pignalitti  
Universidad Católica de Santa Fe  
Argentina  
dpignalitti@ucsf.edu.ar  
<https://orcid.org/0000-0002-5987-6678>

Recibido: 15 - 03 - 2021.  
Aceptado: 26 - 05 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

This paper analyzes the problem of the praxis of freedom in consideration of its opposite, inevitableness/necessity. I propose a way to overcome the unilateral perspectives that presuppose an alternative between these two phenomena, emphasizing only one of them as determining action. Through an analysis of Maurice Blondel's philosophy around *L'action* (published in 1893), I present the possibility of analyzing opposing phenomena from the concreteness of praxis as non-contradictory opposites. At the same time, the possibility of establishing a philosophy of the concrete that maintains the links between opposites as polar tensions is shown as an alternative to the intellectualist currents that postulate contradiction as a general ontological principle.

*Keywords:* freedom; necessity; action; tension; opposition; polarity.

### Resumen

Este artículo analiza el problema de la praxis de la libertad en consideración de su opuesto, lo inevitable/necesario. Se propone una superación de las perspectivas unilaterales que presuponen una alternativa entre estos dos fenómenos, acentuando solo uno de ellos como determinante de la acción. Desde un análisis de la filosofía de Maurice Blondel en torno a *L'action* (de 1893), se ofrece la posibilidad de analizar los fenómenos opuestos desde lo concreto de la praxis como contrarios no contradictorios. Al mismo tiempo, se demuestra la posibilidad de establecer una filosofía de lo concreto que mantenga los vínculos entre opuestos como tensiones polares como alternativa a las corrientes intelectualistas que postulan la contradicción como principio ontológico general.

*Palabras clave:* libertad; necesidad; acción; tensión; oposición; polaridad.

## Introducción

El problema de la libertad, de la afirmación de la iniciativa subjetiva en la acción, lleva aneja la cuestión de su contrario, la necesidad. Como se ha establecido en Occidente en general, el problema toma la forma de una aparente alternativa: ¿es la necesidad (interna o externa) o bien es la iniciativa personal el factor que se impone e impulsa al dinamismo de la acción? Sin embargo, la experiencia concreta pone de manifiesto que “la praxis no puede fundamentarse del todo por nada que la preceda en sentido simple, ni por la razón universal, ni por la libertad individual. La noción moderna de libertad hipostatiza la indeterminación de la praxis y la coloca [...] en el sujeto” (Hetzl, 2008, p. 2). Las consecuencias de esta opción unilateral a favor de la libertad no son menos insuficientes que las de la opción determinista. El problema sigue planteado en la medida en que las distintas vías de abordaje mantengan como condición la alternativa entre ambos fenómenos, que desemboca inevitablemente en la exaltación arbitraria de uno de los dos en desmedro de su contrario. Precisamente, la necesidad de dar razón de la experiencia humana de la acción pone al sujeto ante la percepción de la tensión entre la lógica de la necesidad y la opción, crítica, racional y afectiva, de la libertad.

La filosofía de la acción de Maurice Blondel ofrece un camino de respuesta a este problema, en superación de la unilateralidad, colocando el eje de la cuestión en la tensión misma en lugar de en la alternativa. Su propuesta, tal como es desarrollada en *L'action*, de 1893, hace posible esta superación asentando su reflexión en un estatuto previo al de la pretensión que hipostatiza los contrarios:

En efecto, se debe hablar del *fenómeno* de la libertad para dejar bien claro, una vez más, que aquí no se prejuzga ninguna cuestión ulterior. Si alguna vez ha parecido que el determinismo de la naturaleza y del pensamiento contradecía a la libertad, es únicamente porque se le ha atribuido un valor ontológico, y porque se trataba a los hechos positivos y a los estados de conciencia como seres absolutos a los cuales se aplicaría el principio de

contradicción (1950, p. 122; 1996, p. 157).<sup>1</sup>

Este planteo se coloca ante el fenómeno tal como se da en la experiencia subjetiva concreta sin suponer la abstracción teórica que impone una onto-logía fundamentada en principios generales imperados por el de identidad o no contradicción. Blondel puede plantear el problema previo al problema supuesto reflexionando sobre la tensión antes de prejuzgar allí una alternativa. La pregunta, por tanto, se reformula: ¿es posible afirmar la necesidad determinante de la voluntad y, *al mismo tiempo*, la libertad como iniciativa personal en el dinamismo humano?

La filosofía de la acción es establecida en un recorrido descriptivo del despliegue de la voluntad humana desde su primer impulso hasta sus más decisivas etapas. El progresivo dinamismo de la acción va desarrollando el entramado de la necesidad determinante que subyace a la praxis humana en el avance de la voluntad hacia cada etapa, dejando en evidencia la tensión entre el impulso de la voluntad que reclama una etapa definitiva y la insuficiencia de cada etapa alcanzada. En palabras de Blondel, “cuando hacemos verdaderamente lo que queremos con total sinceridad, obedecemos a una obligación que, en vez de depender de nuestra decisión, es para nosotros un imperativo” (1950, p. 127; 1996, p. 162). En cada círculo del despliegue de la acción, es considerando todo lo que se ha podido que se manifiesta todo lo que no se llega a poder, es la desproporción entre el deseo de totalidad propio del hombre (*volonté voulante*) y la concretización actual de la voluntad en cada momento relacional de su despliegue (*volonté voulue*). Desde esta perspectiva, el problema de la libertad, así como el problema de la necesidad, no puede ni siquiera ser planteado sin la consideración simultánea de su contrario. La libertad no solo sería un producto necesario de la voluntad, sino que su ejercicio sería también una necesidad. De modo paradigmático, en el dinamismo entre el determinismo exigente/necesitante de la inadecuación de la voluntad y la libertad, desafiada ineludiblemente por dicho determinismo, parece imposible negar un factor de estos contrarios sin minar la consistencia del otro. La cuestión, finalmente, adquiere un carácter positivo: ¿cómo puede afirmarse un factor, la libertad, únicamente cuando se afirma su contrario, el determinismo? Una vez despejado el campo de las parcialidades y los pre-supuestos

---

<sup>1</sup> Referimos tras punto y coma el año y la paginación correspondientes a la traducción española de Isasi e Izquierdo (1996).

queda de manifiesto el problema que nos proponemos abordar desde la filosofía de la *L'action*. Por otro lado, queda implícita la cuestión que es como el marco y la otra cara del problema y cuya respuesta será iluminada a partir del análisis de la dialéctica tensional que nos ocupa: ¿qué tipo de dialéctica entre contrarios subyace en la filosofía de la acción?

Para poner de manifiesto este planteo integral del problema nos centraremos en el momento cumbre de *L'action*, la cuarta parte, desde donde puede ser identificada la clave para la comprensión de la tensión estudiada. El desarrollo blondeliano se estructura en una reflexión analítica progresiva que intenta seguir el encadenamiento de cada etapa del despliegue de la acción, desde su primer movimiento hasta los más amplios círculos de su expansión, para desembocar en la alternativa y la opción de la que pende el sentido de la praxis. Para explicitar los términos de la dialéctica entre libertad y necesidad nos limitaremos a sistematizar las características de ambos polos dialécticos tal como quedan definidos supuesto el despliegue total de la voluntad en la praxis, al final de la tercera parte de *L'action*, cuando finalmente estos opuestos se encuentran en su punto de máxima diferenciación y se hace posible distinguir las propiedades de cada uno, así como los vínculos entre ambos, para focalizar luego la reflexión sobre el momento cumbre del problema de la acción, que ofrece una interpretación de heterogeneidad manifiesta y solidaridad auténtica entre los contrarios en tensión. Podrá, entonces, verificarse si es viable una concepción polar en la que los contrarios no serían contradictorios, sino polaridades de una misma realidad.

## **1. Los polos de necesidad y libertad en el despliegue total de la acción**

Desde el círculo más amplio, el despliegue total de la acción en la reflexión blondeliana, queda de manifiesto la profundidad de la *mutua necesidad* y la *destacada oposición* entre la libertad, como iniciativa voluntaria, y la necesidad, como determinismo presente en la voluntad. El problema tensional no se resuelve ni siquiera luego de todo el despliegue de la acción. La polaridad necesidad-libertad depende del problema de la inadecuación de la voluntad y su carácter propio no puede ser determinado mientras el problema no sea resuelto. En el círculo más extremo de la expansión, la iniciativa personal parece aún

ceder ante la inconsecuencia ineluctable de la propia praxis. Blondel constata desde las primeras etapas una triple inconsecuencia de la acción: “Casi nunca hacemos todo lo que queremos; a menudo hacemos lo que no queremos; y acabamos por querer lo que no queríamos” (1950, p. 178; 1996, p. 215). Esta inconsistencia no desaparece con el avance práctico, sino que se manifiesta y agudiza luego de cada expansión lograda: “Cada uno de estos fines responde a una necesidad efectiva, a un impulso auténtico del querer humano. Ninguno de ellos expresa su ambición total, ninguno le proporciona un alimento igual a su hambre” (Archambault, 1930, p. 164).

La polaridad necesidad-libertad, que desde el principio establece un infinito desde cada uno de sus opuestos, como querer y como poder, al final impone una carencia. El sujeto aparece como inacabado, “carente de algo que, sin poder señalar ni tener referente fenoménico, pareciera poder llenarlo y calmar sus ansias, tendientes siempre al infinito” (Gómez Rodas, 2014, p. 102). El ser humano que descubre el análisis blondeliano, por tanto, es un ser que todavía no es en plenitud, es incompleto, embrionario, y no puede llegar a ser completo mediante sus propias realizaciones: *su necesidad va siempre más allá de su iniciativa*.

Sin embargo, para el filósofo de Aix-en-Provence, esta incompletitud humana no permanece como negatividad, sino que, al conjugarse con el ímpetu del querer, se transforma en perfectibilidad. La dinámica propia de cada círculo y de su relación con el resto revelan una humanidad “de infinitas posibilidades, también de infinitas posibilidades de felicidad, las cuales, sin embargo, apenas realizadas, apuntan más allá de sí mismas” (Gómez Rodas y Álvarez Gómez, 2013, p. 130). El excedente de energía remanente en la voluntad en cada realización particular determina un movimiento siempre-más-allá como posibilidad de acabamiento.

En un sumario que hace Blondel de las etapas recorridas por la acción puede notarse la positividad que emerge del análisis del proceso, a pesar de su aparente fracaso:

Hasta aquí nada ha detenido el movimiento inicial de la voluntad. Esta ha superado todos los ámbitos sucesivos, sin haber encontrado un término lo suficientemente resistente que la hiciera retornar enteramente a su origen, con la fuerza que ha desarrollado precisamente durante su despliegue. Si en el camino ha obtenido satisfacciones parciales, por ello mismo parece tener

más energía y más exigencias [...]. Por todo ello es necesario seguir adelante (1950, p. 305; 1996, p. 351).

Por tanto, lo ámbitos superados de la acción no quedan anulados. La superación, en la dialéctica de la filosofía de la acción, nunca supone supresión, sino resignificación en un ámbito más amplio de sentido. Por eso Blondel no niega la satisfacción de cada etapa, sino que señala su parcialidad y transitoriedad, que ante la infinitud del deseo se sintetiza en una insatisfacción movilizante. De este modo, cada etapa tiene una consistencia propia admitida en las síntesis superiores.

Esto es posible precisamente porque cada etapa es libremente *querida*, aunque la voluntad no logre encontrar un término suficientemente resistente en ninguna de ellas y aparezca siempre nuevamente la necesidad de expansión hacia un ámbito mayor que provoca a la libertad a seguir avanzando. Junto a la insatisfacción emerge, por tanto, en las determinaciones de cada nuevo avance de la iniciativa personal en la acción una exigencia de expansión acrecentada y, al mismo tiempo, una mayor energía. De este modo, “la voluntad continúa restringiendo lo finito por la potencia de lo infinito, produciendo un exceso milagroso a lo finito. La voluntad produce un plusvalor, un aumento, un excedente, una adición a lo finito, a partir de nada más que su infinito” (Marion, 1987, p. 39).

Esta dialéctica entre estabilidad y parcialidad de cada ámbito expansivo de la praxis, pero también de su totalidad considerada desde el círculo más amplio, incrementa la tensión inicial entre la necesidad y la libertad. El agotamiento del ámbito fenoménico-intersubjetivo-inmanente de la acción implanta la mayor intensidad en la tensión; la iniciativa personal queda aparentemente imposibilitada de ofrecer satisfacción y hacer retornar a su origen a un querer que exige siempre e ineluctablemente un algo-más.

### 1.1. La libertad como iniciativa personal

La libertad nace en la conciencia con un rasgo que conserva como propiedad característica a lo largo de todo el análisis blondeliano: ella se constituye en un cierto poder infinito. Surge con la capacidad de trascender cualquier motivo finito y parcial de acción y la determinación misma de la praxis sigue dependiendo de la iniciativa personal hasta el final de toda la expansión voluntaria. Sin embargo, como demuestra el propio dinamismo de la libertad en cada escalón de la acción, este



poder infinito, esta potencia sustentada por la idea de “infinito”, no es una potencia arbitral “capaz de prestar o rehusar la mediación de la acción” (Angulo, 2016 p. 53). Blondel presenta a la libertad emergiendo de un determinismo antecedente inconsciente y, al mismo tiempo, acompañada, seguida y provocada por una necesidad consecuente.

Al contrario de algunas corrientes existencialistas (cfr. Jolivet, 1952, p. 336), con las cuales la filosofía de la acción presenta ciertos rasgos comunes, aquí la libertad no es entendida como un fenómeno separado de la totalidad, sin referencia a otros fenómenos. Por el contrario, aparece siempre en vínculo, y sus vínculos son indisolubles. No cabe en este planteo la consideración unilateral de un cierto poder arbitrario; esta idea de liberalidad es ilusoria para el filósofo de Aix-en-Provence. En *L'action*, la libertad “es real solo cuando se ejerce a través de la deliberación y la elección entre los motivos o móviles particulares. Se encuentra en medio de una pluralidad de motivos, e inevitablemente se coloca en uno de ellos” (Blanchette, 1993, p. 418). En efecto, la desmentida figura del diletante, en cierto sentido, incorpora esta idea de “libertad soberana” a modo de una libertad indiferente, irresponsable. Este empleo de la libertad es ilusorio, porque la iniciativa personal no posee la posibilidad de desvincularse de la necesidad de decidir y determinar la acción. La ilusión de la libertad arbitraria consiste en “tratar de mantener la indiferencia inicial de la libertad al negarse a comprometerse en una causa particular” (Troisfontaines, 1986, p. 473; cfr. Gilbert, 1993, pp. 390-392).

La concepción blondeliana de la libertad, por tanto, no es compatible con la moderna noción de “autonomía”, vinculada con esa idea de “libertad” arbitraria, separada y absoluta. Se afirma justamente, en referencia a *L'action*, que, “partiendo de las exigencias más radicales de la autonomía, la dialéctica conduce a la plena aceptación de nuestra pasividad” (Fourez y Jacob, 1959, p. 558). Este rasgo *heterónimo* de la iniciativa personal no lanza a la praxis al polo opuesto, el del dominio de la necesidad que constriñe a la realización del propio querer. Blondel, precisamente, señala que una visión así es tan parcial como la opuesta; la designa como “el determinismo de la libertad o la forma moderna de la paradoja socrática”, y añade, acentuando la incapacidad de esta perspectiva para dar cuenta de la propia experiencia: “¿cómo se llega a querer y a hacer lo que en el fondo no se quiere, a contradecirse y a esclavizarse libremente?” (1950, p. 131; 1996, p. 167). La consecuencia de esta postura sería la necesidad ineluctable de unirse a lo que la razón

reconoce como bien, siendo “suficiente definir teóricamente el bien por perseguir para que automáticamente la voluntad esclarecida se realice, de modo que el mal nunca provenga más que de la ignorancia” (Troisfontaines, 1986, p. 474).

Por otro lado, cabe destacar que la propuesta blondeliana se establece incluso como alternativa a la apariencia de libertad sostenida por el determinismo científicista de la Modernidad. En efecto, el propio Blondel recibió la provocación de su maestro Emile Boutroux, que abogaba por liberar al dinamismo humano del determinismo de la ciencia y proponía “la concepción de una libertad que descendería de las regiones suprasensibles para mezclarse con los fenómenos y dirigirlos en sentidos imprevistos” (Boutroux, 1895, pp. 149-150). De este modo, el filósofo de Aix-en-Provence ha ido al fondo del problema de la libertad evitando la ilusión unilateral (cfr. Paliard, 1950, p. 194), que él reconoce como estéril. El impulso voluntario *siempre excede a lo necesario* y no se deja atrapar en ningún sistema de razones.

En consecuencia, en el discurso blondeliano “la acción es esencialmente libertad; la acción es libre en la medida en que contiene un infinito” (Werner, 1952, p. 345). En toda acción necesariamente se reconoce esa potencia autorrealizante determinante-selectiva, que es reflexiva al mismo tiempo que prospectiva (cfr. Archambault, 1941, pp. 67-68). En efecto, libre es la condición de la acción; sin la libertad, la praxis no se concibe ni se realiza. Y tampoco podría considerarse como propia si no fuera por esa trascendencia de lo condicionado que el filósofo explica desde la noción de “infinito”, por la cual le es posible al sujeto reconocerse a sí mismo como el principio de su acción.

Nadie actúa si no cree y decide que va más allá del nudo de necesidades que, además, lo coloniza indiscutiblemente; que no se limita a la red de condiciones que se entrecruzan en ella; en resumen, que él puede imponer un pronombre personal —yo, luego tú y él por analogía— a los “verbos de acción” [...]. La infinidad del acto voluntario, en efecto, marca la irreductibilidad de la libertad a los fenómenos (en términos kantianos), o la irreductibilidad de la persona a la naturaleza (en términos patrísticos) (Marion, 1987, p. 38).

Por tanto, la iniciativa personal no se ve diluida ni parcializada por el reconocimiento de la necesidad impuesta desde la *volonté voulante*, sino que otorga un rasgo propio a la misma voluntad a partir de cada decisión libre, determinando una *volonté voulue*. La libertad no se entiende desvinculada, pero, por su capacidad de asumir las posibilidades de la necesidad, “toma a su cargo, acusa la trascendencia de la finalidad espiritual” (Da Costa Freitas, 1993, p. 334) y se erige como una incuestionable iniciativa personal.

La virtualidad del fenómeno de la libertad no se reduce siquiera a la responsabilidad sobre el propio acto, sino que, a través de este, se establece como principio necesario de expansión y de conquista en el ámbito de la acción. Finalmente, entonces, la libertad es *posibilidad infinita de realización*. Su mayor posibilidad, la que tiene delante de sí desde su origen, es la de la autoapropiación, es decir, la de la *propia liberación*, que significa un completo “apropiarse de su principio de acción para que se vuelva completamente suyo” (Do Céu Patrão Neves, 1993, p. 343). Esta es su posibilidad última y más genuina frente a su polo opuesto.

## 1.2. La inadecuación de la voluntad como imposición necesaria

En la filosofía de la acción, la necesidad no desaparece ni queda disminuida ante la aparición y la realización de la libertad, ni siquiera al término de la expansión total de la acción. En efecto, Blondel, al reconocer en la acción la experiencia más constante de todas, dice: “Es la expresión en mí del determinismo universal; la acción se produce incluso sin mí. Más que un hecho es una necesidad [...]. Más que una necesidad, la acción se me muestra a menudo como una obligación” (1950, pp. 3-4; 1996, p. viii). A lo largo de todo el desarrollo blondeliano queda patente la constancia de esta necesidad, establecida por la aspiración inicial de la voluntad y renovada y reforzada en la *ineluctable* inadecuación.

Blondel, que rechaza el determinismo científico, sin embargo reconoce cierto determinismo presente en la experiencia de la acción, sobre el cual asegura la rigurosidad de su fenomenología (cfr. Gómez Rodas, 2014, p. 101). Es decir, la necesidad se entiende, no como una cuestión epistemológica, sino como una existencial. Por tanto, así como se afirma que la acción es libre, es preciso también reconocer que la acción es necesaria. La libertad aparece como condición de la acción y la acción como necesidad en orden a la propia subsistencia. Afirma Blondel: “Sólo subsistimos en la medida en que actuamos” (1950, p. 220; 1996, p. 182). De esta manera, la praxis se erige en necesidad existencial y, en este

sentido, aparece a la experiencia directa como obligatoria. El polo de la necesidad tiene también una instancia última e irreductible porque está vinculada al nivel estructural del ser humano; este, entendido como un yo-encarnado-en-acción, no puede subsistir si no es actuando.

Sin embargo, la necesidad no se presenta meramente de un modo general, como necesidad de acción, sino que se impone como concreto polo de tensión ante la libertad a lo largo de todo el desarrollo expansivo de la voluntad. Se manifiesta tan concretamente que la voluntad misma se erige en una necesidad activa, “expresión de la espontaneidad del determinismo en el hombre y de la inevitabilidad de lo voluntario” (Do Céu Patrão Neves, 1993, p. 344).

Esta es la necesidad determinante de la acción, la que impone la inadecuación de la voluntad, que tiene un origen y una finalidad establecidos por la *volonté voulante* (cfr. Gómez Rodas y Álvarez Gómez, 2013, p. 117). Ella se manifiesta como una necesidad original y originante porque es previa a la elección, es decir, no elegida (cfr. Blanchette, 1993, p. 423). El querer aparece queriendo y no se ha querido previamente a sí mismo. Por tanto, es la aspiración del querer la que impone necesariamente el movimiento libre de la acción.

La voluntad es lanzada a la acción por la necesidad que implanta el deseo inicial, y el cumplimiento de este se impone como su fin necesario. De modo que la necesidad aparece, al principio, como un hecho determinante; en la actualidad concreta de la acción, como inadecuación; al final, como meta exigente de cumplimiento. En este sentido, se revela desde una doble dependencia: imposibilidad de abstenerme o reservarme e imposibilidad de satisfacerme o bastarme (cfr. Archambault, 1928, p. 13). La misma exigencia de cumplimiento que haría retornar la voluntad a su origen, al encontrarse con la imposibilidad de satisfacción que deja en evidencia el despliegue total de la acción, revela la infinitud original de su dimensión e impone su carga ineluctable.

De este modo, el desarrollo de la acción se realiza en el ámbito dialectico-polar entre la necesidad y la libertad, acrecentando la inadecuación de la voluntad hasta sus últimas consecuencias (cfr. Bernal, 1964, p. 271). La expansión de la acción revela el carácter de cada polo en toda su profundidad: los *distingue* en total oposición, pero también los *vincula* definitivamente. Sin embargo, el problema no está resuelto, la polaridad sigue en suspenso, pues, la inadecuación sigue imponiendo su necesidad en una circularidad que no parece poder acabar.

## 2. El conflicto: la necesidad suprema

La cuarta parte de la *L'action* representa el quicio de toda la obra, descubre la razón y el sentido del problema de la acción y la posibilidad de su afirmación o su abolición. Precisamente por esto constituye la clave para la comprensión completa de la tensión entre necesidad y libertad. En efecto, Blondel subtitula esta parte de su obra explicitando dicha tensión subyacente a la desproporción de la voluntad que, en este momento de su análisis, se vuelve decisiva: “Los términos del programa del destino humano están planteados de manera forzosa y de modo voluntario” (1950, p. 323; 1996, p. 369).

### 2.1. Los términos del conflicto

El análisis fenomenológico de la acción concluye en un aparente fracaso. Escribe Blondel: “Fracasa más bien porque, en el ámbito en que ha querido y obrado hasta ahora, lo que quiere y lo que hace [el ser humano] es siempre superior a lo que es querido y hecho en concreto”. Y añade: “pretendía arreglarse en solitario y encontrar en el orden natural su suficiencia y su todo. Pero no lo consigue” (1950, p. 323; 1996, p. 371)]. El fracaso, entonces, se ajusta a un ámbito concreto en el que el sujeto ha *querido*, es decir, determinado libremente su voluntad y, por tanto, *obrado*. Es el ámbito de la *autosuficiencia* (“arreglarse en solitario”) y de los fenómenos que integran lo que el sujeto reconoce como *el mundo* (“el orden natural”).

El fracaso de la autosuficiencia es la persistencia de la inadecuación aún en el círculo más amplio de la acción. Por su parte, el fracaso del orden natural constituye, por así decirlo, la cara externa de la insuficiencia humana, esto es, la insuficiencia del mundo dominado por el saber y la obra del ser humano. En efecto, el uso de la expresión “orden natural” en *L'action* no está ligado a su sentido escolástico, que refiere a la relación del mundo con su causa primera, sino al círculo mediado por la praxis humana (cfr. Bouillard, 1966, p. 95). La voluntad, por tanto, sobrepasa el ámbito de los fenómenos, lo mismo que sobrepasa sus propias determinaciones. “El hombre ejerce una voluntad ineficaz, inactualizable, en resumen, indefinible: verdadera finalidad sin fin” (Marion, 1987, p. 40).

En la brecha de esta paradoja se plantea el conflicto. El análisis de *L'action* descubre una nueva necesidad que se erige frente a la impuesta por la inadecuación: “Contra el determinismo de la acción querida parece erigirse, más fuerte y más manifiesto aún, un nuevo determinismo opuesto [...]. La voluntad no parece quererse a sí misma” (1950, p. 325; 1996, p. 373). Dicho de otro modo, el despliegue completo de la voluntad deja de manifiesto que ella no quiere nada de lo que puede producir por sí misma y, remontándose a su querer inicial nunca restituido, descubre que tampoco ha sido querido positivamente por ella. En este sentido, este nuevo determinismo, como dice Blondel, es “anterior y más profundo, un determinismo que precede, envuelve y sobrepasa nuestra iniciativa personal” (1950, p. 326; 1996, p. 374). Ante esta constatación, y en los términos del problema planteado, aparentemente nada tiene la posibilidad de establecerse si no es la expresión necesaria de una voluntad oculta determinante.

Para explicitar la profundidad de esta nueva necesidad, Blondel hace suponer el caso de un hombre que logra siempre hacer todo lo que quiere, dominando y organizando a su voluntad todo lo conocido. Y concluye: “Todavía queda el hecho de que él no ha puesto esa misma voluntad ni la ha determinado tal como es [...]. El hombre descubre esta radical contradicción: quiere, pero no ha querido querer” (1950, p. 326; 1996, p. 374). De este modo, el propio querer, como algo dado con la existencia, se manifiesta como una necesidad profunda y opuesta a la que es impuesta por la orientación de ese mismo querer. El sujeto fracasa en dar una satisfacción adecuada a la voluntad, pero no puede renunciar a ella, ya que esta no recibe de él ni su origen ni su subsistencia. “Dicho en forma abstracta, la voluntad se ve obligada a quererse a sí misma” (1950, p. 328; 1996, p. 376).

De este modo, el ser humano descubre la propia finitud. Ante su aspiración, todo aquello que logra es nada y, por tanto, la acumulación nunca se le ofrece como algo consistente. Esta constatación es lo que Blondel llama la lección de la saciedad, y revela que “aproximarse al objetivo significa alejarse del deseo” (1950, p. 328; 1996, p. 376). Sin embargo, la verdad de la propia voluntad se desnuda ante el sujeto en otra lección más inmediata que la de la saciedad, ya que no presupone el agotamiento del campo de lo actuado. Esta es la lección del sufrimiento, que constituye una experiencia siempre imprevista e imprevisible para la razón, en la que el sujeto se encuentra ante la crueldad de experimentar la herida y la decepción de la propia inconsistencia. En palabras de

Blondel, el sufrimiento representa “la oposición desgarradora entre el hecho y la razón, el conflicto de la realidad con una voluntad en cuyo primer movimiento aparecen el odio y la rebeldía contra esa realidad” (1950, p. 329; 1996, p. 377).

Estas experiencias constituyen propiamente el desmentido de la pretensión de autosuficiencia. La voluntad se percibe, de manera cada vez más patente, envuelta en una fatalidad de la que no logra liberarse. La experiencia de esta sujeción de la voluntad presenta aún otro perfil: la imposibilidad de remediar nuestros actos. Las acciones obran por su cuenta y una vez actuadas adquieren la perdurabilidad propia del pasado. En efecto, la obra cobra independencia respecto de su agente, su carácter es *indeleble* y sus consecuencias se extienden hasta el infinito en el tiempo y el espacio. Incluso, observa Blondel, “lo peor no es quizá el no poder cambiar nuestros actos, sino el que nuestros actos nos cambian a nosotros mismos de tal manera que ya no podemos cambiarnos nosotros a nosotros mismos” (1950, p. 331; 1996, p. 379). En efecto, la acción tiene la virtualidad de invertir perspectivas y provocar juicios alternativos en el sujeto, como se evidencia especialmente cuando los actos están atravesados por la potencia de las pasiones.

De este modo, la filosofía de la acción establece el carácter estructural de la impotencia en el fenómeno humano, dando razón de la experiencia de esta. La impotencia no se presenta como consecuencia de la incapacidad o la ignorancia. Por el contrario, en el sujeto, explica Blondel, “cuanto más sabe, cuanto más tiene, cuanto más es, tanto más se aviva la conciencia de que no tiene y que no es aquello que quiere” (1950, p. 332; 1996, p. 380). En este sentido, el fracaso aparente de la acción, que revela esta impotencia radical, es constatable en todo el ámbito de la experiencia humana, del cual la saciedad y el sufrimiento son lecciones paradigmáticas.

Con el establecimiento de la impotencia radical humana, la tensión entre necesidad y libertad parece quedar reducida y anulada. En el momento del conflicto, la necesidad se presenta con una virtualidad que aparentemente absorbe a la iniciativa personal. Sin embargo, aparece también, al igual que todo lo que emerge en la conciencia, como expresión de un movimiento previo que se debe analizar cara a la comprensión del problema tensional. Blondel describe este dinamismo en una triple enunciación de encadenamiento necesario: primero, “el sentimiento del aparente fracaso de nuestra acción es un hecho sólo en cuanto implica en nosotros una voluntad superior a las contrariedades



de la vida y a los desmentidos empíricos"; segundo, "la presencia en nosotros de aquello que no se ha querido pone en evidencia la voluntad que quiere en toda su pureza"; y tercero, "este mecanismo interno no hace más que manifestar la necesidad en que se encuentra la voluntad de quererse y de establecerse a sí misma" (1950, p. 333; 1996, p. 381).

De este modo, se descubre nuevamente la positividad del planteo. Aquello que se manifiesta en la conciencia del examen aparentemente negativo de la acción es el fenómeno más profundo de una voluntad impulsada a quererse a sí misma. La primera premisa invierte la negatividad de la experiencia del fracaso, manifestando el carácter contrastante del sentimiento de insuficiencia y del propio sufrimiento. "Son hechos solamente por contraste, por efecto de una oposición interna entre voluntad querida y voluntad que quiere" (1950, p. 334; 1996, p. 382). La afirmación de la positividad sobre el carácter contrastante de la inadecuación conlleva la explicación del sentimiento de *dependencia*. "La acción humana revela su impotencia para completarse. Es precisamente esta inadecuación, reconocida más allá de las ilusiones y subterfugios que pueden enmascararla, lo que deja una posible apertura" (Paliard, 1951, p. 339). En este sentido, las contradicciones mismas, que se han presentado en el despliegue de la voluntad, manifiestan precisamente la adhesión ineluctable a su propio ser. Al suprimir todo lo que se ha querido, queda de manifiesto con claridad lo que *auténticamente* se quiere. En palabras de Blondel: "a través de lo que niega, la voluntad se afirma y se construye de modo indestructible" (1950, p. 335; 1996, p. 383). Así, la primera premisa se vincula necesariamente con la segunda.

Con la vía del pesimismo y el nihilismo cerrada desde el comienzo de la reflexión blondeliana, cuando parece desear sumergirse en la nada, la voluntad descubre que *se quiere a sí misma más que todo lo que es*. Esta es la tercera premisa establecida por Blondel como consecuencia necesaria del proceso anterior. La voluntad, si es sincera, se reencuentra finalmente a sí misma: quiere, no ya un objeto, sino su propio acto y su mismo ser (cfr. Izquierdo, 1996, p. xxv). Es decir, quiere su propio querer, resignificando en ese acto todo lo libremente querido.

Todo lo anterior implica por parte del sujeto un nuevo reconocimiento de la imposibilidad de detenerse, aunque le resulte imposible también satisfacerse a sí mismo. En esto consiste propiamente el conflicto blondeliano. Este reconocimiento no admite retorno: la necesidad de avanzar hacia su resolución es tan imperiosa como la que se presentaba en las etapas del despliegue. La voluntad no admite nunca un repliegue:



aún no querer es siempre querer, y se actúa indefectiblemente en consecuencia.

Por tanto, el conflicto queda planteado en los términos de la necesidad más impetuosa, en la coyuntura entre la necesidad de superación que impone la inadecuación y la impotencia para alcanzar la ecuación con los propios medios. Así lo explica Blondel:

De un mismo querer proceden tanto el propósito de afirmar un fenómeno como la imposibilidad de detenerse en él, tanto el movimiento de contradicción que parece hacer fracasar a la acción como la indestructibilidad de todas estas aspiraciones naturales [...]. Esta doble necesidad, en apariencia opuesta, está igualmente fundada sobre un único propósito totalmente consecuente consigo mismo (1950, pp. 336-337; 1996, pp. 384-385).

El conflicto, por tanto, deja al sujeto acorralado. Nada de lo que hace puede disminuir la distancia con lo que desea; la voluntad nuevamente reclama un paso y ahora es imposible avanzar solo. La tensión entre la necesidad y la libertad, por tanto, se encuentra alterada por el conflicto; la libertad aparece como suspendida, en plena dependencia de lo que emerja de la coyuntura. La reciprocidad, que ha marcado el despliegue dialéctico de los opuestos, se encuentra, de este modo, también en conflicto. “¿Qué es lo que saldrá de esta crisis?” (1950, p. 338; 1996, p. 386).

## 2.2. La trascendencia necesaria de la acción

La voluntad derrotada se coloca ante una suprema necesidad. Para que le sea posible asumir totalmente su propio ser, es decir, para que pueda plenamente querer, es decisivo establecer qué es aquello que quiere desde su primer impulso. Precisamente este conflicto explicita la emergencia en la conciencia de una afirmación necesaria cara a la posibilidad de su resolución. Es la toma de conciencia de lo que Blondel llama *único necesario*:

Dentro de mi acción hay algo que yo no puedo aún comprender ni adecuar, algo que me impide recaer en la nada, y que es tal cosa sólo porque no resulta ser nada de lo que yo he querido hasta ahora. Aquello que

voluntariamente he logrado no puede ni suprimirse ni mantenerse como tal. Este conflicto es el que explica la obligada presencia en la conciencia de una afirmación nueva. Y es la realidad de esta presencia necesaria la que hace posible en nosotros la conciencia de ese conflicto. Hay un “único necesario”. Todo el movimiento del determinismo nos lleva a este término, ya que de él es de donde parte el referido determinismo, cuyo sentido pleno es el de devolvernos a ese término (1950, p. 339; 1996, p. 387).

Aquí, como al comienzo de la reflexión blondeliana en *L'action* (1950, pp. 40-43; 1996, p. 65), el reconocimiento de *algo* presente reclama necesariamente la presencia de otra cosa. En este caso, el incomprensible e inadecuado querer, poniendo en crisis a la voluntad misma, explícita en la conciencia *lo auténticamente querido*. Esto es propiamente ese único necesario.

Siguiendo el riguroso encadenamiento del análisis blondeliano desde la primera aparición del querer en la conciencia hasta la derrota de la voluntad que desencadena el conflicto, se hace patente que el surgimiento de este “nuevo” elemento no es más que una consecuencia, no lógico-abstracta, sino necesaria, de la expresión en la conciencia de la propia voluntad (cfr 1950, pp. 339-340; 1996, p. 387). De este modo, el filósofo de Aix-en-Provence se propone captar fenomenológicamente algo que, en realidad estaba presente en la voluntad desde el origen y que, sin embargo, se revela a la conciencia como consecuencia del conflicto (cfr. McNeill, 1966, p. 273).

Por tanto, la presencia del único necesario, no se ofrece como término de un razonamiento, sino como un elemento constatable, cuya aproximación consiste en el análisis del modo en que este se integra como elemento vivo dentro del desarrollo de la acción. Escribe Blondel: “Más esencial que el concepto con que se le define es la forma con la que se logra proponer necesariamente a la acción voluntaria como un fin, como un fin trascendente, pero que ya está de antemano en ella” (1950, p. 340; 1996, p. 388).

De este modo, el reconocimiento necesario de una finalidad trascendente como posibilidad de solución del problema de la inadecuación es la modalidad propia con la que aparece el único necesario en la conciencia. El infinito, postulado como fin desde la *volonté voulante*,

ante la insuficiencia del campo inmanente de la acción se descubre en la categoría de la posibilidad de trascendencia. El movimiento expansivo de la acción revela así el carácter radical de su continuo avance más-allá. Observa Blondel: “Por muy grande que sea el círculo, la acción lo hace siempre estallar” (1950, p. 327; 1996, p. 375).

El descubrimiento de esta necesidad es lo que ofrece rigor científico al postulado del fin trascendente en la filosofía de la acción. Esta necesidad viene impuesta por el movimiento de la voluntad y constituida por aquel remanente infinito e ineluctable de querer en cada acción. Es decir, la afirmación que se establece en aquello que no se puede ni querer ni pensar y que, sin embargo, *no es posible no quererlo y afirmarlo*.

Desde otro ángulo, en sentido negativo, el único necesario blondeliano se establece a partir del orden fenoménico total como *contraste necesario* de la nada que representa este ante la infinita aspiración del querer. Es decir, es postulado en la voluntad como lo necesario deseado sobre el sentido de la contingencia querida. En palabras del filósofo de Aix-en-Provence, “la necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta de lo necesario” (1950, p. 344; 1996, p. 392). Aquel avance expansivo necesario de la acción revela propiamente su consistencia en el reconocimiento de su contingencia. Sin este no hay posibilidad de acceso a lo necesario y sin el descubrimiento del fin trascendente el ámbito de la acción queda valuado en nada ante el infinito del querer.

Sin hacer análisis sobre su contenido conceptual, Blondel se ocupa de demostrar la presencia de este elemento que considera decisivo para el establecimiento de sentido de toda la praxis humana. “En todo estado de ánimo, y en todo nivel de civilización, se ofrece y se impone a la conciencia humana ‘un único necesario’” (1950, pp. 340-341; 1996, p. 388). Propiamente, el contenido de esta trascendencia inevitablemente planteada por la acción es, evidentemente y en su término más común, la idea de Dios. Sin profundizar en el análisis blondeliano sobre su postulación y las pruebas de razonabilidad, basta con lo expuesto sobre la necesidad de esta certeza fundamentada en la praxis para establecer suficientemente nuestro análisis cara a la finalidad perseguida. En efecto, el único necesario significa la posibilidad de resolución del problema de la acción en la reflexión blondeliana y, por la misma razón, es decisivo para la comprensión del problema tensional necesidad-libertad.

### 3. La alternativa como clave de resolución de la tensión entre necesidad y libertad

#### 3.1. La antibolia de la acción

El único necesario se establece en la praxis desde una doble dependencia. Por un lado, la necesidad que constriñe a buscar la ecuación de la propia acción en el infinito, fundamentada sobre la infinitud de la desproporción establecida. Por otro, la necesidad de buscar en la propia acción el complemento de la afirmación de la conciencia de esa absoluta perfección que no puede adecuarse por la propia afirmación, porque siempre “permanece como lo que nosotros no podemos conocer ni producir” (1950, p. 351; 1996, p. 400).

El elemento que cumple un rol decisivo en la práctica no es propiamente el concepto ni el contenido de este, sino esa *certeza inevitable* que ha propuesto la voluntad como un fin que perseguir. Blondel observa incluso que para reconocerlo o para que tenga una eficacia sobre la propia praxis no es necesario determinarlo ni calificarlo de algún modo; ni siquiera es indispensable aceptarlo. Basta con que emerja como una “convicción, quizá vaga, pero certera e incontrovertible, de un destino y de un fin ulterior que hay que conseguir [...]”. Cualquiera que sea la respuesta que se le dé al problema, el problema está planteado” (1950, p. 353; 1996, p. 401).

Por tanto, la suprema necesidad que significa el conflicto se resuelve en una alternativa pendiente ahora de la libertad: la alternativa sobre el sentido ante la última exigencia de más-allá establecida por la voluntad. En efecto, el reconocimiento del único necesario plantea el problema decisivo: “cómo uno puede acercarse a lo que se reconoce en este punto como totalmente diferente, y simultáneamente más radicalmente inmanente que cualquier cosa descubierta hasta este punto en la investigación” (Conway, 2006, p. 593). El movimiento de la voluntad, que se ve libremente determinado en las etapas de su despliegue necesario de un modo concreto entre infinitas posibilidades, ante el problema planteado deviene en una alternativa entre la acogida o el rechazo del ser necesario de la acción.

La conciencia del único necesario, al igual que cada paso de la voluntad en la acción, no admite retorno. El rechazo constituye un

avance porque es un acto voluntario, con implicaciones decisivas para el desarrollo previo y posterior a esta opción fundamental. En la filosofía de la acción nunca es posible que lo que es, es decir, lo que ha sido establecido necesariamente por la voluntad, vuelva a no ser. En este sentido, Blondel habla de *antibolia* de la acción al referirse al problema de la alternativa: “Esta palabra *antibolia*, que significa, si así se puede decir, ‘choque entre dos cosas’, expresa aquí el movimiento, en apariencia doble e inconciliable, de la voluntad humana” (1950, p. 324, nota al pie 1; 1996, p. 371, nota al pie 1). En efecto, las opciones propuestas por la alternativa se excluyen mutuamente. La *antibolia* blondeliana es, pues, el paralelo en la praxis de lo que es la antinomia en el entendimiento. De este modo, este fin trascendente establecido desde la voluntad como único necesario y aparecido en la conciencia como ser necesario contrastante ante la contingencia fenoménica se propone en los términos excluyentes de consentimiento o rechazo; no existe un tercer término para superar el problema. “O uno se ajusta libremente a esa ley, que lleva dentro de uno mismo, o se opone a ella libremente; pero nunca se escapa” (McNeill, 1968, p. 16).

Como ha quedado de manifiesto, la dialéctica entre los fenómenos de la necesidad y la libertad se encuentra en el seno del desarrollo de la acción y su solución depende de la resolución del problema de la acción. Por tanto, este último desarrollo de la voluntad, que establece la posibilidad de respuesta al problema de la acción, se ofrece también como término resolutorio de dicha tensión. En efecto, la alternativa misma se plantea plenamente en los términos de la dialéctica entre necesidad y libertad. El fenómeno de la necesidad que parecía intensificarse y absorber la polaridad en el conflicto aparece en este momento pendiente de la iniciativa personal. Escribe Blondel:

El determinismo de la acción termina por suscitar en la conciencia humana una alternativa [...]. Habiendo reconocido al determinismo su parte, se ha conseguido determinar exactamente la parte que corresponde a la libertad. Esta se resume enteramente en aquella opción misma, ya que la voluntad no se ejercita plenamente más que allí donde se pone en juego algo digno de ella (1950, p. 355; 1996, p. 403).

Así como ambos opuestos dialécticos manifiestan su tensión máxima en el despliegue total de la acción, en la alternativa y la opción revelan

su carácter de reciprocidad necesitante en máximo grado. La suprema necesidad del conflicto hace emerger la opción como un acto de suprema libertad. La filosofía de la acción plantea el problema del sentido y del destino en términos de inadecuación-ecuación; el sujeto, por tanto, se encuentra en este punto ante una alternativa que encierra la respuesta misma a este problema. La libertad se encuentra plenamente desafiada en la alternativa que, imponiéndosele necesariamente, resalta el poder infinito que ella representa: el sujeto blondeliano es, por lo tanto, un sujeto libre para su destino (cfr. Jolivet, 1952, p. 338).

Así, la alternativa es plenamente libre y totalmente necesaria (cfr. Blanchette, 1993, p. 424). De este modo, la aparición del único necesario en la filosofía de la acción establece, al mismo tiempo, la positividad de la necesidad ofreciéndole un sentido y la responsabilidad absoluta de la libertad haciendo depender de ella la institución de ese sentido en y para el sujeto. De este modo explica Blondel la vinculación profunda de ambos contrarios en la opción:

Sin duda, la alternativa surge forzosamente ante la conciencia, y además por necesidad hay que pronunciarse ante ella. [...] A decir verdad, la opción nos es impuesta, pero gracias a ella llegamos a ser lo que nosotros queremos [...]. Así, en último análisis, no es la libertad la que queda absorbida en el determinismo, es el determinismo total de la vida humana el que queda pendiente de esta suprema alternativa: o excluir de nosotros toda otra voluntad distinta de la nuestra, o entregarnos al ser que no somos nosotros (1950, pp. 355-356; 1996, p. 404).

La alternativa constituye la clave hermenéutica de toda *L'action*; luego de esta opción fundamental, la dialéctica blondeliana no hace más que desarrollar las implicaciones de una u otra opción. Por esta razón, es preciso seguir su análisis sobre estas implicaciones para resolver el problema pendiente sobre la posibilidad de una afirmación definitiva de la libertad ante la definitividad ya demostrada de la necesidad planteada por la inadecuación.

### **3.2. La praxis autosuficiente: clausura del dinamismo tensional**

Siguiendo el ritmo dialéctico del método de la filosofía de la acción, el análisis de la opción que se constituye en un retraimiento

del desarrollo de la voluntad es necesario para la afirmación de la vía por la que avanza positivamente este análisis sobre el agotamiento y la clausura de las alternativas. El filósofo de Aix-en-Provence presenta esta opción por una voluntad que pretende afirmarse *sin* el único necesario como *la muerte de la acción*, como “un ser sin el Ser, un destino voluntario que se resiste uno a querer, una muerte que no muere: he ahí la extraña solución” (1950, p. 360; 1996, p. 407).

Esta opción, se resuelve en una praxis autosuficiente. La imposibilidad de autosuficiencia es algo constatado en el conflicto previo a la alternativa, por lo que la opción por la propia suficiencia significa una contradicción voluntaria. Esta contradicción consiste, en palabras de Blondel, en “no querer todo lo que se quiere intentando convencerse de que en realidad se quiere, siendo así que no se quiere y además se sabe” (1950, p. 361; 1996, p. 408). Por tanto, la contradicción se funda sobre la conciencia de la infinitud del propio deseo.

La infinitud de la acción se orienta a un término finito e inmanente para agotarse en él. Esta contradicción no es irracional, sino que responde a una lógica propia. Significa la asunción del movimiento vital de la voluntad, no en cuanto principio infinito que provoca la expansión, sino como un objeto de conquista. De este modo, el fin deviene en un motivo parcial y los fines limitados que solicitan a la voluntad se ven vaciados de su carácter simbólico que orienta al fin infinito.

Por tanto, la voluntad se adhiere a los fenómenos que ha reconocido previamente como insuficientes, limitando con su libre determinación su propia infinitud. Blondel observa que en esta actitud por parte de la voluntad hay una especie de objetivación en sí misma y subjetivación en los fenómenos: “Juzgando suficiente su insuficiencia, encontrándolos dignos de sí, la voluntad introduce en sí misma la debilidad de ellos e introduce en ellos su propia infinitud: se pierde” (1950, p. 362; 1996, p. 409).

La voluntad se pierde no porque sea posible suprimir el ímpetu de su aspiración infinita al orientarla hacia un término finito, sino porque pervierte el sentido de su movimiento. Por esta razón, la clausura en sí misma implica para la voluntad una *privación positiva* (*stšrhstij*). En efecto, supone la negación voluntaria de salir de sí misma, de arriesgar lo que tiene en la dinámica expansiva de ese más-allá que reclama su propio anhelo.

La alternativa ofrece la opción de determinar el propio movimiento necesario, y esto es lo que debe analizarse cara al problema de la

necesidad y la libertad. Queda de manifiesto que el acto supremo de la libertad tiene, en cierto sentido, la potencia de detener el impulso de la necesidad. En efecto, esta opción hace uso del poder infinito que significa la iniciativa personal para clausurar la aspiración infinita que impone el querer. En este sentido, se constituye por un *supremo uso de la libertad*. Dice Blondel: para el ser humano, “sólo su voluntad es suficientemente fuerte como para detener a su voluntad” (1950, p. 368; 1996, p. 416). El sujeto, de este modo, opta con la plenitud de la potencia de la libertad por la pretensión de autonomía y autosuficiencia.

La dialéctica entre necesidad y libertad parece finalmente superada en la síntesis de la autonomía y la afirmación de una libertad libre frente a las exigencias necesarias. Sin embargo, ¿es posible que la superación de la tensión más fundamental de la filosofía de la acción se constituya en la negación o la limitación de uno de los elementos? Es decir, ¿la afirmación de la libertad conlleva la negación de la necesidad? Del análisis blondeliano se desprende una clara negativa a esta pregunta en un doble sentido. Por un lado, por la contradicción y la carencia que significa una voluntad que libremente elige el retorno a la clausura en un ámbito ya superado, incurriendo en una ficción de satisfacción que limita infinitamente el uso mismo de la libertad y el sentido de la propia acción a un “no hacer sino lo insignificante, [...] una falta de deseo y de amor” (1950, p. 368; 1996, p. 416). Por otro lado, la negativa a la alteridad que representa el único necesario no se traduce en una autonomía mayor, sino que encadena a la libertad a la constante represión de la expresión sincera del propio querer. “De hecho, la voluntad se contradice a sí misma más de lo que se afirma a sí misma: infinita por naturaleza y concepto, prefiere ya no querer infinitamente en lugar de querer un infinito que no podría producir de sí misma o ser ella misma” (Marion, 1987, p. 44).

De este modo, la iniciativa personal ya no quedaría a la altura de una necesidad de amplitud infinita, sino reducida a un dinamismo empequeñecido de “querer y no hacer” (1950, p. 368; 1996, p. 416). Por tanto, la muerte de la acción significa la abdicación, no de un excedente opcional para la voluntad, sino de algo necesario para su propia afirmación. Con lo cual queda de manifiesto que no es posible la afirmación del dinamismo tensional estudiado desde la opción negativa, sino que, por el contrario, la tensión entre necesidad y libertad se ve clausurada por la contradicción y la limitación reductiva de los opuestos.



### 3.3. La opción por la apertura: la libertad libre

El sujeto, haciendo uso de su sola potencia no hace más que autolimitarse, no logra la restitución voluntaria en la praxis de lo que ya se halla en el origen de esta. Por tanto, le resulta necesario *abrirse* y ceder. En efecto, la opción por el único necesario es, siguiendo la reflexión de Blondel, la opción auténtica y sinceramente *razonable*. Es un reconocimiento voluntario de la dependencia experimentada como resultado de la acción: “La voluntad no puede sino confesar su ignorancia, su debilidad, y su deseo, ya que sólo es fiel a su infinita ambición en cuanto que reconoce su infinita impotencia” (1950, p. 375; 1996, p. 422).

En este sentido, la adhesión a este fin trascendente que se presenta como bueno es razonable porque es necesaria. Es una afirmación lógicamente establecida sobre la totalidad del sistema de las condiciones de realización de la acción (cfr. Fernández Pereira, 2004, p. 215). Emerge como la consecuencia necesaria de la disposición de optar conforme al reconocimiento de la conciencia.

Sin embargo, esta opción es razonable también porque es plenamente libre: supone el ejercicio pleno de la libertad en la alternativa, del mismo modo que la opción contraria. En efecto, la apertura al único necesario no es impuesta por ningún tipo de necesidad más que la del asentimiento de la razón al sentido que ha sido lógicamente descubierto (cfr. Fornari, 2004, p. 159). En la alternativa, la necesidad no arrastra, sino que queda totalmente pendiente de la libertad. Por tanto, desde el punto de partida, la opción por el único necesario se presenta como una libre adecuación con lo necesario. Esto es lo que expresa Blondel con términos como “rectitud”, “conformidad” y “reconocimiento” desde el principio de su reflexión sobre la vida de la acción. “La disposición de una voluntad recta es ésta: actuar según la luz y la fuerza que se tiene, sin poner límite a la generosidad y amplitud del deseo” (1950, p. 375; 1996, p. 423).

Por otro lado, la apertura al único necesario implica la adhesión, libre pero vinculante, a un modo de ser que no es el que el sujeto se da a sí mismo; a lo que es reconocido como el Ser, en contraste con los seres del ámbito de la propia praxis; aun sentido descubierto por la voluntad, alterativo con respecto del que ella se ofrece desde sí misma; a un bien que no es ni puede ser hechura del sujeto. Implica, por tanto, la adhesión

a una alteridad, a lo que no puede ser producido por el sujeto. En este sentido, la opción por la apertura significa sumisión. En efecto, escribe Blondel: “Esto ocurre porque en realidad ve allí, con razón, una voluntad distinta de la suya, y para aceptarla plenamente necesita abnegación” (1950, p. 376; 1996, p. 424). En otras palabras, lo que implica esta opción es un abandono en la *heteronomía*.

Por tanto, el análisis de la tensión entre necesidad y libertad lleva por esta vía a otra aparente contradicción. ¿El acto de libertad suprema puede mantenerse como tal en una opción que lleva al sujeto a someterse, por iniciativa propia, a una heteronomía? Según el análisis blondeliano, la libertad no solo no abdica de sí misma al adherirse a una heteronomía, sino que encuentra en esto la posibilidad de afirmarse plenamente como tal.

Puede hacerse esta afirmación en varios sentidos. Primeramente, porque la sustitución en la praxis de la iniciativa subjetiva por una distinta exige de la voluntad “un esfuerzo y una especie de victoria sobre sí misma” (1950, p. 377; 1996, p. 424). Esto implica un desapego práctico superador de los impulsos pasionales y la impotencia declarada de la autonomía, constituyendo una libertad con respecto a aquello que limita desde dentro a la praxis. En este sentido, esta afirmación en la heteronomía inaugura la vía de la libertad libre (cfr. Do Céu Patrão Neves, 1993, pp. 350-351).

Por otro lado, el sufrimiento mismo, esa inmediata experiencia/lección de la inconsecuencia de la acción, se ve resignificado y superado en la libertad. Deja de ser una experiencia de imposición insostenible y pasa a ser libremente asumido. En efecto, en la superación de la clausura de la vacía autosuficiencia, el sufrimiento no es enemigo de la praxis, sino una contribución al desarrollo de la persona: “un medio de formación, un signo y un instrumento de reparación y progreso. Nos saca del engaño de querer lo menos para empujarnos a querer lo más” (1950, p. 380; 1996, p. 427). Esta misma aceptación del sufrimiento, que lo convierte en signo y ocasión de un mayor desprendimiento y generosidad, es el triunfo de la libertad. Es el acto libre-abierto lo que descubre el sentido del sufrimiento, que escapa a la conciencia de una voluntad ensimismada en cuanto vía de apertura y don de sí a los otros. Observa Blondel: “Quien no ha sufrido por una cosa no la conoce ni la ama” (1950, p. 381; 1996, p. 428).

La liberación con respecto al sufrimiento significa asumirlo como necesario signo de la inadecuación y ocasión de resolución del problema;

la negación de este solo se da en la huida que clausura la posibilidad de superación y sentido. Por eso, el filósofo afirma la *positividad* del sufrimiento asumido en la opción por el único necesario: “El sufrimiento es lo nuevo, lo inexplicable, lo desconocido, lo infinito que traspasa la vida como una especie de espada reveladora” (1950, p. 381; 1996, p. 429).

La liberación, en esta apertura a una heteronomía, adquiere también el sentido de una liberación de los límites de la homogeneidad hermética en la expansión de una mismidad siempre insuficiente para sí misma. En efecto, este paso de la autonomía a la heteronomía constituye, para Blondel, propiamente el amor. Y, en este sentido, demuestra que en la privación hay mayor plenitud que en la hartura.

Porque, si es verdad que somos más cuando amamos que cuando somos, es decir, cuando la voluntad personal está suplantada y como recubierta por una voluntad contraria, entonces parece que todo movimiento de interés personal no es una ganancia, sino más bien una pérdida (1950, p. 382; 1992, p. 430).

De este modo, queda implicado otro aspecto de la libertad: el que se da ante la inadecuación como imposición. La desproporción de la voluntad es una carencia siempre impuesta, pero la opción por la apertura comporta un sentido alterativo de esta carencia. Este sentido es el que se ofrece en la privación voluntaria. La generosidad de la privación es consecuente con la aspiración original de la voluntad, que por su propio impulso no puede descansar en nada determinado y asumido al ámbito de la mismidad. Se lee en *L'action*: “El motivo de su privación vale infinitamente más que el objeto del que se priva” (1950, p. 383; 1996, p. 430).

Por tanto, la libertad se supera a sí misma en la opción y la voluntad se ve superada por su propia iniciativa. En este sentido, Blondel se refiere a esta vida de la que participa la praxis abierta como un sobrevivir a sí mismo y como la obra maestra del hombre. La libertad, finalmente, permanece libre en la asunción de la conciencia de obrar según las propias capacidades, reconociendo que en uno mismo no se encuentra el principio, el medio ni el fin de la propia acción. En efecto, la resolución del problema de la acción no se ofrece en la posesión estática de aquel infinito querido desde el origen ni en el reposo de quien llega a la meta deseada, sino en el mismo dinamismo vital, pero pleno de sentido. El hallazgo de algo correspondiente a la propia aspiración significa, para

Blondel, “el deber de buscar sin cansarse, porque no buscaríamos sin haber ya encontrado lo que jamás alcanzaremos hasta el fondo, y que perdemos desde el momento en que pretendemos tenerlo asido” (1950, p. 386; 1996, p. 434).

La solución del problema de la acción descansa, entonces, sobre la asunción libre de la necesidad que lo plantea. Sin embargo, se ha demostrado que esta asunción tiene como condición cierta plenitud de conciencia y reflexión. Es decir, no constituye una pasividad abandonada a la invencible necesidad, sino que es el libre abandono de un “sí” activo plenamente querido. El problema de la inadecuación, por tanto, se ve resuelto en la afirmación institutiva del sentido de esta. La necesidad, una vez reconocida y asumida libremente, se descubre en su racionalidad y aparece como la lógica de la acción libre. Así, la voluntad es recuperada desde el origen, es devuelta al principio de su querer (cfr. Forest, 1950, p. 45).

Por último, esta vía, que otorga un sentido positivo a todo el movimiento previo de la praxis, no es una mera superación del egoísmo por la caridad, como si estos fuesen “los dos caminos más fundamentales” (Sadler, 2002, p. 173) de la acción. Si bien, como ha quedado de manifiesto, las opciones se decantan por la acción egoísta o la acción amante, la opción implica un horizonte más amplio. Esta vía, que se orienta hacia el amor, se fundamenta en la opción *por* el reconocimiento del sentido, mientras su opuesta es la acción establecida *sin* el sentido. “La filosofía de la acción *no prescribe optar*, demuestra que todo hombre *opta necesariamente*. Después establece que sólo la opción positiva lo coloca en posesión del ser; y en este sentido muy preciso prescribe optar, no a favor o en contra, sino *por* la apertura al único necesario” (Bouillard, 1966, p. 180).

#### **4. El carácter de la tensión entre necesidad y libertad en *L'action***

Primeramente, en el momento dialéctico de la reflexión blondeliana de mayor tensión entre la necesidad y la libertad en el dinamismo de la acción, hemos descrito a ambos polos como fenómenos *heterogéneos*. Finalmente, a partir de las implicaciones del análisis de los momentos decisivos de la acción en el conflicto, la alternativa y la opción, puede explicitarse el carácter de la mutua *solidaridad* que ha revelado el desarrollo analítico de estos opuestos.

A través de la opción por la apertura al único necesario se establece la afirmación de una libertad cualitativamente superadora de aquella

que aparecía en el despliegue de la acción como poder infinito ante la necesidad impuesta por la inadecuación de la voluntad. En este sentido, hemos hablado de libertad libre, subrayando la novedad de esta con respecto a aquella capacidad de elección que surge desde el punto de partida de la acción. Esta diferenciación es importante para el establecimiento definitivo de la libertad como opuesto contrastante/polar de la necesidad irreductible de la *volonté voulante*.

En efecto, “la libertad, como se da inicialmente en la acción, no es la plenitud de la libertad. Es solo una primera libertad, que todavía tiene que realizarse más plenamente, como sugiere la idea misma del infinito” (Blanchette, 1993, p. 419). Por tanto, la liberación conquistada en la opción no instauro una nueva libertad diversa a la anterior, sino que se muestra como plenitud de la misma potencia. Es decir, hay una diferencia cualitativa o de nivel en la misma libertad antes y después de la opción. Lo que media el cambio es la toma de posesión plena que el sujeto efectúa voluntariamente de su propia libertad. De este modo, la libertad previa a la opción se distingue como capacidad de afirmar la propia singularidad en el marco de la infinita necesidad impuesta por la inadecuación. Y la libertad que emerge como consecuencia del uso pleno que se hace de esta en la alternativa, en cuanto opción consciente y razonada, es la libertad frente a la necesidad por la asunción libre de esta. En este sentido, la libertad no es meramente algo dado, sino que es también una conquista del ejercicio de la voluntad. La libertad, así entendida, no es el desvinculamiento voluntario de una serie de fenómenos que de hecho no está en poder del sujeto desligar, sino la afirmación voluntaria de una necesidad reconocida y querida como buena, transmutando su valor determinista en algo positivamente querido.

Esta afirmación completa de la libertad remata la tensión con su opuesto en una polaridad plena. En efecto, desde el movimiento inicial de la acción, la necesidad aparece como polo de entrada y nota determinante de la dialéctica. En el polo de salida hacia su acabamiento, la libertad se encuentra como dominante (cfr. Delbos, 1894, p. 636). Sin embargo, así como en el desarrollo de la acción la necesidad no absorbe a la libertad, sino que la requiere para su propia realización, luego de la opción libre, la necesidad es afirmada por la libertad de modo totalizante. Siendo ella misma, deviene en *necesidad querida* y, por tanto, libre. La afirmación de la libertad es, pues, necesaria para que se manifieste completamente su carácter propio y el carácter pleno del

determinismo al mismo tiempo. Ambos opuestos presentan una tensión no contradictoria; siendo contrarios, solo se dan en la inclusión de su opuesto. Explica Blondel:

Uno de los resultados esenciales de la filosofía de la acción es precisamente sacar a plena luz las consecuencias necesarias del fenómeno de la libertad, haciendo caso omiso a las variaciones indeterminables del comportamiento humano. Del solo hecho de querer resulta un inmenso encadenamiento de fenómenos nuevos [...]. Así definida, la libertad no interrumpe la serie, sino que está en la serie. Y la paradoja más importante que el presente estudio quizá ha justificado es la de analizar el determinismo de las acciones libres sin afectar en nada al uso determinado de la misma libertad (1950, p. 484; 1996, p. 538).

Sin el análisis previo de la tensión en todo el recorrido, el postulado de una libertad que se afirma a sí misma en el reconocimiento de una necesidad irreductible parece paradójico. Algunos estudios presentan esta perspectiva dialéctica como una posición complicada (cfr. Walkey, 2009, p. 106). Sin embargo, como se ha intentado demostrar, la perspectiva tensional blondeliana no constituye una toma de posición en sentido sistemático, sino una reflexión fenomenológica sobre la experiencia humana. En este sentido, no se establece en la complicación, sino en la simplicidad del intento de entender los fenómenos tal como se dan. La libertad se afirma del modo más sencillo por ser razonable y coherente, el de una fidelidad a su propia lógica, que es querer infinitamente. De este modo, el punto de partida de la praxis auténticamente libre no es la capacidad decisoria, trascendente a la inmensidad de motivos, sino el núcleo del propio querer.

El acto libre, por tanto, es el que se adecua y expresa del modo más puro posible al querer sincero. Esta experiencia de libertad coincide con la de la adecuación de la voluntad. En este sentido, se comprende también que la libertad sea generada precisamente “en y a través de la heteronomía” (Fourez y Jacob, 1959, p. 559). Observa el propio Blondel:

Mediante una alternancia progresiva, la libertad es, por turno, un medio y un fin. La meta que busca como un término externo entra en la serie de los intermediarios

que le permiten volver a encontrarse a sí misma. La norma, que le parece impuesta, está incluida también en su primitivo diseño, sin dejar de serle ofrecida como una verdadera heteronomía (1950, p. 485; 1996, pp. 538-539).

Antes de explicitar las conclusiones sobre el carácter de la polaridad que se ha analizado, retomemos una última objeción a la afirmación blondeliana de la libertad como opuesto y contrapolo a la altura de la necesidad, en orden a despejar completamente el terreno en que se plantea la polaridad libertad-necesidad. Esta objeción es la que emerge desde una confrontación textual respecto de la afirmación de la libertad frente al determinismo que constriñe hacia la vía de la propia realización. En efecto, escribe Blondel concluyendo *L'action*: “si esa necesidad está en nosotros, ¿cómo hacer que no esté, cómo escapar a la necesidad de reconocerla? Lo más que podemos intentar es suponer que dicha necesidad no existe”. Y añade: “de todos estos intentos no sale más que un sistema de afirmaciones conexas que, poco a poco, nos constriñen a plantear, ante el pensamiento reflejo, el término que ya estaba presente en el origen del movimiento” (1950, pp. 489-490; 1996, p. 543). Estas afirmaciones parecen contradecir las conclusiones que hemos expuesto sobre la libertad libre. Sin embargo, como ha quedado de manifiesto, toda la reflexión blondeliana se orienta hacia una libertad en la que la exigencia ineluctable de la voluntad *solo* puede ser reconocida y querida libremente. Bouillard, comentando esta aparente contradicción, afirma: “Llevado por la preocupación de hacer valer la racionalidad de su proceso, el joven filósofo dejaría creer que la verdad necesaria de la acción debe imponerse a todos los espíritus sin que tengan que reconocerla libremente” (1966, p. 282).

Podemos concluir que estas afirmaciones deben entenderse desde esta perspectiva, desde la primacía de la argumentación como dialéctica orientada por sobre las expresiones particulares que puedan ser contradictorias. El todo del desarrollo es lo que ofrece sentido a la parte. Blondel es plenamente claro y contundente cuando afirma: “Sin duda, lo que precede, lo que acompaña, lo que sigue a nuestra decisión propia está en conformidad con el más profundo movimiento de la libertad”; concluye afirmando que “todas las condiciones [...] aunque estén espontáneamente implicadas en nosotros, tenemos que reconocerlas mediante un libre esfuerzo [...] [;] aunque podamos rebelarnos contra

ellas, no dejan de realizarse en nosotros” (1950, pp. 282-283; 1996, p. 518). Finalmente, esta lectura es ratificada por el propio Blondel en la segunda versión de *L'action* (1937): “En cada estadio surge la tentación de detenernos, de complacernos, de fortificarnos en nuestras posiciones adquiridas. En cada estadio nos sentimos no constreñidos, sino sinceramente obligados a pasar a otro” (p. 131).

## 5. Conclusión: la polaridad entre necesidad y libertad y la comprensión polar de la filosofía de la acción

A lo largo del presente estudio se ha considerado la dialéctica tensional entre los fenómenos de la necesidad y la libertad como una dialéctica entre opuestos que se revelan como estructuralmente heterogéneos y solidarios. Subrayaremos ahora los caracteres más esenciales de esta solidaridad para definir el sentido preciso en que consideramos la perspectiva tensional blondeliana como un enfoque tensional-polar. En efecto, el término “polaridad” no forma parte del lenguaje de *L'action*; sin embargo, Blondel utiliza el binomio “heterogeneidad” / “solidaridad” para referirse a las tensiones entre contrarios, proponiendo una clave interpretativa que comprende la idea de polaridad. Refiriéndose a la dialéctica entre necesidad y libertad como paradigma interpretativo de otros pares de opuestos, dice: “Parece que se repelen, pero se atraen” (1950, p. 484; 1996, p. 538).

Se ha considerado cómo el dinamismo de la acción se transmuta gradualmente de necesario-espontáneo en libre-querido. Este tránsito no se da en la alternancia sino en la concomitancia: ambos opuestos se afirman siempre sin negación ni subordinación del otro; “se trata, sí, de dos diversas formas de fenómenos, pero eso no quiere decir que sean incompatibles” (Angulo, 2016 p. 54). Su oposición nunca ha presentado contradicción.

Por otro lado, de la dinámica del desarrollo de la acción se revela, no solo la importancia, sino la absoluta necesidad de ambos opuestos para el progreso y el sentido de esta. En efecto, se ha visto cómo el problema humano se sintetiza en la oposición dialéctica entre la necesidad y la libertad. De modo que, entre estos opuestos, a través de la imprescindible dialéctica entre ambos, se desarrolla la cuestión sobre el sentido y su posible solución, que coincide también con la ecuación entre estos contrarios.



Una necesidad natural sin libertad nos aplastaría y nos llevaría a donde ya no tendríamos nada más que pensar, amar o ser, ya no más responsabilidad que asumir. La libertad sin necesidad nos exiliaría de la realidad, siempre nos alejaría de lo concreto, se reconocería solo en su desgarramiento fuera de todas sus acciones efectivas. La dialéctica de la necesidad y la libertad articula el sentido de realidad de nuestra existencia humana (Gilbert, 1993, pp. 391).

Sin embargo, la necesidad y la libertad se revelan, desde el principio y cada vez con más claridad, en un vínculo de un carácter más profundo que el concomitante. El análisis blondeliano logra descubrir plenamente el sentido de la tensión sólo al anudarlos en una recíproca atracción estructural necesitante. La necesidad es condición de la acción libre y sin la libertad es imposible el desarrollo y el sentido de la necesidad en la acción. De este modo, la solidaridad entre los fenómenos opuestos presenta las características de, como escribe Guardini (1996), “esta relación especial, en la que dos elementos se excluyen el uno al otro y permanecen, sin embargo, vinculados e, incluso [...], se presuponen mutuamente” (p. 79), que aquí hemos llamado *polaridad*. El propio Blondel, muchos años después de su tesis, en *La pensée* (1934), escribe explícitamente sobre el sentido de los opuestos en la filosofía de la acción con ocasión de la dialéctica tensional blondeliana, más característica de ese tiempo, entre lo pneumático (singular y libre) y lo noético (universal y necesario):

[...] 1° que estos dos aspectos aparentemente opuestos son, sin embargo, coordinados, simétricos, se llaman o se provocan mutuamente, siendo cada uno posible e inteligible solo por el otro y para el otro; 2° que estos dos hechos, dinámicamente en busca el uno del otro, el uno en función del otro, son, sin embargo, inconmensurables e irreductibles, aunque indispensables y conspiradores; 3° que su encuentro, imposible en lo finito, como la convergencia de dos paralelos, estimula como un *optandum* indeclinable el movimiento de la naturaleza y del espíritu (p. 276).

Finalmente, el problema del sentido y el carácter mismo de la oposición entre necesidad y libertad solo se revela en el reconocimiento del *sustento eficaz recíproco* que reclaman. Es decir, ambos contrarios no sólo presentan una mutua dependencia, sino que son sustentados por esta dependencia (cfr. McNeill, 1968, p. 6). La heterogeneidad-solidaridad blondeliana es, por tanto, una tensión polar: ambos opuestos se presentan irreductiblemente diversos, al mismo tiempo que indisolublemente vinculados, de modo que no pueden ser reconocidos ni analizados adecuadamente si no es en relación recíproca. La dialéctica polar blondeliana, a través del compromiso de la libertad en el caso de la polaridad estudiada, logra una síntesis superadora que confirma el sentido imprescindible del desarrollo precedente y promueve cualitativamente los opuestos en una plenitud de su propia originalidad.

El punto de apoyo vital, sintético, performativo, esa mediación humana por excelencia que, para Blondel, es la acción, se realiza en la tensión necesidad-libertad, y esta adquiere su dinamismo dialéctico únicamente del movimiento de aquella. En este sentido, y por el lugar que ocupa en la filosofía de la acción, podría decirse que es la *protopolaridad* blondeliana: su análisis descubre el rol esencial que juega en la cuestión práctica sobre el sentido.

A lo largo del presente análisis sobre esta tensión en *L'action* han ido emergiendo otros contrastes, que van configurando el carácter concreto de la filosofía de la acción. En efecto, el desarrollo de la acción se establece en las tensiones entre estabilidad e inestabilidad y entre indispensabilidad e insuficiencia; el conflicto y la alternativa subrayan la dialéctica entre immanencia y trascendencia y entre autonomía y heteronomía. La reflexión blondeliana misma se estructura en el dinamismo tensional praxis-teoría; el método se plantea en la tensión entre directo e indirecto y el propio modo de entender el vínculo de opuestos es solidaridad-heterogeneidad e inclusión-exclusión. Estos pares de opuestos, que de algún modo hemos considerado para la comprensión de la polaridad necesidad-libertad por su inmediato vínculo con esta, revelan una filosofía asentada sobre polaridades en tensión. En efecto, se lee en *L'action*: "Para que la Filosofía merezca este específico nombre, tiene que ser una doctrina diferente de la demás, tiene que determinar exactamente dentro de lo controvertible lo que no lo es, porque eso es lo que entra en el campo de la ciencia" (1950, p. 482; 1996, p. 534).

La perspectiva blondeliana intenta situarse ante los fenómenos y entenderlos en su dinamismo propio. De ahí la necesidad de una modalidad reflexiva en desarrollo, pues en el despliegue los hechos y fenómenos se dan como tales; abstraerlos de este significa, *a priori*, una alteración que compromete su conocimiento. En efecto, “la realidad no permite ser diseccionada y objetivada de una vez por todas, como si fuera algo inerte, como un mecanismo que puede ser desmontado y reconstruido” (Bertoldi, 2001, p. 179). Por esta razón, la filosofía de la acción, desplegando reflexivamente el encadenamiento fenoménico en un reconocimiento de sus vínculos necesarios, nunca encuentra contradicción entre los contrarios. Pues, dice Blondel, “donde no se da el ser no existe contradicción” (1950, p. 486; 1996, p. 540).

De este modo, desde un punto de vista dinámico, los elementos que son considerados contradictorios o inconciliables por nuestra aprehensión tendiente a lo estático se manifiestan en un vínculo originario. Ninguno de los opuestos puede ser deducido del otro, y el mutuo requerimiento no es el propio de las partes incompletas de un todo. Su síntesis los conserva sin confusión y los afirma de un modo más pleno como fenómenos completos, pero en dependencia estructural mutua. Entre estas realidades opuestas, “cada una sólo puede existir y ser pensada si viene dada en ella al menos un mínimo de la otra; ‘en’ ella, y no solamente ‘ante’ ella, o ‘unida a ella’” (Guardini, 1996, p. 165). Los fenómenos blondelianos se dan en tensión, no “puros”. Y así son también sus vínculos: no se excluyen puramente ni se identifican puramente. De allí que los opuestos son heterogéneos sin estar enfrentados en contradicción, y solidarios sin ser reducidos a la mismidad.

## Referencias

- Angulo, J. C. (2016). La construcción de la persona en *L’action* (III, 2-4) de Maurice Blondel. *Phainomenon*, 15(1), 47-61.
- Archambault, P. (1928). *Vers un réalisme intégral. L’œuvre philosophique de Maurice Blondel*. Librairie Bloud & Gay.
- \_\_\_\_ (1930). La théorie de la connaissance dans la philosophie de Maurice Blondel. *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, 32(26), 163-182.
- \_\_\_\_ (1941). *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*. Librairie Bloud & Gay.
- Bernal, A. (1964). En torno a *L’action* de Maurice Blondel. *Ideas y Valores*, 6(19-20), 247-290.

- Bertoldi, F. (2001). La verità in Blondel (Seconda parte). *Divus Thomas*, 104(2), 179-202.
- Blanchette, O. (1993). Blondel's Original Philosophy of the Supernatural. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 49(3), 413-444.
- Blondel, M. (1934). *La pensée. Tome I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*. Alcan.
- \_\_\_\_ (1937) *L'action. Tome II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement*. Alcan.
- \_\_\_\_ (1950). *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_ (1996). *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. J. M. Isasi y C. Izquierdo (eds.) Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bouillard, H. (1966). *Blondel y el cristianismo*. R. Vilardell (trad.). Península.
- Boutroux, E. (1895). *De la contingence des lois de la nature*. Alcan.
- Conway, M. (2006). A Positive Phenomenology: The Structure of Maurice Blondel's Early Philosophy. *The Heythrop Journal*, 47(4), 579-600.
- Da Costa Freitas, M. (1993). A filosofia de *L'action* como intelectualismo ou realismo integral. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 49(3), 325-338.
- Delbos, V. (1894). *Compte rendu sur L'action (1893) de Maurice Blondel. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 38, 634-641.
- Do Céu Patrão Neves, M. (1993). O sentido do humano: entre o determinismo e a liberdade. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 49(3), 339-355.
- Fernández Pereira, J. J. (2004). Ser y acción en la obra del primer M. Blondel. *Azafea: Revista de Filosofía*, 6, 195-218.
- Forest, A. (1950). Les moments de la conversion. *Les Études Philosophiques. Nouvelle Série*, 5(1), 43-52.
- Fornari, A. (2004). La razón: abierta y pluridimensional. *Enfoques*, 16(2), 87-110.
- Fourez, G. y Jacob, J. (1959). Une dialectique de la conversion : *L'action* de Maurice Blondel. *Revue Philosophique de Louvain*, 57(56), 543-574.
- Gilbert, P. (1993). L'unité de *L'action*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 49(3), 385-400.
- Gómez Rodas, C. (2014). El fenómeno de la voluntad que quiere. Una puerta a la trascendencia en Maurice Blondel. *Pensamiento y Cultura*, 17(2), 97-117.

- Gómez Rodas, C. y Álvarez Gómez, J. (2013). Hacia una filosofía “practicante”. La acción en las obras menores de Maurice Blondel y su aporte al pensamiento contemporáneo. *Escritos*, 21(46), 111-143.
- Guardini, R. (1996). *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. A. López Quintas (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hetzel, A. (2008). Zum Vorrang der Praxis. Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie. En A. Hetzel, J. Kertscher y M. Rölli (eds.), *Pragmatismus – Philosophie Der Zukunft?* (pp. 17-57). Velbrück Wissenschaft.
- Izquierdo, C. (1996). Maurice Blondel, el filósofo de la acción. En M. Blondel, *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (pp. xiii- xlv). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jolivet, R. (1952). Maurice Blondel et la pensée existentielle. *Les Études Philosophiques. Nouvelle Série*, 7(4), 330-342.
- Marion, J.-L. (1987). La conversion de la volonté selon *L'action*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 117(1), 33-46.
- McNeill, J. (1966). *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought*. E. J. Brill.
- \_\_\_\_ (1968). Necessary Structures of Freedom. *Proceedings of the Jesuit Philosophical Association*, 30, 1-23.
- Paliard, J. (1950). *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*. Julliard.
- \_\_\_\_ (1951). Le sens du réel dans la philosophie de Maurice Blondel. *Revue de Métaphysique et de Moral*, 56(3), 327-342.
- Sadler, G. (2002). Blondel's Conception of the Option Between Egoism and Charity and Its Consequences for Intellectual Life and Culture. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 75, 171-181.
- Troisfontaines, C. (1986). Maurice Blondel et Victor Delbos : A propos de Spinoza. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 176(4), 467-483.
- Walkey, J. M. (2009). The Essential Structure and Intentional Object of Action: Toward Understanding the Blondelian Existential Phenomenology. En A.-T. Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. (pp. 95-110). Springer.
- Werner, C. (1952). L'infini de l'action d'après Maurice Blondel. *Les Études Philosophiques. Nouvelle Série*, 7(4), 343-346.

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2172>

## Revolution and Reduction in Merleau-Ponty

## Revolución y reducción en Merleau-Ponty

José Duarte Penayo

Centro Interdisciplinario de Investigación Social

Paraguay

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

Recibido: 26 - 03 - 2021.

Aceptado: 26 - 05 - 2021.

Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### **Abstract**

This paper proposes a recentralization of Merleau-Ponty's political thought in order to give account, not only of a local aspect of his philosophy, but rather of a privileged interpretative key to understand the author's work as a whole. In this sense, we will argue in favor of the existence of an intimate relationship between phenomenological reduction and the internal logic of revolutionary processes. According to our reading, this relationship leads to the author's critical thinking of history and being-in-the-world.

*Keywords:* phenomenical reduction; revolution; history; being-in-the-world.

### **Resumen**

Este artículo propone una recentralización del pensamiento político de Merleau-Ponty con el fin de dar cuenta, no solamente de un aspecto local de su filosofía, sino más bien de una clave interpretativa privilegiada para comprender el conjunto de sus trabajos. En ese sentido, argumentaremos en favor de la existencia de una relación íntima entre la reducción fenomenológica y la lógica interna de los procesos revolucionarios. De dicha relación se deriva, según nuestra lectura, el pensamiento crítico del autor sobre la historia y el ser en el mundo.

*Palabras clave:* reducción fenomenológica; revolución; historia; ser en el mundo.

## 1. Introducción

Los escritos políticos de Merleau-Ponty fueron por mucho tiempo marginalizados como un anexo de su “verdadera” producción filosófica. El tratamiento predominante de estos escritos pocas veces superó el registro de la anécdota biográfica del autor o, en todo caso, el de su consideración como simple documento de valor testimonial respecto de una época, la de la Guerra Fría y el posterior desvanecimiento de las esperanzas políticas en el comunismo soviético. Esta situación ha venido cambiando en los últimos años, dentro y fuera del mundo académico francés, y prueba de ello es la multiplicación de coloquios, ponencias, artículos y libros que ponen en primer plano la filosofía política del autor.<sup>1</sup>

Con el objetivo de continuar la recentralización del pensamiento político de Merleau-Ponty, nos proponemos abordarlo desde una óptica particular: a partir del papel que juega en su propia filosofía la categoría política de “revolución”. Así, nuestra lectura buscará ir a contrapelo de quienes consideran esta cuestión como producto de un entusiasmo pasajero en la vida del autor, cuyo aspecto central sería un simple cambio de posición política e ideológica, una suerte de tránsito lineal desde un interés inicial por el problema de la revolución hasta un abandono posterior de este en favor de cuestiones alejadas de la historia, como el de la exploración de una ontología de la carne, supuestamente ajena a toda problematización de lo político. No será nuestro objetivo reconstruir una evolución cronológica de las tomas de posición política

---

<sup>1</sup> Sobre el pensamiento político de Merleau-Ponty son clásicos los trabajos de Claude Lefort (1978), Myriam Revault d'Allonnes (2001), Vincent Peillon (2011), entre otros. De forma más reciente, respecto del ámbito académico francés podemos citar Merleau-Ponty (2016), que recoge importantes intervenciones políticas del filósofo en cuestión. En el mismo sentido, sobre los escritos políticos, se debe mencionar a Audier (2005), Revel (2015) y Jérôme Melançon (2018). En lengua castellana, podemos mencionar a Plot (2008), Eiff (2014) y Mansilla (2019), así como diferentes artículos de María Carmen López Sáenz, entre los cuales destacamos, por su relación con nuestro tema, López Sáenz (2010). Asimismo, en el ámbito anglosajón debe mencionarse a Kruks (1994) y a Whiteside (1988), entre otros.



de Merleau-Ponty respecto de la cuestión revolucionaria.<sup>2</sup> Partiremos de la discusión del tema en el epílogo de *Las aventuras de la dialéctica*. Consideramos que, en dicho texto, el problema alcanza una enunciación conceptual —las revoluciones son verdaderas como movimiento y falsas como regímenes— que en su misma claridad arroja importantes desafíos tanto a un pensamiento de la política como de la historia; del mismo modo, dicha formulación repercute en la propia filosofía general de Merleau-Ponty interrogando el estatuto de la dialéctica, el ser en el mundo y la intersubjetividad.

Como lo demuestran las notas de últimos cursos que Merleau-Ponty impartió entre 1959 y 1961 en el Collège de France, así como otras notas manuscritas, la cuestión de la revolución es una problemática que no solamente siguió siendo objeto de su reflexión,<sup>3</sup> sino que aporta elementos fundamentales para comprender la totalidad de su producción filosófica. La clave de lectura que buscaremos desplegar, entonces, postula a la revolución como el telón de fondo de sus reflexiones sobre el sentido de la historia y la organización política. Sobre este punto: será central la relación que buscaremos establecer entre el concepto de “reducción fenomenológica” según Merleau-Ponty y el concepto de “revolución”, tomando como elemento común la incompletud que atraviesa ambas nociones. Consideramos que es a partir de una indagación sobre las implicancias que existen entre ambos planos —uno ligado al estatuto de la fenomenalidad; el otro, al de los procesos políticos instituyentes— que resulta posible rescatar lo que sería el esbozo de una filosofía política merleau-pontiana capaz de dar cuenta de problemas fundamentales,

---

<sup>2</sup> Un excelente recuento de las diferentes tomas de posición respecto de la revolución y el marxismo es el ya mencionado artículo de López Sáenz (2010). Asimismo, el también ya mencionado libro de Eiff (2014) realiza puntualizaciones importantes sobre la persistencia del problema de la revolución en la obra de Merleau-Ponty. Ambos trabajos documentan la relación compleja de Merleau-Ponty con el marxismo, criticando lecturas que ven un simple abandono de dicho paradigma en función de una conversión al liberalismo hacia el final de la vida del autor.

<sup>3</sup> Luego de la publicación de *Las aventuras de la dialéctica*, texto en el que Merleau-Ponty revisa críticamente sus posiciones políticas de posguerra, el problema de la revolución no desaparece como objeto de reflexión del autor. El tema no solo se encuentra presente el prefacio de *Signos*, el último libro que publicó, sino en varias notas manuscritas y resúmenes de cursos.

como son la historicidad, el lugar de la verdad en la historia y la posibilidad de un pensamiento de la comunidad.

## 2. La incompletud de la reducción fenomenológica

En apariencia, no hay nada más alejado de lo social y de lo histórico que la percepción, si por esta entendemos un acto que convoca a la dimensión natural de la existencia, la espontaneidad de abrir los ojos y dejarse invadir por el mundo, en suma, la intuición de aquello que, sin mayores calificativos, se encuentra frente a la conciencia. Sin embargo, si nos detenemos en las peculiaridades que posee el sujeto de la percepción y notamos que la posibilidad de esta descansa en un esquema corporal, comenzamos a alejarnos de una simple aprehensión de lo dado:

Mi acto de percepción, tomado en su ingenuidad no efectúa él mismo esta síntesis, aprovecha un trabajo ya hecho, una síntesis general constituida de una vez por todas, y es eso lo que yo expreso al decir que percibo con mi cuerpo o con mis sentidos—mi cuerpo, mis sentidos, siendo precisamente este saber habitual del mundo, esta ciencia implícita o sedimentada (Merleau-Ponty, 1993, p. 253).

Podemos notar que el acto perceptivo no debería ser descrito, en principio, como el resultado de la actividad de una conciencia pura ni como el efecto de relaciones causales del mundo objetivo, sino más bien como el movimiento de un cuerpo que lleva consigo una inercia, una sedimentación, una determinada cristalización del tiempo. La percepción, a la que creíamos un acto natural ajeno a la historia, muestra desde su acontecer un sentido enfático: es apertura primera a la historia interhumana. Es por eso que la manera en que Merleau-Ponty aborda la descripción de la experiencia perceptiva tiene consecuencias fundamentales para pensar lo político y lo social, ya que de ella se desprende una determinada manera de concebir el acontecimiento histórico.

Con el fin de reponer las implicancias de esta apertura primera al mundo, creemos conveniente una breve digresión sobre la manera en que Merleau-Ponty trata la cuestión de la reducción fenomenológica en el prefacio de *Fenomenología de la percepción*, con la atención puesta sobre la caracterización de esta última como incompleta. Posteriormente, argumentaremos que dicha definición tiene efectos no solo respecto

del conocimiento o de la génesis del sentido, sino que funciona como una coordenada política decisiva. No es posible reconstruir aquí la compleja relación de Merleau-Ponty con la fenomenología husserliana, por lo que nos centraremos en el desplazamiento del primero hacia una dimensión más profunda de intencionalidad, ya no bajo la primacía de actos de conciencia, sino del movimiento existencial de nuestra propia encarnación.

Esto último se despliega a partir de la noción de “arco intencional”, expresión acuñada por Franz Fischer en “Raum-Zeit-Struktur und Denkstörung in der Schizophrenie” (de 1930), retomado por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, donde hace referencia al hecho de que:

[La] vida de la conciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— viene subtendida por un ‘arco intencional’ que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad (Merleau-Ponty, 1993, p. 153).

Tres cuestiones deben subrayarse en este pasaje capital para nuestra problemática. En primer lugar, este arco intencional da cuenta de un nivel más originario de la intencionalidad que el de los actos explícitos de la conciencia, es decir, no remite únicamente a la vida cognoscente, sino que devela a la existencia en su pertenencia primordial al mundo. Se rompe así con una definición unilateral de la conciencia como simple posibilidad de actos de objetivación para pasar a darle un tenor existencial. En segundo lugar, e íntimamente relacionado con lo anterior, la noción de “arco intencional” pone en relación directa la intencionalidad con nuestro “medio contextual humano”, entendiendo por esto cuestiones que van desde lo ideológico hasta lo moral. Con esto se esboza que lo que la intencionalidad presenta para Merleau-Ponty no es en principio un ente en particular, sino nuestra inserción general en el mundo. Finalmente, y este es quizás el aspecto más singular de la filosofía merleau-pontiana, el arco intencional designa la unidad concreta del sujeto de la percepción bajo las coordenadas del cuerpo

propio como conjunción inseparable entre sensibilidad y motricidad, afección y movimiento.

Con el fin de comprender la importancia del último aspecto, a saber, que el cuerpo tiene una función fenomenalizante en cuanto *locus* de una intencionalidad originaria, debemos recordar que el cuerpo es reformulado por Merleau-Ponty (1995, p. 169) con el objetivo de superar el dualismo de las ontologías modernas del objeto. Esta función fenomenalizante que atribuimos al cuerpo implica pensarlo como el verdadero sujeto de la percepción, en ruptura con posiciones filosóficas que derivan la experiencia perceptiva de actos explícitos de la conciencia. En Merleau-Ponty, como lo explica el filósofo Renaud Barbaras (2013, p. 228), la motricidad del cuerpo, desde su misma dimensión kinestésica, es el verdadero operador de la percepción. El cuerpo en cuanto movimiento tiene un papel ostensivo original, mantiene un comercio implícito con las cosas, previo a toda definición conceptual. En esto consiste pensar la función fenomenalizante del cuerpo, en considerarlo como sede de una intencionalidad originaria sobre la que descansan otras modalidades temáticas o explícitas de la intencionalidad.

Considerar al cuerpo como sujeto de la percepción nos sitúa más acá de la intencionalidad objetivante de los desarrollos clásicos de la fenomenología, en el terreno inmediato del mundo antepredicativo y sus esencias motrices (cfr. Merleau-Ponty, 1993, p. 161) con los que los “hilos intencionales” (1993, p. 13) de mi cuerpo comunican de manera indefectible. Así, el hecho de la encarnación supone un sincronismo de mi existencia pre-personal con el mundo bajo la figura de un “contrato primordial”, de una “comunidad” (1993, pp. 227-228); la percepción es pensada como un lazo antes que como un acto constituyente de la realidad. Por lo tanto, el cuerpo, como verdadero sujeto de la percepción, es un conjunto de posibilidades motrices dotadas de una espontaneidad propia, cuya nota primera da cuenta de un “yo puedo” antes que de un “yo pienso” de la intencionalidad de acto. Bajo ningún caso esta intencionalidad corporal puede entonces ser caracterizada como subordinada a la conciencia, ni tampoco conducida por las representaciones de esta. Todo lo contrario: ella da cuenta de una “practognosia que debe reconocerse como original” (1993, p. 157), por lo que el cuerpo se define por una motricidad irreductible que interactúa con la diversidad de contenidos hacia la unidad del mundo sin que eso suponga reducir el mundo a la acción sintética de una conciencia intelectual.

De este modo, con el fin de dar cuenta de este lazo primero con el mundo que realiza el cuerpo en la experiencia perceptiva, Merleau-Ponty abre un tercer registro de realidad más allá de la alternativa entre el cuerpo objetivo de la anatomía y la conciencia pura de ciertos idealismos; en esta, por medio un mismo movimiento, la conciencia se encarna y el cuerpo se espiritualiza. La oposición entre la conciencia como pura actividad y el cuerpo como pura inercia deja de ser considerada como un punto de partida para ser caracterizada como algo derivado de una experiencia más fundamental: nuestro entrelazamiento subjetivo con un cuerpo que nos otorga una cartografía práctica de vida. Esta instancia corporal será objeto de un interminable trabajo filosófico por parte de Merleau-Ponty, con caracterizaciones que van desde el *cuerpo propio* hasta la *ontología de la carne*. Sin embargo, consideramos que entre el cuerpo propio de *Fenomenología de la percepción* y la ontología de la carne de *Lo visible y lo invisible* existe un fondo de continuidad: la configuración de una nueva imagen de lo sensible, en la que se interrumpe el clivaje entre lo trascendental y lo empírico, así como entre la actividad y la pasividad, dado que es la misma raíz “empírica” del cuerpo, su carácter situado en el mundo, lo que le permite desplegarse como figura cuasi-trascendental en lo que respecta a las condiciones que rigen la fenomenalidad del mundo.

Podemos ver entonces que el despliegue del cuerpo como instancia fenomenalizante supone ser el portador de una apertura a “la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas” (1993, p. 235), a partir de la cual la conciencia retoma una tarea que la precede por derecho y que no deja de efectuarse ya a nivel de lo sensorio-motriz. En el léxico husserliano, podemos decir que Merleau-Ponty postula, por debajo del *a priori* de la correlación noético-noemática, otra correlación, primordial, anterior a las síntesis de identificación de los objetos, capaz esta de recoger la manifestación inquebrantable del mundo en el que se proyecta la existencia (cfr. Husserl, 1996, p. 89). El filósofo francés argumenta esta cuestión retomando la distinción husserliana entre intencionalidad de acto e intencionalidad operante:

De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto —de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablara la *Crítica de la razón pura*— y la intencionalidad operante [*fungierende Intentionalität*], la que constituye la unidad natural y antepredicativa

del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto (Merleau-Ponty, 1993, p. 17).

A diferencia de la intencionalidad de acto, esta intencionalidad operante del cuerpo debe entonces permitir una descripción del aparecer del mundo en todas sus determinaciones, incluida su propia historicidad, puesto que no alude en primer término a la identificación explícita de un objeto en particular, sino más bien al horizonte en el que puede haber, entre otras cosas, objetos. El hombre perceptivo, entonces, no “es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace (co-noce)<sup>4</sup> a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él” (Merleau-Ponty, 1993, p. 227). En este sentido, es ilustrativa la descripción de la búsqueda del sueño —mencionado en el capítulo “El sentir” de *Fenomenología de la percepción*— para aprehender el sentido primero de la intencionalidad operante: a fin de dormir, imito la respiración que tengo mientras duermo; la respiración de mi cuerpo deviene así una mención vacía, en el sentido fenomenológico del término, que aguarda su saturación, y cuando esto se realiza el resultado no es la efectividad noemática de un objeto ni la certeza de un acto noético, sino de una situación: la dimensión onírica del sueño, es decir, el acto común que se teje entre el durmiente y su mundo. Como lo expresa Merleau-Ponty: “mi boca comunica con un inmenso pulmón exterior” (1993, p. 227).

En estas coordenadas —la redefinición del cuerpo como sujeto de la percepción— nos interesa situar la crítica de Merleau-Ponty a la reducción fenomenológica de Husserl. Antes de aludir a dicha crítica, resulta pertinente puntualizar que para Husserl la reducción fenomenológica apunta a descubrir la significación originaria del mundo vivido, poniendo en suspenso la aparente solidez de las creencias, valores y conceptos sobre dicho mundo. Sin embargo, este movimiento que reduce el mundo cotidiano a su aparición no nos hace perder dicho

---

<sup>4</sup> La aclaración entre paréntesis busca reponer el juego de palabras que realiza Merleau-Ponty con el término *connaitre*, cuya traducción en español es tanto ‘conocer’ como ‘co-nacer’.

mundo, sino más bien ganarlo como mundo reflexionado, develando por consiguiente su fuente de sentido: los actos de un ego trascendental, tal como lo explica Husserl en el § 32 de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología de la conciencia* (1962, p. 73). Para Husserl, la intencionalidad de la conciencia es, así, el residuo fenomenológico de estas operaciones, su resultado inmediato; por otra parte, la reducción fenomenológica nos permite ver que la conciencia no es concebida como una cosa ni como un mero esquematismo, sino más bien como instancia dadora de sentido. En esto consiste que la conciencia sea siempre una relación orientada hacia su exterior, es decir, que sea conciencia de algo y no un en sí encerrado en sus determinaciones.

La puesta entre paréntesis (*epoché*) de nuestra actitud natural, que absolutiza el mundo, permite entonces ver que en realidad hay una dependencia ontológica de dicho mundo respecto de un polo subjetivo de constitución. En este sentido, se debe subrayar que, para Husserl, la *epoché* no es simplemente una transformación de lo percibido en la actitud natural en algo solo imaginario, propio de la actitud fenomenológica; dejar de considerar lo percibido como un ente exterior a la conciencia no supone una recusación de la realidad, sino un acceso a la dimensión de sentido que adquiere cualquier objeto mentado, aquello que Husserl (1962, p. 215) caracterizará por medio como el componente noemático de la intencionalidad. Se debe entonces destacar que considerar lo percibido en su dimensión de sentido no significa poner en duda que lo que percibo *es* lo que aparece. Por el contrario: se busca poner de manifiesto que la condición aparente de lo percibido se relaciona intrínsecamente con la fuente de sentido que es la conciencia. Más explícitamente, lo que el sentido introduce es la *manera* que tiene lo percibido de mostrarse ante una conciencia, en contraposición al simple ser-ahí de las cosas. De ese modo, la caracterización de lo percibido como aparición excluye la posibilidad de pensar lo percibido bajo los términos de una relación extrínseca, sea de tipo causal o no, entre un sujeto y un objeto, para pasar a señalar una relación intrínseca entre las cosas del mundo y la instancia trascendental que las devela. Conviene aquí mencionar un pasaje de *Meditaciones cartesianas* donde cada una de estas cuestiones se encuentra definida:

Esta universal suspensión (“inhibición”, “invalidación”) de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende en primer término las posiciones

tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele ya decirse, esta ἐποχή fenomenológica, o este “poner entre paréntesis” el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada. Lo que, justamente por el contrario, y justamente por este medio nos hacemos propio, o más claramente, lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras: el universo de los “fenómenos”, en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en fenomenología (Husserl, 1996, p. 62).

El prefacio de *Fenomenología de la percepción* se posicionará críticamente frente al momento trascendental de la filosofía husserliana, redefiniendo el concepto de “reducción fenomenológica”, no a partir de la vida de una conciencia pura, sino de nuestro irreductible ser en el mundo. En ese contexto, el cuerpo, tal como lo piensa Merleau-Ponty, cumplirá el papel de relevo del ego trascendental husserliano, marcando su distancia por medio de una doble determinación: a diferencia del ego puro de la conciencia trascendental, el cuerpo es una instancia que devela el mundo, pero sin dejar de ser parte del mismo mundo develado. Justamente es su misma inscripción mundana lo que permite al cuerpo una comunión originaria con las cosas y los otros cuerpos que lo rodean, dado que tanto el cuerpo como las cosas comparten el tejido común de la carne, como denominará la filosofía tardía de Merleau-Ponty al elemento común entre los cuerpos, los objetos y el mundo.<sup>5</sup> Así, a diferencia del cuerpo objetivo, plenamente integrado a las determinaciones causales del mundo, el cuerpo en primera persona, en su dimensión vivida, permite la aparición de las cosas sin necesidad de sobrevolar el mundo, siempre a partir de su anclaje mundano.

---

<sup>5</sup> “La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Sería necesario, para designarla, el viejo término de ‘elemento’, en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentra una parcela de él. La carne es, en este sentido, un ‘elemento’ del Ser” (Merleau-Ponty, 2010, p. 127).



Para Merleau-Ponty, es el cuerpo —es decir, un punto de anclaje en el mundo— y no un ego trascendental el que opera la reducción fenomenológica que hace aparecer lo percibido como provisto de sentido. Previo a todo sentido propiamente lingüístico o enunciativo, las estructuras del cuerpo, sus capacidades de orientación espacial y delimitación práctica, develan la significatividad vital<sup>6</sup> del mundo.<sup>7</sup> Ahora bien —y este es el punto en el que Merleau-Ponty marca su posición singular respecto de Husserl—, considerar que el cuerpo, en su definición original, puede ser pensado fuera del mundo conlleva también la imposibilidad de pensar una reducción fenomenológica llevada a término. La reducción fenomenológica no puede ser total porque no es posible poner entre paréntesis al cuerpo, por lo que toda vuelta reflexiva a la conciencia se verá contaminada por ese resto de mundo irreductible que es la corporalidad. Así, para Merleau-Ponty, el sujeto mismo de la percepción, en cuanto existencia encarnada, es el que impide una reconducción, sin restos, de la facticidad hacia la inmanencia de una conciencia pura. De este modo, la reducción del mundo a su aparecer en la experiencia perceptiva es un retorno, no a los datos de una conciencia íntima, sino a nuestro ser en el mundo, dimensión imposible de relativizar a la que nos abre de manera primera el cuerpo. Sin embargo, al menos en el prefacio de *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty no recusa el concepto de “reducción fenomenológica” para abrazar algún tipo de naturalismo, sino que más bien piensa la fenomenalidad del mundo, el sentido de su aparecer, como resultado de un movimiento incompleto en

---

<sup>6</sup> A este respecto afirma Merleau-Ponty: “Las sensaciones, las ‘cualidades sensibles’ distan, pues, de reducirse a la vivencia de un cierto estado o de un cierto *quale* indecibles, se ofrecen con una fisionomía motriz, están envueltas en una significación vital. Se sabe, desde tiempo ha, que hay un ‘acompañamiento motor’ de las sensaciones, que los estímulos desencadenan ‘movimientos nacientes’ que se asocian a la sensación o a la cualidad y forman un halo alrededor de la misma, que el ‘lado perceptivo’ y el ‘lado motor’ del comportamiento se comunican” (Merleau-Ponty, 1993, p. 225).

<sup>7</sup> Como afirma sobre el punto Katherine Mansilla (2019, p. 54): “Es a través del cuerpo que se mueve (el ‘yo puedo’, la intencionalidad operante) que Merleau-Ponty explica cómo se configuran las significaciones prelingüísticas, ya que en este estadio primigenio natural, el cuerpo instituye un sentido de comunicación con los otros y estos otros cuerpos pueden retomar la significación que se ofrecen sedimentadas [*sic*] para transformarlas en nuevas significaciones” (Mansilla, 2019, p. 54)

el que el retorno de las cosas a la actividad de la conciencia nunca puede darse sin restos. El resultado de lo que él denomina *reducción incompleta* no son las vivencias de una conciencia depurada de mundo, sino la manifestación de nuestra indestructible comunión con el mundo y los otros. “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. De ahí que Husserl se interrogue constantemente sobre la posibilidad de la reducción. Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática” (Merleau-Ponty, 1993, pp. 13-14). Así, lo que el retorno sobre sí de toda reflexión ofrece es “su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final” (1993, p. 14). Finalmente, Merleau-Ponty sentencia: “Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el ‘In-der-Welt-Sein’ de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica” (Merleau-Ponty, 1993, p. 14).

### 3. Merleau-Ponty contra el fin de la historia

Para comprender nuestro excursus sobre la reducción fenomenológica, la intencionalidad y el sujeto de la percepción en Merleau-Ponty es preciso detenerse en la última cita referida. Lo que el autor de *Fenomenología de la percepción* está afirmando es una relación particular, que será objeto de meditación a lo largo de su vida, entre la filosofía y la no filosofía. Por el primer término entendemos el “asombro” ante el mundo del que da cuenta el acto reflexivo, mientras que lo no filosófico remite a la existencia atareada por su inmersión en el mundo (cfr. Merleau-Ponty, 1993, p. 13). El asombro filosófico interrumpe pero no anula la existencia no filosófica, en todo caso la interrumpe para mostrar que el filosofar no es un comienzo absoluto, sino que procede genéticamente de nuestro hábitat terrestre. Por eso, el resultado, para Merleau-Ponty, de la reducción fenomenológica es nuestro ser en el mundo y no el ego absoluto de la conciencia como polo *irrelativo* de constitución.<sup>8</sup> Este ser en

---

<sup>8</sup> “La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma. Todos los conocimientos se apoyan en un ‘suelo’ de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía, como reflexión radical, se priva en principio de este recurso. Como, también ella, está en la historia, utiliza, también ella, el mundo y la razón constituida. Será, pues, preciso que se plantee a sí misma el interrogante que plantea a todos los conocimientos; se

el mundo que emerge como resultado de una reducción incompleta no solo pone de manifiesto nuestra originaria determinación intersubjetiva, sino que con ello se ponen de manifiesto “todas las dimensiones de la vida, incluida la política” (López Sáenz, 2010, p. 107). Así, lo que la reducción devela no es un sujeto desligado de sus determinaciones empíricas, sino más bien el cordón umbilical que lo ata al mundo en todo su esplendor, la impregnación ineludible a la que estamos expuestos. Entonces, para Merleau-Ponty, el ser en el mundo no es una determinación simplemente ontológica de la existencia: se encuentra teñido de una historicidad que va más allá de las grandes estructuras de sentido y alcanza a los problemas mismos de su tiempo. En este sentido, el resultado de la reducción fenomenológica muestra más positivamente nuestra determinación como seres históricos, habitantes de una lengua, de una tradición o de una clase, además de nuestra imposibilidad de ser una conciencia pura. Por estas razones no debe sorprender que un libro de filosofía general, como lo es *Fenomenología de percepción*, se detenga en profundas descripciones sobre el sentido de la revolución, la manifestación de la libertad y el significado de lo social.

Reiteremos que lo que muestra el carácter incompleto de toda reducción fenomenológica es la imposibilidad de una integración completa de lo fáctico a la inmanencia del sujeto, y, por ende, a partir de ella transluce nuestra mundaneidad en todos sus órdenes. Así, nuestra clave de lectura consiste en mostrar que este mismo movimiento, propio de la reducción fenomenológica, tiene su correspondencia en el mundo mismo. ¿Qué buscamos sostener con esto? Que la reflexión filosófica no solo muestra nuestra no coincidencia con la pura actividad de un polo inmanente de constitución, sino que devela al mundo mismo como un aparecer donde dicha no coincidencia, dicha incompletud, tiene lugar. Nuestra propuesta es, así, una suerte de radicalización hacia sus consecuencias sociohistóricas de la incompletud que caracteriza toda reducción fenomenológica en Merleau-Ponty. La reducción fenomenológica no solo muestra nuestra inseparabilidad del mundo, es decir, la imposibilidad de reconducir la facticidad del mundo a la

---

avivará indefinidamente, será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita y, en la medida que permanezca fiel a su intención, nunca sabrá adonde se dirige. Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón” (Merleau-Ponty, 1993, p. 20).

conciencia, sino que además da paso a la manifestación del mundo mismo como incompleto. De esto último puede desprenderse, a su vez, una tesis sobre la historia, dado que una determinación esencial del mundo es su historicidad. Así, en el plano eminentemente histórico, la consecuencia de esta manera de concebir el sentido es la siguiente: no hay acontecimiento que pueda superar, suprimir, o dejar atrás de manera definitiva la escisión, el desgarramiento y la contradicción, rasgos propios del terreno de la historia interhumana. Dicho de otro modo, no hay acontecimiento capaz de abolir la espesura institucional del mundo, entendiendo que “institución” designa para el filósofo francés la posibilidad de acontecimientos futuros.<sup>9</sup>

Este planteo se volverá fundamental cuando nos detengamos en el acontecimiento revolucionario, pero antes de abordar la cuestión nos parece importante profundizar en las implicancias de estas consideraciones respecto a la idea de “historia”; más particularmente, en la oposición de Merleau-Ponty respecto de la tesis del fin de la historia, sobre todo en la versión de Alexander Kojève. En este sentido, el postulado de un fin de la historia implicaría romper con los resultados de la reducción fenomenológica, si recordamos que el más importante, para Merleau-Ponty, es el de otorgarnos un mundo intrínsecamente incompleto. Dicho esto, la oposición al fin de la historia no se trata tanto de sostener que la filosofía merleau-pontiana funciona prescindiendo de la noción de lo absoluto, o que lo rechaza como categoría ahistórica. Se considera que dicha noción carece de trascendencia dado que no hay un punto definitivo en que la historia se detenga para pasar a ser pura contemplación de lo acontecido. La descripción del mundo y de la determinación histórica de este solo adquieren un sentido en el registro de la incompletud y el inacabamiento; por eso, lo absoluto debe necesariamente ser reformulado. De conservar una función, lo absoluto no podría designar una instancia separada de la experiencia histórica, una posición de sobrevuelo desde donde el tiempo interhumano pasaría a ser objeto de contemplación. Desde *Fenomenología de la percepción* y

---

<sup>9</sup> “Comprendíamos, pues, por institución los acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, respecto a las cuales toda otra serie de experiencias tendrían sentido, formarían una continuidad pensable o una historia; o aún más, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a modo de supervivencia y de residuo, sino como llamado a una continuidad, exigencia de futuro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 98).

sus primeros textos políticos (*Sentido y sinsentido, Humanismo y terror*), Merleau-Ponty se opone a la idea de que la historia solo puede ser portadora de un sentido si postulamos la posibilidad de su acabamiento. Así, son determinados elementos de *Introducción de la lectura de Hegel* de Kojève los que se constituyen en el blanco de sus críticas. Nos referimos, básicamente, a la asociación estrecha entre la idea de *saber absoluto* y el *fin de la historia*, es decir, el postulado de que solamente el acabamiento de las cosas, su fin, podría permitirnos acceder a un sentido verdadero de los procesos históricos. En suma, a un saber absoluto del acontecer interhumano.

Para Kojève, esto es así debido al carácter finito del hombre y de la historia. Dado que ambos son emblemas de la negatividad, les aguarda una muerte conjunta mediante el arribo a un punto de síntesis en el que la dialéctica de la lucha y el trabajo quedaría superada. En este marco, Kojève sostiene que el punto de llegada de la historia para Hegel es el Imperio napoleónico, supuesta etapa final de la humanidad, a partir de la cual se extinguiría el deseo y la crítica negadora de lo dado, ya que la lucha por el reconocimiento entre los hombres se habría realizado completamente en una comunidad de ciudadanos libres e iguales. De ser el lugar de la tragedia, el conflicto y la adversidad, la historia se volvería, luego de su conclusión, el lugar de una comedia donde las acciones mutan en juego, sin posibilidades ya de producir novedad alguna.<sup>10</sup> Merleau-Ponty se opone punto por punto a esta *des-dramatización* de

---

<sup>10</sup> “La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, así pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural seguirá siendo lo que es para siempre. Y esto tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre seguirá vivo como animal que está en armonía con la Naturaleza o el Ser dado. Lo que desaparecería es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negadora de lo dado y el Error, o, en general, el Sujeto opuesto al Objeto. En realidad, el final del Tiempo humano o el de la Historia, es decir, la aniquilación definitiva del Hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa simple y llanamente el cese de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo cual quiere decir en términos prácticos: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. Y también la desaparición de la Filosofía; pues si el Hombre mismo ya no cambia esencialmente, ya no hay razón para cambiar los principios (verdaderos) que están en la base de su conocimiento del Mundo y de sí mismo. Pero todo lo demás podrá mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.; en pocas palabras, todo cuanto hace al hombre feliz. Recordemos que este tema hegeliano, entre otros muchos, fue retomado por Marx” (Kojève, 2013, p. 480).

la historia. El fin de la historia, afirma en *Las aventuras de la dialéctica*, no solamente no es el punto más importante de la filosofía de Hegel, sino que además no es otra cosa que una “idealización de la muerte”, es decir, una descripción que, pretendiendo la máxima captación del sentido de lo histórico, no hace más que clausurar y empobrecer la inagotable experiencia humana. De este modo, Merleau-Ponty rechaza la sobrestimación de la muerte como instancia de totalización del sentido, así como también rechaza la tesis del fin de lo político, ya que considera a este la “moderna tragedia”<sup>11</sup> de los pueblos.

Lo que de fondo presupone cierta lectura hegeliana del fin de la historia es que, dado que no hay ciencia del futuro y que la filosofía solo piensa lo ya acontecido,<sup>12</sup> para que tal pensamiento tenga lugar es preciso que la historia haya llegado a su fin. Solo entonces el material histórico podría ser pensado por el espíritu absoluto, no ya como un acontecer abierto a la novedad, sino como momento finalizado de un determinado ciclo, a saber, el del espíritu objetivo. Más allá de que esta lectura haya sido fuertemente cuestionada por sus deficiencias hermenéuticas,<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> “Porque, como es sabido, la política es la moderna tragedia, y se esperaba de ella el desenlace. So pretexto de que todas las cuestiones humanas se encuentran en ella, toda cólera política se convertía en cólera santa, y la lectura del periódico, como dijo Hegel un día en su juventud, es la plegaria matutina filosófica” (Merleau-Ponty, 1964, p. 12).

<sup>12</sup> “Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso” (Hegel, 1999, p. 63).

<sup>13</sup> “Numerosos son los filósofos que, reconociendo el carácter falaz, incluso delirante, de la interpretación kojéviana de la filosofía de Hegel, continúan reproduciéndola. En contra de ello, hay que recordar que el pensamiento hegeliano no puede ser reconducido a las ideas de continuidad, de linealidad y de teleología tal como éstas son clásicamente entendidas—ni tampoco a la idea de racionalidad triunfante. En primer lugar, en efecto, el desarrollo de la historia, para Hegel, se funda en el conflicto y la ruptura: cada pueblo, cada gran hombre actúa contra el pueblo hasta entonces dominante, contra el derecho político en vigor. Después, en todo ciclo sistemático, el segundo momento es el de la fragmentación y la violencia [...]. En consecuencia, si un progreso hay, el mismo no sigue una línea recta. En tercer lugar, aun cuando el espíritu tiende de parte en parte a ser libre, su voluntad particular no deja de cambiar y de contradecirse:

lo que busca argumentar Merleau-Ponty es que la recusación de una instancia de totalización de la experiencia histórica no debe conducir a considerar la historia como el lugar de la mera irracionalidad, sino más bien como el lugar del advenimiento de campos de verdades que recrean lo establecido.<sup>14</sup>

Esta perspectiva puede parecer una recusación de la noción de “absoluto” como categoría válida para pensar la historia. En realidad, Merleau-Ponty opera un desplazamiento del concepto. Lo concibe, antes que como una tesis de la reconciliación filosófica en el saber, como lo propio de nuestra apertura primera al mundo y, por ende, a la historia; no como un más allá totalizador, por más respetuoso que fuera de la experiencia, sino como la experiencia misma que nos da el ser en común con los otros. La percepción que nos abre al mundo de manera irrecusable es el acontecer mismo de lo absoluto. Así, hablar de una *percepción de la historia*, como se hace desde *Humanismo y terror* y trabajos subsiguientes, supone la reconducción de lo absoluto de la historia a la inmanencia, no su expulsión. En este sentido, la percepción de la historia no se limita a considerar que la acción colectiva tenga como guía fundamental una suerte de intuición del devenir, sino más bien la afirmación de una pertenencia sensible a una situación determinada, así como el rechazo de cualquier instancia transhistórica que regule y sobrevuele la vida concreta de los hombres. Percibir la historia es abandonar el punto de vista que la reduciría a simple objeto de conocimiento, pero también implica abandonar una idea voluntarista de lo histórico para pensar en el carácter percibido de la historicidad, a saber, en aquellas líneas de fuerzas y vectores del presente que nos permiten actuar en una situación concreta.<sup>15</sup> La historia como pasible de percepción no alude a la posesión

---

a este respecto, no podemos hablar de un programa fijo y establecido de una vez para siempre” (Marmasse, 2018, p. 299).

<sup>14</sup> “Cada acto de expresión literaria o filosófica contribuye a cumplir el voto de recuperación del mundo que se pronunció con la aparición de una lengua, es decir, de un sistema finito de signos que se pretendía capaz en principio de captar todo ser que se presentara. Él realiza, por su parte, parte de ese proyecto y lo prorroga además el pacto que acaba de vencer abriendo un nuevo campo de verdades” (Merleau-Ponty, 1964, p. 112).

<sup>15</sup> “A la misma distancia de una filosofía dogmática de la historia que impondría a los hombres, por medio del hierro y del fuego, un porvenir visionario, y de un terrorismo sin perspectivas, ha querido procurar una



del tiempo interhumano por algún tipo de vanguardia esclarecida capaz de verla con nitidez, sino que da cuenta del contexto de sentido en el que tiene lugar la acción humana, contexto en el que los agentes se encuentran siempre inmersos en una relación tácita con el mundo histórico, sobre todo respecto de sus posibilidades, obstáculos y adversidades.

Por otra parte, rechazar que la percepción de la historia se limite al juicio sobre un objeto no significa sancionar a la historia como terreno de la delectación escéptica, lugar en el que ninguna verdad puede advenir por el carácter parcial y provisorio de los procesos. Es cierto que, como se afirma en el prefacio de *Signos*, “la historia no confiesa jamás” (Merleau-Ponty, 1964, p. 10), y que, por lo tanto, la inexistencia de un sentido último impide asignar a los acontecimientos un alcance definitivo, y que todo acontecer, por más fundacional que sea, muestra siempre un margen de sombra y opacidad. Sin embargo, lo que se rechaza no es la idea de una verdad en la historia, sino de una verdad definitiva *sobre* la historia. En ese sentido, Merleau-Ponty no rompe con la operatividad filosófica de la noción de “absoluto”: lo piensa como profundidad del mundo vertical, como el armazón invisible de lo visible, luz de verdad que solo puede aparecer en el espesor de la experiencia. Como lo señala en sus últimos cursos del Collège de France, lo absoluto es inseparable de su advenimiento en el mundo de los hombres, se confunde y se manifiesta *en* la historia, en el tejido mismo de la fenomenalidad, siempre en el marco de un inacabamiento del tiempo.<sup>16</sup> Esta concepción de una historia sin fin, terreno de una creatividad irreductible, tiene como consecuencia que todos los momentos de encarnación de las iniciativas humanas son problemáticos, sin síntesis finales y tendientes a otros posibles, pero no por ello menos portadores del aparecer de una verdad bajo la forma de la institución, es decir, un marco productivo de otros acontecimientos.

Así, Merleau-Ponty critica que debamos presuponer el acabamiento del transcurrir humano como condición de su expresividad. Por el contrario, el régimen de sentido de la historia es de otro orden: tal como las figuras de la percepción, la historia transcurre a partir de horizontes

---

percepción de la historia que haga aparecer a cada momento las líneas de fuerza y los vectores del presente” (Merleau-Ponty, 1965, pp. 143-144).

<sup>16</sup> “En el movimiento de la experiencia que se comprende [a sí misma], tocamos el absoluto, que no es algo detrás o debajo de la experiencia, que es en filigrana en ella y que no existe sino en filigrana” (Merleau-Ponty, 1996, p. 319; traducción propia).



móviles, provistos de líneas de fuerzas y posibles indeterminados. Esto no invalida la inteligibilidad del acontecer, sino que devela su fenomenalidad específica. La historia no es el lugar del sinsentido ni tampoco el de un sentido definitivamente saturado; en ella translucen coyunturas que solicitan ser recreadas, sin reaseguros trascendentes. Por lo tanto, los individuos históricos son portadores, más que de una definición conceptual, de un *estilo* que recoge las sedimentaciones de otros estilos y contiene virtualidades impredecibles.

#### 4. La revolución como movimiento y como régimen

La crítica de Merleau-Ponty al fin de la historia repercute sobre el acontecimiento político clave de su propio horizonte biográfico, a saber, los procesos revolucionarios. ¿Cómo debe ser interpretada una revolución en el marco de una concepción de la historia sin término? La caracterización de la revolución por parte del filósofo francés está lejos de ser lineal: contiene una pluralidad de registros y no se agota en un trayecto que iría del entusiasmo de posguerra a las decepciones de mediados de los años cincuenta. Si bien no podemos aquí restituir los diferentes registros que tiene el problema de la revolución, debe señalarse que dicha noción recibe un tratamiento heterogéneo en diferentes textos del autor. Por ejemplo, en *Humanismo y terror*, la cuestión revolucionaria es abordada en torno al problema de una superación (o no) de la violencia que atraviesa nuestro ser en el mundo; en el último capítulo de *Fenomenología de la percepción*, la revolución recibe un tratamiento descriptivo como acontecimiento plural, sin un único centro de estructuración, mientras que en *Las aventuras de la dialéctica* se formula el problema revolucionario en términos de su verdad y falsedad intrínsecas. Más allá de los matices y coyunturas específicas de estos textos, consideramos que entre las diferentes caracterizaciones existe, sin embargo, una aproximación común, consistente en partir de su dimensión de movimiento instituyente a ras de la experiencia viva de sus partícipes. Esto se ve claramente en la definición más conceptual del fenómeno en cuestión, el epílogo de *Las aventuras de la dialéctica*, donde Merleau-Ponty postula una tesis que contiene, a su parecer, el problema fundamental de las revoluciones modernas. En ese sentido, afirma: “Las revoluciones son verdaderas como movimiento y falsas como régimen” (Merleau-Ponty, 1974, p. 236).

Existe una suerte de coincidencia entre diferentes comentaristas del autor en afirmar que en dicha frase se encuentra el rechazo definitivo

del valor político de cualquier acontecimiento revolucionario.<sup>17</sup> Todas las revoluciones estarían condenadas a comenzar en la verdad y concluir en la falsedad. Esto es, comenzarían teniendo la apariencia de un verdadero movimiento, pero su discurrir terminaría en un sentido opuesto tan pronto como se intentase institucionalizar la base de su dinamismo. La revolución sería solo apariencia de ruptura, puesto que en los hechos siempre desemboca en la continuidad de un nuevo régimen, portador de jerarquía y violencia institucional. Al respecto, un ejemplo significativo es el aludido en *Las aventuras de la dialéctica*: el principio de autosupresión (*Selbstaufhebung*), que para el marxismo fundamenta filosóficamente la revolución, supone la autocritica y la discusión política interna. Sin embargo, su destino en los regímenes comunistas fue convertirse en crítica oficial, controlada por el aparato estatal. Merleau-Ponty señala que esto inhabilita la posibilidad de cualquier oposición interna, cuya consecuencia es el fin del movimiento dialéctico en el plano de la historia.<sup>18</sup> Habría, de este modo, un “círculo vicioso de revolución” en el que su punto de llegada siempre invalida retroactivamente el punto de partida. Toda experiencia revolucionaria sería, pues, una apariencia de verdad histórica que, en su desarrollo, se descubre como falsa y que poco a poco se vuelve en contra de su imagen primera, la de su movimiento fundacional.

Frente a esta lectura, nosotros buscamos dar una vuelta de tuerca en la interpretación del enunciado respecto a la verdad y la falsedad de la revolución, comenzando por tomarlo al pie de la letra. En ese sentido, consideramos que no existe un abandono de la cuestión revolucionaria, sino más bien una crítica inmanente de esta, que parte y busca mantenerse en la fenomenalidad de la experiencia histórica, sin recurrir a recusaciones abstractas ni externas a los propios términos del problema. Esta clave interpretativa, que defiende la centralidad del problema revolucionario en el pensamiento político de Merleau-Ponty, no es una apropiación libre del pensamiento del autor. En varios textos, él afirma que se encuentra, a fines de los años cincuenta, en una fase de transición, en la que considera que respecto a lo político “todo debe

---

<sup>17</sup> Cfr. Revault d’Allones (2001), Peillon (2011) y Lefort (2001).

<sup>18</sup> “¿Pero cómo asegurarse que una oposición interior no es una oposición a la revolución? Vemos nacer entonces una institución muy singular: la crítica oficial, que es una caricatura de la revolución permanente” (Merleau-Ponty, 1974, p. 234).

ser pensado nuevamente”, como lo manifiesta en una entrevista con Georges Charbonnier.<sup>19</sup>

Del mismo modo, sus notas de trabajo muestran que reflexionó hasta los últimos días de su vida sobre el problema de la revolución. Así, tres años después de la publicación de *Las aventuras de la dialéctica*, texto en el que supuestamente se liquida el expediente, se puede leer en una nota inédita del 25 de octubre de 1958: “La Revolución era el fin del miedo humano frente a lo social; con su reflujo nos encontramos frente a una angustia que se debe al espesor, a la no-transparencia de la historia” (s. f., p. 179; traducción propia). Sea en su punto álgido o en su reflujo, la revolución es para Merleau-Ponty el acontecimiento con el que debe medirse la reflexión sobre la historia, puesto que esta manifiesta de manera cruda los problemas de la continuidad y de la ruptura, del peso de las tradiciones y la posibilidad de prácticas instituyentes.

Así, retomando el enunciado político en cuestión, “las revoluciones son verdaderas como movimiento y falsas como régimen”, creemos productivo poner el énfasis en la idea de que las revoluciones contienen un momento de verdad, que es el de su movimiento o, mejor dicho, del advenimiento de su dinámica en el marco de una situación común. Como lo expresa el historiador Michelet, al que Merleau-Ponty cita: “Ese día todo era posible... el porvenir se hizo posible... es decir, el tiempo no existía, era un relámpago de eternidad” (en Merleau-Ponty, 1974, p. 231). Consideramos que este destello de eternidad es el símbolo de la verdad que contiene toda revolución. Da cuenta de la excepcionalidad de lo nuevo que adviene, es ruptura de una situación determinada. Sin embargo, no se agota en la iluminación fugaz que un relámpago arroja sobre el presente, sino que devela además un porvenir posible, la posibilidad de volverse institución, peso de lo adquirido y recreación del campo intersubjetivo. Como se lee en *Las aventuras de la dialéctica*, el

---

<sup>19</sup> “Así que indiqué que, en estas condiciones, por mi parte no veía otro camino que recurrir temporalmente a las concepciones de la democracia parlamentaria—no es que las considere en absoluto como suficientes, ciertamente no, pero este régimen me parecía el único en el que podía haber una oposición. Como la existencia de una oposición es absolutamente necesaria para la vida y la verdad de un sistema político, sin la cual se vuelve esclerosado, se convierte en puro aparato, me parece que debíamos replegarnos en esta posición hasta que se haya establecido otro pensamiento político y otra filosofía política” (Merleau-Ponty, 2016, p. 238; trad. propia).

momento revolucionario, que hace advenir una verdad *en* la historia, ocurre cuando “la voluntad de cambiar el mundo encuentra cómplices en todas partes [...] de los campos a la fábrica, cada reivindicación local se encuentra conspirando para la acción en conjunto” (Merleau-Ponty, 1974, p. 105); de este modo, se desarrolla un sincronismo entre el mundo, los hombres y la historia que da lugar a una nueva forma de vida.

Merleau-Ponty —siguiendo los análisis del historiador Daniel Guérin— señala que el momento revolucionario presenta una singularidad respecto del curso normal de la historia: los que lideran la revolución no son reductibles a sus intereses particulares, sino que encarnan una función general de formación de nuevas relaciones sociales y, en consecuencia, arrastran a la movilización a otros miembros de la sociedad:

La burguesía como clase ascendente era la revolución de la época, era para la época la revolución *como tal* y, aunque sirvió intereses precisos, no era ni subjetiva ni objetivamente reductible a esos intereses, porque tenía como función histórica la de sedimentar, es decir, transformar en institución, en algo adquirido, una nueva idea de relaciones sociales, y es por eso, entre paréntesis, que podía dar a veces su adhesión a los *Bras Nus* (Merleau-Ponty, 1974, p. 249).

La importancia de este pasaje radica en que plantea el estatuto que tienen las revoluciones para Merleau-Ponty: son acontecimientos que instituyen nuevas relaciones sociales, proveen a la historia de nuevas capas de sentido; no cierran el devenir, sino que abren nuevos horizontes de vida. Entonces, lejos de considerar que la revolución es portadora de una ilusión de principio, Merleau-Ponty considera, en realidad, que es portadora de un momento de verdad que se manifiesta en el advenimiento de nuevos entramados institucionales. Si la verdad de toda revolución remite a su movimiento instituyente, su falsedad fundamental consiste en identificarla plenamente con la particularidad del régimen instituido. En lugar de esto, debemos pensar la relación entre estas dos instancias bajo la forma de un *quiasmo*, es decir, como la relación entre un movimiento y un régimen que se implican, pero que no tienen una coincidencia final en un supuesto fin de la historia.

Desde este punto de vista, no se invalida la noción misma de “revolución”, sino solo la pretensión de afirmar que su *excepcionalidad*

puede identificarse plenamente con la *normalidad* de un régimen específico. Por lo tanto, las revoluciones se justifican si se les considera como relativas a la historia, indicadores de su devenir inanticipable, capaz de acoger el cambio mas no de clausurar el futuro. Así, Merleau-Ponty afirma en las notas del curso *La institución, la pasividad*:

Por lo tanto, revolución real pero relativa. Real: las relaciones sociales ya no son las mismas, [es] absurdo querer retraerlas a las antiguas; ya no hay clases. Pero relativa: no es el fin de la historia, ni siquiera de la prehistoria, porque no es *Aufhebung* de la historia por sí misma, verdad absoluta de una conciencia absoluta, porque queda mucho por criticar[...] (Merleau-Ponty, 2012, p. 33).

Si bien la historia no contiene una verdad que ella organizaría por sí misma, haciéndola advenir como la totalización de su sentido, tampoco se puede decir que la historia sea una materia inerte, a la que solo las acciones puras de los hombres darían su sentido. La historia, para Merleau-Ponty, es un terreno donde significados abiertos revolotean como ecos del pasado, donde sobreviven instituciones establecidas que siguen interpelando a los hombres, contaminando con todo su peso las aparentes refundaciones totales. Por lo tanto, hay una impureza esencial en cualquier proceso de ruptura revolucionaria, dado que estas no se dan como *tabula rasa* del pasado, sino como deformación de un estilo que se retoma mediante un trastrocamiento de tradiciones que contienen posibilidades insospechadas. Antes que fundación voluntarista del mundo, la revolución es advenimiento de “intermundos” latentes.

Es importante señalar que la crítica de Merleau-Ponty a los acontecimientos revolucionarios no se hace en función de una “liquidación de la dialéctica”, sino más bien en nombre de ella. Esto resulta aún más claro a partir de las puntualizaciones que realiza el autor en *Lo visible y lo invisible* respecto a una *buena* y una *mala* dialéctica:

La mala dialéctica es la que cree recomponer el ser por un pensamiento tético, por un ensamblado de enunciados, por tesis, antítesis y síntesis; la buena dialéctica es la que es consciente de que toda tesis es idealización, que el Ser no está hecho de idealizaciones o de cosas dichas, como lo creía la vieja lógica, sino de conjuntos ligados

en que la significación nunca es sino tendencia, en que la inercia del con-tenido nunca permite definir un término como positivo, otro término como negativo, y menos aún un tercer término como supresión absoluta de este por sí mismo (Merleau-Ponty, 2010, p. 90).

Esta hiperdialéctica sin síntesis final tiene consecuencias políticas indiscutibles; se afirma a continuación, en el mismo texto, que en el plano de la historia esto significa que:

[...] solo conocemos superaciones concretas, parciales, abarrotadas de supervivencias, gravadas de déficits: en todos los aspectos, no hay superación que conserve todo lo que habían adquirido las fases precedentes, que agregue mecánicamente algo más y permita ordenar las fases dialécticas en un orden jerárquico de lo menos a lo más real, de lo menos a lo más válido (Merleau-Ponty, 2010, p. 90).

Desde este punto de vista, lejos de recusar de manera definitiva el fenómeno revolucionario, lo que se rechaza es su consideración como “un tercer término” que implique la supresión absoluta de los momentos precedentes. Por el contrario, se postula que el estatuto de toda revolución es el de constituir *una tendencia* que nunca puede positivizar la historia, clausurarla respecto a su indeterminación. La revolución, el acontecimiento instituyente por excelencia, nunca puede ser acción de creación pura, siempre es un acontecimiento que muestra al mundo en su desgarrar, solo que bajo nuevos pliegues, nunca trascendiendo el plano de lo histórico. Por más radical que fuera, su propia actividad no deja de producir, al mismo tiempo que su fundación, nuevas reificaciones. Por lo tanto, a lo que apunta Merleau-Ponty con su expresión “las revoluciones son verdaderas como movimiento y falsas como régimen” es a que en la revolución hay una equivocidad constitutiva. Tienen un momento definitivo de verdad en su fase instituyente, pero pretender que dicho momento puede mantenerse sin generar efectos de reificación es un error, aquello que hay de falso en toda revolución. Finalmente, que las revoluciones sean verdaderas como movimiento y falsas como régimen, no significa que toda revolución deba quedar invalidada porque su movimiento instituyente deviene régimen. Significa, en nuestra lectura, una imposibilidad de que esta tensión entre movimiento y régimen

pueda tener resolución final, pueda dar lugar a una síntesis superadora capaz de prescindir tanto de las rupturas revolucionarias como de la inercia institucional de lo dado.

## 5. Conclusión

Según el desarrollo de nuestra argumentación, puede establecerse una relación profunda entre una determinada idea de la reducción fenomenológica, el estatuto de lo histórico y el alcance político de los acontecimientos revolucionarios. El primero de estos tópicos permite el develamiento de nuestro ser en el mundo como dimensión originaria de existencia. Esta inscripción de nuestra existencia en un mundo intersubjetivo supone pensar nuestra propia historicidad, al menos si pensamos que nuestro suelo común contiene la posibilidad de un proceso. Ahora bien, de esta condición originaria de ser en el mundo y de ser en la historia se derivan consecuencias fundamentales sobre lo que significa una ruptura revolucionaria, tema esbozado en un tercer momento de nuestra argumentación. Luego de reiterar las críticas de Merleau-Ponty a la idea de “fin de la historia”, argumentamos que ningún quiebre revolucionario puede suprimir completamente el peso de lo instituido. De este modo, la tesis del epílogo de *Las aventuras de la dialéctica* sobre la verdad y la falsedad de las revoluciones puede ser reformulada mediante una paráfrasis de lo dicho sobre la reducción fenomenológica en el prefacio de *Fenomenología de la percepción*: “la mayor enseñanza de la revolución es la imposibilidad de una revolución completa”.

En este sentido, hemos argumentado que la revolución no es para Merleau-Ponty un objeto de interés coyuntural, sino que es un motivo de reflexión filosófica fundamental, ya que existe una correspondencia entre las coordenadas generales de su filosofía y el modo en que es abordada esta cuestión. El fenómeno revolucionario es una figura intensa de los procesos instituyentes, por lo que es preciso interrogar qué significa una ruptura en el marco de una filosofía del lazo carnal de nuestra existencia con el mundo, los otros y las cosas. En este sentido, es capital la tesis de Merleau-Ponty sobre el carácter *impuro* de las revoluciones, es decir, el hecho de que no sean pensadas como comienzos totales, sino como pliegues que reorganizan de manera general la existencia. Esta caracterización funciona como una crítica de la representación lineal del tiempo histórico y, al mismo tiempo, pone un límite a la historia pensada como progreso indefinido. El lazo sensible que nos une al mundo deja ver



que nuestro cuerpo es ya un lugar de comunión con los otros, develando un aspecto que ninguna negatividad creadora puede suprimir, so pena de recaer en la falsedad de toda revolución: la violencia abstracta en nombre de un absoluto separado de nuestra existencia.

Por lo tanto, los momentos instituyentes no inauguran un orden heterogéneo al de la historia, sino que provocan una recreación en el tejido social con los materiales de lo dado, bajo un fondo de tradicionalidad insuprimible. En otras palabras, en los términos en que buscamos finalizar este trabajo: los procesos de institución no disuelven la inercia de la convivencia, no dan lugar a una era de transparencia al disolver las opacidades que enmarcan nuestra existencia social. La superación revolucionaria de una realidad dada, en lugar de provocar lo inaudito, transfigura, descentraliza y moviliza creativamente nuestra pertenencia inquebrantable al mundo. Esta es una tesis incompatible con la representación milenarista de los procesos revolucionarios, es decir, aquella que considera que la revolución da lugar a un estadio de supresión definitiva del conflicto, la alienación y la inercia de lo social.

Esta lectura de Merleau-Ponty sobre los procesos revolucionarios podría considerarse como una versión *avant la lettre* de la diferencia política, tema central en la filosofía política contemporánea (Marchart, 2009). Diferentes autores, entre ellos Claude Lefort, Ernesto Laclau, Jacques Rancière, Alan Badiou o Jean-Luc Nancy, recuperan, explícita o implícitamente, la diferencia ontológica heideggeriana entre ser y ente para pensar la diferencia entre lo político (dimensión ontológica instituyente) y la política (dimensión óntica instituida). Tomando estas definiciones generales, podríamos reformular el problema de la revolución en Merleau-Ponty afirmando que la verdad de la revolución, su fase de movimiento instituyente, se relaciona con la definición ontológica de lo político, mientras que su falsedad como régimen remite a una definición óntica de la política. Sin embargo, esta lectura borraría un aspecto central del pensamiento merleau-pontiano, a saber, la impureza de la historia que permite pensar su noción de "institución" (*Stiftung*). En Merleau-Ponty, la institución no apunta a una caracterización del acontecimiento como advenimiento puro, sin razón, sino como recreación de lo sedimentado, reformulación creativa de una tradición a la que se busca dar una nueva perdurabilidad. Por otra parte, a diferencia de lo que Marchart (2009) denomina la colonización de lo político por lo social, tesis arendtiana de gran repercusión en los filósofos de la diferencia política, consideramos que en Merleau-Ponty no hay lugar para una distinción principal entre



lo político instituyente y lo social instituido. Puesto que, en su filosofía, lo social no es nunca una región prepolítica, menos preeminente que lo político como tal, sino siempre ya potencialmente política, lo político se debe entender como una recuperación creativa (*reprise*) de lo social sedimentado. Entre lo social y lo político no hay una heterogeneidad radical, no son regímenes de sentido incompatibles, sino que existe un *continuum* que permite pensar en la acción política más allá de cualquier voluntarismo nominalista y del determinismo causal.

Finalmente, para Merleau-Ponty, el problema de la revolución devela, al igual que la reducción fenomenológica, algo imposible de ser disuelto: nuestra pertenencia a un determinado terreno de existencia, cuyos nombres apuntan a la noción de “suelo”, de “Boden” y, finalmente, de “tierra”, que el filósofo francés utiliza cada vez más en los últimos años de su vida para referir al espesor de lo histórico y, sobre todo, para criticar una representación de la historia calcada sobre la temporalidad de la persona,<sup>20</sup> de su voluntad y desarrollo. Así, se realiza una crítica a las promesas de una revolución pura, se recusa la posibilidad de romper definitivamente con la “prehistoria” de la humanidad, mostrando nuestros lazos implícitos, nuestras filiaciones y deudas hacia lo que nos precede. Tras esos señalamientos, quedan por explorar los diferentes sentidos de este lazo sensible que ninguna revolución puede poner del todo entre paréntesis, poniendo el foco sobre el fondo de nuestra comunidad sensible, la posibilidad de sus recreaciones institucionales. El movimiento instituyente de una revolución no consiste en una abolición de lo dado, sino más bien en un nuevo sincronismo social. Más que a una definición purificada de lo político, la experiencia revolucionaria devela el suelo sensible de una comunidad imposible de suprimir. Lo político, así, en su definición instituyente, no puede ser considerado en la filosofía de Merleau-Ponty como un acontecimiento que perfora lo social para dar a lugar a una estructuración absolutamente singular, sino más bien como un pliegue, una nueva dimensión o articulación de nuestro insuprimible ser en el mundo. Por eso debe ser pensado como una *epojé* parcial de lo sedimentado, al tiempo que debe subrayarse que no existe revolución que pueda dar paso a una instancia trascendental que

---

<sup>20</sup> “Pues la historia está demasiado inmediatamente ligada a la praxis individual, a la interioridad, oculta demasiado su consistencia y su carne de tal modo que no es fácil reintroducir en ella toda la filosofía de la persona” (Merleau-Ponty, 2010, p. 228).

constituya lo social de manera permanente. La vida en común excluye la posibilidad de un estado asambleario sin reposo en el que cada amanecer es un nuevo contrato, en el que cada detalle de la existencia se mantiene en vida solamente por obra de una acción deliberativa. Por lo tanto, el error en el que recae la tentación revolucionaria es el olvido de que una determinación de la vida en común es in-constituida e in-constituible. El movimiento revolucionario no solamente pone de manifiesto la imposibilidad de su identificación con un régimen definitivo de la historia, también da cuenta de la persistencia de una atmosfera social prerreflexiva. Ningún partido, Estado o movimiento revolucionario puede desempeñar el rol de sujeto transcendental dador de sentido, y todo intento de persistir en dichos propósitos de pureza solo conllevan la violencia del vacío, como lo supo advertir Hegel respecto al terror revolucionario.<sup>21</sup>

## Bibliografía

- Audier, S. (2005). *Machiavel, conflit, liberté*. Vrin.
- (2013). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Vrin.
- Eiff, L. D. (2014). *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Hegel, G. W. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. J. L. Vermal (trad.). Edhasa.

---

<sup>21</sup> “Es la libertad del vacío. Elevada a una figura real y transformada en pasión, se manifiesta, mientras aún se mantiene en su forma meramente teórica, en el fanatismo religioso de la pura contemplación hindú; vuelta hacia la realidad, se manifiesta en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia. Cree querer una situación positiva, por ejemplo, la igualdad universal o una vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues ésta acarrea inmediatamente un orden, una particularización, tanto de las instituciones como de los individuos, particularización y determinación objetiva cuya aniquilación necesita esta libertad negativa para llegar a su autoconciencia. De este modo, lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción” (Hegel, 1999, p. 82).

- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. J. Gaos y M. García Baró (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (1978) *Sur une colonne absente*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (2001). *Essais sur le politique*. Gallimard.
- López Sáenz, M. C. (2010). Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 51, 103-121. URL: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/148541>.
- Mansilla, K. I. (2019). *Expresión y contingencia en el pensamiento político de Maurice Merleau-Ponty*. [Tesis doctoral]. Pontificia Universidad Católica del Perú. URL: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/14256>.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. M. D. Álvarez (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marmasse, G. (2018). Hegel y los desafíos de la historia. *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*, 1, 281-303.
- Melançon, J (2018). *La politique dans l'adversité. Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*. Metis.
- Merleau-Ponty, M. (s. f.). *Notes du travail de 1958-1960. Volume VIII.2*. [Documento inédito]. Bibliothèque Nationale de France.
- \_\_\_\_ (1964). *Signos*. C. Martínez y G. Oliver (trads.). Seix Barral.
- \_\_\_\_ (1965). *Humanismo y terror*. L. Rozitcher (trad.). La pléyade.
- \_\_\_\_ (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. L. Rozitchner (trad.). La pléyade.
- \_\_\_\_ (1993). *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Planeta.
- \_\_\_\_ (2010). *Lo visible y lo invisible*. E. Consigli y B. Capdevielle (trads.). Nueva Visión.
- \_\_\_\_ (2012). *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. M. Larison (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2016). *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*. Verdier.
- Peillon, V. (2011). *Éloge du politique. Une introduction au XXIe siècle*. Seuil.
- Plot, M. (2008). *La carne de lo social*. Prometeo.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. A. Alonso Martos (trad.). Trotta.
- Kruks, S. (1994). *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Gregg Revivals.
- Revault d'Allones, M. (2001). *La chair du politique*. Éditions Michalon.
- Robert, F. (2005). *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. L'Harmattan.

Revel, J. (2015). *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Vrin.

Whiteside, K. H. (1988). *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. Princeton University Press.



<http://doi.org/10.21555/top.v660.2178>

## Supranational People and People of Being: Political Encounters and Disagreements in the Philosophies of Jaspers and Heidegger

### Pueblo supranacional y pueblo del ser: encuentros y desencuentros políticos en las filosofías de Jaspers y Heidegger

Daniel Michelow Briones  
Universidad Católica del Maule  
Chile  
dmichelow@ucm.cl  
<https://orcid.org/0000-0002-7927-5626>

Recibido: 02 - 04 - 2021.  
Aceptado: 16 - 06 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

The encounter between Heidegger and Jaspers soon turned into a deep friendship. It is due to this closeness that their thoughts share in many cases common starting points, but also radical divergences. It is precisely around the phenomenon of the *people* that this paradoxical relationship becomes clearer. The supranational people and the people of being are, as it I argue in this paper, two irreconcilable senses of the understanding of the community.

*Keywords:* Jaspers; Heidegger; Dilthey; generation; people; humanity.

### Resumen

El encuentro entre Heidegger y Jaspers se transformó rápidamente en una profunda amistad. Es debido a esta cercanía que sus pensamientos comparten en muchos casos puntos de partida común, pero también radicales divergencias. Precisamente en torno al fenómeno del *pueblo* es que esta paradójica relación se vuelve más clara. El pueblo supranacional y el pueblo del ser son, como definiendo en el presente trabajo, dos sentidos irreconciliables de la comprensión de la comunidad.

*Palabras clave:* Jaspers; Heidegger; Dilthey; generación, pueblo; humanidad.

## 1. La generación hermenéutica

El presente trabajo es de carácter histórico-filosófico. No en el sentido de una mera suma de las características más representativas de ambas disciplinas, sino más bien en el sentido de un análisis que tiene como punto de partida el momento particular en el que el pensamiento filosófico se vuelve decididamente histórico. No se trata por tanto de la historia considerada como un mero elemento dentro de un sistema filosófico dado, sino del giro radical en que el carácter histórico de la existencia humana se transforma en el sustento de todo pensamiento.

Como es sabido, esto sucede por primera vez cuando Friedrich Schleiermacher busca implementar lo que él llamará el *círculo hermenéutico* como método práctico o *Technik* para la comprensión correcta de discursos y textos. Él mismo definirá la hermenéutica como “la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado” (Schleiermacher, 1974, p. 83). Tal reconstrucción no consiste solamente en el acto de volver algo inteligible, sino sobre todo en “reconfigurar de la manera más completa todo el proceso interior del acto de composición del autor” (Schleiermacher, 1977, p. 321). Reconstruir es por tanto el esfuerzo que tiene como objeto principal la comprensión del autor en su situación concreta y en su horizonte histórico.

Pero solo algunos años más tarde, de la mano de Wilhelm Dilthey, alcanza la hermenéutica su plenitud y forma más acabada. El paso entre Schleiermacher y Dilthey puede ser explicado sintéticamente como el paso entre una hermenéutica de textos a una hermenéutica filosófica (cfr. Mancilla, 2014, p. 7). La hermenéutica filosófica de Dilthey propone que aquello que aparece en los distintos modos de comprensión son “manifestaciones de la vida” (*Lebensäußerungen*) (Dilthey, 1965, pp. 205-207). Esto quiere decir por lo pronto que las formas discursivas fundamentales —como la filosofía— no operan principalmente de modo teórico ni sobre la base de reducciones abstractas o de representaciones (*Vorstellungen*) de la vida. Se trata más bien de la vida misma autointerpretándose.

La historia, para Dilthey, no es, por supuesto, la mera ciencia de la historia o historiografía, vale decir, una recolección y categorización objetiva de los sucesos humanos, sino que es, siguiendo la línea que se ha comenzado a trazar, “la vida captada desde el punto de vista del todo



de la humanidad, que constituye una conexión” (Dilthey, 1965, p. 256). Un todo del que nosotros no podemos ser testigos exteriores porque ya de antemano e indisolublemente estamos insertos en él.

Por supuesto, no se pretende en este breve análisis trazar y describir la evolución de la hermenéutica. Se quiere más bien dar el contexto para pensar las dos comprensiones de la comunidad más eminentes de principios del siglo pasado, y esto, como se ha dicho, no por un afán de aumentar nuestro conocimiento histórico, sino, justamente, en un afán hermenéutico, de comprender el horizonte histórico de dicha disputa como una disputa que afecta aún nuestro propio horizonte histórico.

Una historia comprendida como la comprende Dilthey no puede encontrar sus unidades temporales en formas externas y cronográficas como lo son los días, meses, años o décadas (como en el positivismo de Comte). Una historia como la descrita debe buscar su unidad temporal en su propio curso, debe emanar desde dentro de él mismo. Es así como Dilthey arriba al concepto de “generación”. En él haya Dilthey, como pondrá de manifiesto Paul Ricoeur, el fundamento de una “ley general concerniente a los ritmos de la historia” (Ricoeur, 2003, p. 793).

No se trata aquí de generaciones en términos del hecho biológico de la extensión y el recambio de vidas humanas, sino que más bien, como dirá el propio Dilthey de “un espacio de tiempo”, a saber, una representación temporal que entrega una medida desde dentro, “a la cual aquella de la vida humana está supeditada” (Dilthey, 1964, p. 36).<sup>1</sup>

La generación tiene además el carácter de un “todo homogéneo”, ya que los hombres y mujeres que la componen están en una relación de “dependencia de los mismos grandes hechos y variaciones que aparecieron en su época de receptividad, a pesar de la diversidad de otros factores agregados” (Dilthey, 1964, p. 61). Dicha homogeneidad no es en ningún caso una ausencia absoluta de diferencia al interior de la generación. Es más bien el marco de acción común en el que se puede desarrollar todo acuerdo u oposición dentro de ella. El carácter homogéneo hace referencia a la condición de posibilidad en la que se da la tensión y combinación de fuerzas en su interior. Dilthey afirma: “así constituye una generación tal un todo, que es efectivo a través de la combinación variable de las condiciones para la producción de múltiples direcciones” (Dilthey, 1964, p. 38), para añadir años más tarde

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones del presente artículo son propias a menos que se indique lo contrario en la bibliografía.

que “junto a la tendencia imperante, grande y continua hay otras que a ella se oponen. Ellas aspiran a conservar lo antiguo, ellas notan las consecuencias de la unilateralidad del espíritu de la época y se vuelven contra él” (Dilthey, 1965, p. 178).

E. Nelson es preciso al notar que la imposibilidad de dar cuenta del carácter agonal que impregna la dinámica de la generación, su lucha interna, es precisamente lo que impide desarrollar una visión metafísica (teórica, no autointerpretativa) total de la vida. Es precisamente ahí donde esta se resiste a una teoría unificadora, que pretende observar la vida desde fuera de ella misma (cfr. Nelson, 2011, p. 27). La historia, como también el carácter de una generación, pueden entonces solo ser comprendida desde la tensión de sus fuerzas.

## 2. La ideología de la guerra

Desde el fundamento hermenéutico recién descrito se pretende ahora desplegar la pregunta por la pugna entre dos comprensiones del fenómeno del pueblo que guiaron la discusión política a principios del siglo pasado. Un elemento debe ser entonces aún resaltado antes de proseguir: la oposición entre lo que detallaremos en las siguientes páginas como *pueblo transnacional* y *pueblo del ser* no es en ningún caso una lucha cualquiera dentro de aquella generación, pues el resultado de esta discusión afectará —precisamente— el modo en que se comprende la naturaleza misma de las relaciones generacionales. Cada generación contiene una tensión en la que se transparenta de modo radical lo que ella es para sí misma: en el caso que se quiere analizar acá, es aquella en torno al pueblo.

La generación objeto de nuestro análisis es aquella conformada por los pensadores alemanes que tienen edades similares en el periodo entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Podemos nombrar a Ernst Jünger, Edith Stein, Cassirer y muchos más, así como por supuesto a Jaspers y Heidegger, que tomaremos como sus eminentes representantes. La filosofía alemana es especialmente fructífera para dar cuenta de los cambios políticos y culturales que afectan al mundo entero en las primeras décadas del siglo XX, pues es precisamente ese país el que está envuelto de modo más profundo en el acontecer de la guerra y, como se vuelve claro, la fuerza de los eventos históricos agudiza y torna más claros los campos que se enfrentan.

Jaspers y Heidegger están marcados por la perspectiva similar de que su época se encuentra peligrosamente amenazada por un dominio

sin contrapeso de la ciencia y la técnica, así como por una cierta mirada política —al menos en un principio— respecto de su comprensión general de la guerra, y no menos por el hecho biográfico de su cercanía y amistad. Por tanto, antes de retratar aquello en lo que difieren sus pensamientos, es necesario dar cuenta de lo que comparten, es decir, precisamente aquello que los constituye en una unidad de medida histórica.

Es sin duda alguna la guerra, en especial la Primera Guerra Mundial, el acontecimiento *homogeneizador* para esa generación. Esta se presenta para la mayoría de los intelectuales alemanes como un nuevo principio, como una experiencia radical de finitud que contiene la posibilidad de refundación del espíritu nacional. Para Heidegger y Jaspers, en ese momento aún jóvenes autores, y para muchos otros de la generación anterior, como Weber, Scheler y Husserl, por nombrar a algunos, significa la guerra un proceso en que lo común se vuelve a dignificar. El propio Husserl describe su experiencia como sigue:

El sentimiento de que la muerte de cada uno significa un sacrificio ofrecido voluntariamente confiere una dignidad sublime y eleva el sufrimiento individual a una esfera que está por encima de toda individualidad. La experiencia de cada uno concentra en sí misma la vida de la entera nación y ello le confiere a cada experiencia su impulso tremendo (Husserl, 1987, p. 293).

Esta frase sorprendente<sup>2</sup> tiene, sin duda, el tono que se puede escuchar varios años más tarde, *ad portas* de la Segunda Guerra Mundial, en el discurso de Heidegger para su asunción al cargo de rector en la Universidad de Friburgo, conocido como el *Rektoratsrede*.<sup>3</sup> Esta similitud

---

<sup>2</sup> Esta carta fue enviada por Edmund Husserl el 29 de enero de 1915 a Hugo Münsterberg, un año antes de la muerte de Wolfgang Husserl, su hijo mayor, en el campo de batalla (8 de marzo de 1916). Es, a todas luces, la muerte de Wolfgang el evento que opera el cambio en Husserl respecto de su consideración de la guerra, llegando incluso a afirmar que “la guerra que desde 1914 ha assolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros ‘más finos’ de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura” (Husserl, 2002, p. 1).

<sup>3</sup> Heidegger hace referencia en este discurso, titulado “La autoafirmación de la universidad alemana”, a las *vinculaciones* (*Bindungen*), vale decir, los

ha sido puesta de manifiesto con claridad por D. Losurdo. El autor italiano ha intentado mostrar que Heidegger es receptor de la “ideología de guerra” (Losurdo, 2003, pp. 7-34) imperante en Alemania, dentro de la cual la muerte y la comunidad son exacerbadas. Pero a su vez describe Losurdo que Jaspers, lejos de su imagen liberal, comparte ciertos rasgos distintivos de la *Kriegsideologie*, como por ejemplo el enaltecimiento de la camaradería, el peligro y el destino que se despiertan en el frente batalla (cfr. Losurdo, 2003, pp. 41-46).<sup>4</sup> Con esto se pretende dar cuenta de que ambos pensadores, desde las marcadas diferencias entre sus pensamientos, que describiremos en detalle a continuación, son herederos y representantes fieles de las motivaciones y estados de ánimo de su propio tiempo.

### 3. Heidegger y el pueblo

Como es sabido, las posiciones respecto de la guerra, en un principio unánimes sobre su grandeza, no demoran en disgregarse con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial. En términos filosóficos, esto se muestra como la divergencia respecto de a qué tipo de refundación del espíritu alemán es lícito aspirar. Por un lado, surgen voces que apoyan una refundación comprensiva, que englobe la tradición occidental racionalista y que lleve a la razón al sitial elevado que esta merecería y, por otro lado, otras que precisamente desean desechar la tradición inmediata, la metafísica, para volver así a unos orígenes prefilosóficos en los que las comprensiones originales de existencia, mundo y verdad estarían alojadas. Es precisamente en esta última línea de pensamiento donde se encuentra el pensamiento heideggeriano.

---

ámbitos propios de acción del estudiantado alemán. La primera vinculación es a la comunidad (servicio del trabajo), la segunda es con el “honor y destino de la nación” (servicio de las armas) y la tercera y última es la vinculación con la “misión espiritual del pueblo alemán” (servicio del saber). Todas ellas evocan precisamente una superación de la pura experiencia individual. La segunda vinculación en especial guarda relación con dicha superación a través de la disposición a la guerra (cfr. GA 16, p. 113).

<sup>4</sup> Según Losurdo, estas referencias se encontrarían principalmente en la obra del filósofo judío-alemán titulada *Philosophie*, en la cual se da un enaltecimiento de la camaradería que surge en la guerra, fundada en una “fidelidad a los orígenes”, esto es, en una cierta “historicidad” nacional (cfr. Jaspers, 1953, pp. 222 y 433).

En el contexto de esta disgregación filosófica y del ascenso del nacionalsocialismo al poder, Heidegger ve la oportunidad para su particular modo de comprensión de un nuevo nacimiento del pensamiento —y, con ello, del espíritu— nacional. La situación política se le presenta como la vía concreta para su proyectada superación de la larga tradición metafísica que se extiende desde Platón y Aristóteles hasta su maestro Husserl. En términos específicos, aquello que ha de ser superado —a través de una destrucción ontológica— es precisamente una suerte de racionalismo europeo por el que Kant, Husserl y más tarde Jaspers han abogado insistentemente. Heidegger ve su propio pensamiento como acto de resistencia contra el imperio o primado de lo teórico (*Herrschaft des Theoretischen*) (GA 56/57, p. 59), desde el que surgiría la posibilidad para la recuperación de la pregunta por el ser, arrancándola del olvido en el que se la ha relegado.

La implementación de su pensamiento requiere una transformación espiritual (*geistige Wandlung*) (GA 16, pp. 410-411). Dicha transformación es una que no puede ser propuesta o llevada a cabo como una acción individual, ni siquiera como la suma de acciones individuales, sino como un movimiento que se enmarca en el destino común (*Geschick*) (GA 2, p. 508) de un pueblo. El pueblo de Heidegger responde a la necesidad de elaborar una modalidad de comunidad que permita el paso metódico hacia un Dasein histórico desde el que una reformulación del espíritu alemán sea posible pero que a la vez no contravenga el marcado carácter autoreferencial de la analítica del Dasein como ha sido planteada en los años veinte, esto es, que no atente contra los procesos de individuación (*Vereinzelung*) (GA 2, p. 249) indicados como condición de posibilidad de la existencia auténtica.

La pregunta por el sentido del ser, primero tímidamente en el párrafo 74 de *Ser y tiempo* y más decididamente en los años treinta, es puesta en relación con el concepto de “pueblo”, que no tiene el carácter de lo público (*Öffentlichkeit*) o el de lo social, pues, como se ha mencionado, dichas estructuras están determinadas como atentatorias contra la integridad del Dasein. El pueblo de Heidegger está planteado como una comunidad del ser, lo que le permite señalar:

Pero este pueblo solo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de

manera creadora su propia tradición. Todo esto implica que este pueblo, en cuanto histórico, se ubica a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser (GA 40, p. 42).

El pueblo al que se hace referencia no es uno que pueda ser entendido —como han notado varios autores—<sup>5</sup> de modo racial ni tampoco de modo político, al menos no en el sentido común del ejercicio político, como la mera administración del Estado, sino, en primer término, desde su relación con la verdad del ser. En este sentido afirma Pöggeler que: “‘político’, en un sentido amplio, es aquella configuración de la polis o de la verdad del ser que es la verdad de un pueblo” (Pöggeler, 1972, p. 27). Esta versión modificada de lo político es aquello que Heidegger tratará bajo el título de *metapolítica*, como sucede, fundamentalmente, en sus escritos de los años treinta, especialmente en *Überlegungen A*.<sup>6</sup>

La transformación espiritual a la que hace referencia Heidegger tiene la forma precisa de un “otro comienzo” (*anderer Anfang*).<sup>7</sup> Este otro comienzo está propuesto en relación y en contrapartida con el primer comienzo en la antigua Grecia. El otro comienzo no tiene por tanto su condición de posibilidad en un pueblo cualquiera: no es un fenómeno general, sino que se sitúa muy precisamente en el pueblo alemán. Aquello que acontece entre estos dos eventos —a saber, la historia de Occidente— es visto desde la pregunta por el sentido del ser, precisamente, como el encubrimiento y olvido de la pregunta misma.

El giro hermenéutico que ha dado Heidegger lo impulsa al origen mismo de la historia del pensamiento, esto es —de modo doble—, tanto a los orígenes presocráticos como a su comienzo metafísico. El factor unificador desde el cual Heidegger construye una historia que relaciona de modo radical a griegos y a alemanes es el lenguaje, “puesto que este lenguaje [el griego] es (visto desde la posibilidad del pensamiento) junto

<sup>5</sup> Cfr. Pöggeler (1972, pp. 20-27) o Trawny (2015, pp. 71-83).

<sup>6</sup> Cfr. GA (94, p. 124). Ahí se enfatiza la importancia de ampliar el problema desde una metafísica del Dasein hacia una política del ser: “La metafísica del Dasein debe, de acuerdo con su estructura más interna, ahondarse y expandirse a una *metapolítica* ‘del’ pueblo histórico”.

<sup>7</sup> Cfr., por ejemplo, GA (69, pp. 22-24; 70, pp. 16-19).

con el alemán el más poderoso y espiritual al mismo tiempo” (GA 40, p. 61).<sup>8</sup>

La comunidad de pueblos formada por alemanes y griegos es una que, ante todo, se conforma en torno a la verdad del ser. Estos pueblos y estos lenguajes están, para Heidegger, en una relación más profunda o auténtica que la relación que Alemania pudiese tener con pueblos contemporáneos y sus vecinos europeos.

Lo que se acaba de describir debe ser, para efectos de este análisis, puesto de relieve de modo doble. Por una parte, se debe indicar que la relación con el pueblo griego planteada por Heidegger es una relación exclusivamente alemana y no europea. Solo el pueblo alemán puede ser llamado al otro comienzo, pues solo en su lengua materna se muestra la relación más originaria —no metafísica— entre pueblo y ser. Por ende, se deberá añadir que cualquier intento de pensar a los alemanes como ciudadanos europeos es, desde este giro onto-histórico, necesariamente una interferencia con tal destino. Por otra parte, implica la ontologización que ejecuta Heidegger con la relación entre Grecia y Alemania y el necesario antieuropeísmo que de esto se deduce: la despolitización de ambos pueblos. Por esta razón puede él asegurar que Grecia es “el pueblo apolítico por antonomasia” (GA 54, p. 142).

Esta descripción, evidentemente contraintuitiva, debe ser nuevamente puesta en el contexto de la historia del ser que Heidegger pretende hilar. Como ha notado D. Aurenque, Heidegger comprende la polis griega “desde la verdad como desocultamiento, es decir, como el lugar donde se despliega la verdad” (Aurenque, 2010, p. 203). y no como Estado en el sentido usual. La polis es, fundamentalmente y antes de cualquier despliegue político, el ámbito en el que la existencia y su relación con el ser son puestas al descubierto. Solo porque la polis es primeramente relación con el ser puede desarrollarse posteriormente el mundo político griego, el *biós politikós* aristotélico, que Europa y todo Occidente han abrazado.

---

<sup>8</sup> También en otro pasaje del mismo escrito: “Este pueblo del ser está además determinado o más bien, posibilitado por su lenguaje peculiar: puesto que el destino del lenguaje se funda en la referencia de un pueblo al ser, veremos que nuestra pregunta por el ser se entrelaza íntimamente con la pregunta por el lenguaje. Es más que una coincidencia externa que ahora, cuando comenzamos a exponer en todo su alcance el mencionado hecho de la evaporación del ser, nos veamos obligados a partir de reflexiones sobre el lenguaje” (GA 94, p. 55).



Este concepto uninacional y apolítico de “pueblo”, como también lo ha notado Otto Pöggeler (1972, p. 17), está en línea con lo propuesto por Herder con su concepto de “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*)<sup>9</sup> y posteriormente por el idealismo alemán.<sup>10</sup> Heidegger, en este sentido, es heredero y toma el relevo en el desarrollo de un concepto de “pueblo” que tiene su origen en los siglos XVIII y XIX para ponerlo a disposición de la ansiada transformación del espíritu alemán en el contexto que le procura el Tercer Reich.

El carácter onto-histórico es la determinación específica que ha aplicado Heidegger al concepto de “pueblo” uninacional y apolítico heredado. Un pueblo en la historia del ser requiere, para adquirir su más propia forma, precisamente, de ciertas instituciones históricas que lo acompañen. No significa esto que, paradójicamente, la transformación espiritual deba ocurrir de modo institucional-político, sino más bien que —muy al estilo de Heidegger— es la institución la que debe despertar su verdadero carácter de institución del pueblo en la historia del ser: una meta-institución para una metapolítica. Así, la razón de su rectorado y en general del deseo de impulsar la autoafirmación de la universidad alemana tienen su fundamento en que “la educación del más alto saber

---

<sup>9</sup> Específicamente: “Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo” (Herder, 1959, p. 391).

<sup>10</sup> Por ejemplo, en Fichte: “Esta ley determina por completo y consume lo que se ha llamado carácter nacional de un pueblo: aquella ley del desarrollo de lo originario y divino. Con esto último queda claro que hombres que cuadran dentro de lo que hemos descrito como extranjerismo, que no creen en una originariedad ni en un desarrollo continuado de la misma, sino simplemente en un movimiento circular de la vida visible y que, según ellos piensan, se desarrollan por razón de su creencia, no forman ningún pueblo en sentido superior, y como de hecho no existen, mucho menos pueden poseer un carácter nacional” (Fichte, 1984, pp. 160-161).



sobre las leyes y los ámbitos de toda la existencia del pueblo ocurre en la universidad” (GA 16, p. 292). Entablada la relación entre pueblo y universidad queda todo dispuesto para el proyecto de un nuevo comienzo para el pensamiento en muy particular sintonía, que se ha descrito, con el mundo griego antiguo.

#### 4. Jaspers y el humanismo supranacional

Jaspers asevera en su texto *La idea de la universidad*, de 1923:

[...] la universidad es siempre, cuando es real, expresión de un pueblo. Ella busca la verdad, ella quiere conocer lo universalmente válido, ella quiere servir a la humanidad, representar al género humano sin más. *Humanitas* —incluso cuando este concepto se ha transformado muchas veces y profundamente— le pertenece a su esencia. Justamente por eso es cada universidad nacional y pertenece a un pueblo, pero ella aspira más allá, precisamente, a comprender lo supranacional y volverlo real (Jaspers, 2016, p. 66).<sup>11</sup>

Esta frase de Jaspers es ejemplar respecto de la divergencia —ya anterior a la guerra— que su concepción de la universidad —y, por tanto, del (íntimamente relacionado) fenómeno del pueblo— evidencia respecto de la de Heidegger. Las diferencias son notorias a primera vista, así como también las similitudes. Jaspers, al igual que Heidegger, piensa el pueblo desde su relación con la universidad y la nación: esta triada es, sin duda, el núcleo homogenizador desde el que la generación de entreguerras despliega su pensamiento político. Pero es precisamente en lo común desde donde se genera toda tensión y separación. Las diferencias entre ambos pensadores son claras y profundas respecto del sentido general que adquiere el pueblo. Este es, en la descripción de Jaspers, una estructura nacional que pretende, a través de la universidad, volverse supranacional para la realización de su más propia esencia. El pueblo no es un espacio para la autoafirmación de una nación, sino, precisamente, para la construcción de la *plurinacionalidad*.

---

<sup>11</sup> También: “La universidad es ancestral. Nosotros pertenecemos a una institución que ha permanecido en Heidelberg más de medio milenio. En su idea se extiende hasta los griegos. Ella tiene su propio sentido supranacional y supraestatal” (Jaspers, 2016, p. 90).

En este sentido, se trata en Jaspers, no de pueblo, sino de pueblos, de su pluralidad.

Dos observaciones parecen pertinentes antes de abordar con mayor profundidad la posición de Jaspers. La primera, respecto de la relación entre ambos pensadores; la segunda, sobre la línea de pensamiento de la cual Jaspers es heredero. Jaspers y Heidegger no solo pertenecieron a una misma generación (tuvieron solo seis años de edad de diferencia), sino que tuvieron además un trato íntimo. En 1920 se conocieron personalmente con ocasión del cumpleaños sesenta y uno de Husserl. Esta relación se transformó en una amistad y en una relación de trabajo filosófico que perduró hasta 1933. Un signo evidente de la profundidad de esta relación es el ofrecimiento que le hace Heidegger a Jaspers de conformar (solo ellos dos) una “comunidad de lucha” a través de la cual aunar fuerzas para la misión de superar el pensamiento escolar, que según ellos reina en la academia, y lograr así pensar nuevamente Alemania (cfr. Holzapfel, 2007, p. 141). Ambos representan el epítome de lo que Dilthey llama una generación tanto por las posibilidades comunes desde las que despliegan sus pensamientos como por el radical enfrentamiento que finalmente se impone entre ellos.

Los pensamientos de Jaspers y Heidegger se intersectan y despliegan desde la posibilidad histórica de la decisión del modo en que Alemania estará referida a sí misma y a otras naciones. Como resulta evidente, una intersección solo puede producirse entre líneas de pensamiento que acuden desde distintos orígenes y que, por tanto, deben proyectarse, finalmente, en distintas direcciones. La idea de Jaspers de la supranacionalidad, esto es, de una Alemania que trascienda a la nación alemana, o por lo menos que se proyecte, como su más propio sentido, en una estructura europea o mundial, ha sido propuesta anteriormente por Kant. El supranacionalismo europeo de Jaspers es heredero de una larga tradición, en la que destaca principalmente el tratado sobre filosofía del derecho “Hacia la paz perpetua”, de 1795, en el que se asevera que todos somos ciudadanos de una comunidad moral y, además, que “el derecho de la ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal” (Kant, 2013, p. 16). La ciudadanía mundial de Kant, también llamada cosmopolitismo, es una idea necesariamente deducida del universalismo racionalista de su ética, que, como ha notado Donaldson, “considera a todos los hombres, en la medida en que comparten la condición de seres racionales, como ciudadanos de un único orden moral” (Donaldson, 1992, p. 15).

En esta misma línea debe ser pensado el racionalismo europeo de Husserl. El padre de la fenomenología se entiende como el albacea del la tradición racionalista continental, pero a la vez como el heredero de una crisis. La racionalidad está atravesada, según él, por una ingenuidad que debe ser superada para que el pensamiento filosófico pueda seguir desarrollándose. La solución que propone Husserl no presupone la destrucción de la tradición de pensamiento occidental, sino más bien un giro que permita asentarla firmemente sobre los fundamentos de su fenomenología trascendental. En “La crisis de la ciencia europea”, Husserl dice:

La crisis de la existencia europea solo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como “buenos europeos” con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita (Husserl, 1976, p. 348).

El “sentido racional de la vida” debe ser rescatado en contra del “naturalismo”. Esto no es una tarea que incumba exclusivamente a los destinos del pensamiento filosófico, sino que es fundamental para evitar la caída moral, política y religiosa de Europa en la “hostilidad hacia el espíritu y hacia la barbarie”. Tal rescate es entonces la consumación de un acto político de “los buenos europeos”, pero a la vez uno que solo se vuelve posible dentro del marco de las comprensiones fenomenológicas en las que se funda y desde donde es posible un nuevo tipo de relación con el Otro, a la que Husserl llama “intersubjetividad”. Este tipo de alteridad no es un simple accesorio que adorne un yo absoluto y autofundante, pues en ella se da un orden superior de la constitución de la cosa<sup>12</sup> y, por tanto, del comprender en general:

---

<sup>12</sup> Este tema es tratado por Husserl en numerosas ocasiones bajo el título de “intrafección” o “grado intersubjetivo de constitución de la cosa”: “De este modo se nos remite a las múltiples unidades que son las cosas sensibles constituidas individualmente ya por los varios sujetos; se nos remite además a las multiplicidades de percepción correspondientes, o sea, pertenecientes a

El yo deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la exterioridad y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros [*eines innerlichen Ineinander- und Füreinanderseins*] (Husserl, 1976, p. 346).

Solo porque filosóficamente existe una decisión radical hacia el Otro, sin la cual se declara que, de hecho, no puede haber pensamiento alguno, se debe entender subsecuentemente como posible un giro hacia Europa, o, en otros términos, un giro hacia una comunidad de naciones. Jaspers se inserta dentro de esta línea de pensamiento, en la que la alteridad es el presupuesto fundamental de la propia existencia, aseverando que “yo solamente existo en compañía del prójimo; solo, no soy nada” (Jaspers, 1953, p. 17). La autocomprensión requiere, por tanto, como factor no sustituible, un estar vueltos, precisamente, hacia los otros, de tal modo que la autoreferencia solipsística del yo sea desarticulada. A su vez, detalla Jaspers el mecanismo de dicho *ser con el otro* del modo siguiente: “Bajo el punto de vista del ser uno mismo, cada uno de nosotros depende de otro igual, en la comunicación con el cual y solamente en ella llegamos a ser ambos nosotros mismos” (Jaspers, 1953, p. 62).

La filosofía de la alteridad y la comunicación de Jaspers se constituye en torno a lo que él llama el “tiempo eje” o “axial” (*Achsenzeit*), que designa la esencia de su pensamiento histórico. A través de este concepto pretende él pensar la humanidad como una unidad, pues “sólo la totalidad de la historia humana puede suministrar los módulos para entender el sentido del acontecer actual” (Jaspers, 1980, p. 15). El tiempo axial es el periodo de la humanidad que comenzaría alrededor del 500 a. C., en el que “se aglomeran cosas extraordinarias” (Jaspers, 1980, p. 20), pues viven en China Confucio y Laotsé; en la India surgen los *Upanishads*, vivió Buda; en Grecia, la filosofía; también Zaratustra en Irán, por nombrar algunos de los casos en los que se centra Jaspers

---

diversos sujetos-yo y corrientes de conciencia; pero ante todo se nos remite a la novedad que es la intrafección y a la cuestión del papel constituyente que desempeña en la experiencia ‘objetiva’ y de la unidad que da a aquellas multiplicidades separadas” (Husserl, 1950, p. 352).

para su tesis. Él considera que la pregunta inicial de toda consideración histórica debe ser aquella por el misterio de esta simultaneidad. Este tiempo axial, en el que el espíritu humano se ha elevado, está además bajo amenaza por la edad técnica en la que “se produce una desviación allí donde el carácter de medios de las herramientas y de la acción se hace independiente y, olvidando la última finalidad, los medios se convierten por su parte en fines y se absolutizan” (Jaspers, 1980, p. 138).

Jaspers se propone investigar esta simultaneidad tanto en lo más alto del espíritu humano como en el mayor de los peligros, y su planteamiento inicial es una consideración peculiar:

Así vista, no tiene la historia más sentido, más unidad, ni más estructura que los que hay simplemente en las concatenaciones causales inabarcablemente numerosas y en las configuraciones morfológicas, lo mismo que se dan también en los procesos de la naturaleza, sólo que en la historia son mucho menos determinables exactamente. Pero la filosofía de la historia significa buscar ese sentido, esa unidad, la estructura de la historia universal. Esta estructura sólo puede darse en la humanidad en conjunto (Jaspers, 1953, p. 58).

Dos diferencias fundamentales con el pensamiento de Heidegger se revelan en esta frase: por un lado, el estudio histórico, o mas bien el giro hacia la historia del pensamiento filosófico, solo puede ser fructífero si se propone como objeto a la humanidad en su conjunto y no solo a los pueblos de Occidente y su sentido unitario. En Heidegger, solo los pueblos herederos de la Grecia antigua están en relación con la historia del ser, pero, para Jaspers, solo en la pluralidad verdadera de la totalidad de los pueblos se oculta el misterio de la historia. En segundo lugar, es necesario resaltar que en la idea de Jaspers de “humanidad” se pretende desarticular el fundamento centralizador, que ha permitido a Heidegger construir las tesis de que a) un solo pueblo puede finalmente guiar y decidir el acontecimiento de la historia, y b) ese pueblo, por las razones expuestas anteriormente, debe ser Alemania. La idea que propone Jaspers es, por tanto:

Un eje de la historia universal, en el caso de que lo haya, sólo podría encontrarse para la historia profana, y aquí empíricamente, como un hecho, que en cuanto tal puede

ser válido para todos los hombres, también para los cristianos. Tendría que ser convincente para Occidente y Asia y todos los hombres sin el patrón de medida del contenido de una fe determinada. Brotaría para todos los pueblos un marco común de autocomprensión histórica (Jaspers, 1953, p. 60).

Solo porque el movimiento oculto de la historia reside en la totalidad de los pueblos es posible aspirar, como meta posible, a la unidad de la humanidad. Jaspers asevera que esta meta no es la meta final de la historia, pero sí “una meta que sería la condición para alcanzar las más altas posibilidades del hombre [y que] puede definirse formalmente: la unidad de la humanidad” (Jaspers, 1953, p. 63). Las más altas posibilidades son, tal como lo había ya propuesto Kant, las de un reino de paz otorgado por un orden jurídico acorde: “El fin de las guerras se alcanzaría en un orden jurídico mundial en que ningún Estado poseería ya la soberanía absoluta, que sólo correspondería a la humanidad jurídicamente organizada y en funciones” (Jaspers, 1953, p. 64). La humanidad, como motor de la historia, tiene en Jaspers su propio origen y meta, y es el marco necesario dentro del que los pueblos tienen su existencia. Ellos surgen, se levantan, triunfan o fracasan en el curso, aun desconocido, pero simultáneo y plural, de la humanidad, y solo desde tal fundamento podrán ser entendidos finalmente dichos movimientos históricos.

## 5. Ser y *humanitas*

La generación a la cual pertenecen Heidegger y Jaspers, está, tal como lo ha descrito Dilthey, homogenizada por los mismos grandes hechos. Ellos están llamados a hacer filosofía bajo la sombra de la guerra y cargar con las enormes responsabilidades que esto conlleva, y son por ende susceptibles tanto a los más profundos errores como a los más grandes aciertos.

Heidegger, quien suele comprenderse a sí mismo y a su pensamiento como un evento espontáneo, que no guarda relación con sus antecesores directos, vale decir, como un quiebre radical con la historia de la filosofía, es, en este respecto, muy por el contrario, un claro continuador de Herder y el idealismo alemán. Comparte y es, como en Jaspers en este sentido, un receptor de la tradición del cosmopolitismo iniciada por

Kant. Ambas líneas de pensamiento pueden ser rastreadas más atrás, incluso a los orígenes de la filosofía misma.

El hilo conductor de esta comparación es la pregunta por la comunidad en cuanto pueblo. Mientras Heidegger le da al pueblo el horizonte de comprensión de la historia del ser, Jaspers lo sitúa en la historia universal de la humanidad. En la filosofía de Heidegger, un fenómeno como el de la humanidad en su totalidad debe ser necesariamente considerado como una generalización que rebasa la facticidad que él se ha impuesto desde la analítica del Dasein como última frontera del conjunto humano. Para Heidegger, toda comunidad más amplia que el pueblo es una mera construcción discrecional. Solo los pueblos, en su concreto quehacer y desarrollo pueden asumir el rol de ser la última frontera de lo común. El pueblo es un *faktum* que surge desde la lengua y el suelo (*Boden*) común, pues solo así se está ante una comunidad real o, como dirá el propio Heidegger, que arraiga “en una tradición” (GA 12, p. 676). La finitud y mortalidad que determinan al Dasein deben replicarse en el pueblo, ya que este es para Heidegger el Dasein mismo visto desde la perspectiva histórica que posibilita y entrega la hermenéutica.

Para comprender el pueblo de Heidegger es esencial, entonces, entender el presupuesto de que la única comunidad posible en el despliegue de su pensamiento es aquella en la que se debe poder, al menos, preservar la posibilidad de la individuación (*Vereinzelung*) del Dasein. El pueblo heideggeriano está estructuralmente volcado hacia sí mismo; es, en este contexto, “introvertido”, razón por la cual todo modernismo y cosmopolitismo que lo ponga en una disposición de apertura es entendido como un atentado, en última instancia, contra el Dasein auténtico y su facticidad.

Aquí radica precisamente el carácter de inacabado de la teoría política que surge desde la analítica del Dasein. Esta considera, en general, los modos de la comunidad como un peligro para la posibilidad del ser auténtico; por eso lo público, la sociedad (*Gesellschaft*) y los Otros (*die Anderen*), por nombrar algunos, son considerados como formas de lo inauténtico. Sin embargo, un pensamiento que pretende desplegarse metódicamente, especialmente si posee un acentuado carácter histórico, requiere considerar una estructura comunitaria, incluso si el punto de partida es el ente que tiende radicalmente hacia su individualización. El resultado es, por su puesto, una comunidad *sui generis* que obedece a la dinámica de las comunidades primitivas, como la de la Grecia

presocrática o como aquella de los primeros cristianos. Ambas, tanto la primera polis<sup>13</sup> como el *ágape*,<sup>14</sup> tienen en común, para Heidegger, que no están principalmente cohesionadas por el ejercicio político, sino que son, sobre todo, el ámbito eminente de la verdad, donde el ser del Dasein es puesto al descubierto. Esto mientras este tipo de comunidad se mantenga —como ha notado E. Carrasco (2004, pp. 42-43)— como ideal de vida, aún no entregado a la metafísica ni convertido en imagen del mundo.

El pueblo apolítico de Heidegger, que se entiende como el agente de un destino del ser, es necesariamente un pueblo que se justifica en su oposición y lucha con otros pueblos y con toda otra comunidad que desborde la particular barrera fáctica de la lengua y el suelo, como, por ejemplo, la comunidad científica o el cristianismo moderno, que están cohesionados por la facticidad del conocimiento o de la fe, pero que evidentemente no tienen un arraigo en la nación y el idioma. Son supranacionales y, por tanto, para Heidegger, solo posibles desde una generalización metafísica.

Por otro lado, la razón metódico-estructural que posibilita que Heidegger pueda construir una comunidad de tales características y alcance es que el pueblo no necesita cumplir una función trascendental total, en el sentido de proporcionar un horizonte de comprensión para el Dasein que abarque a toda la especie humana. El pueblo heideggeriano es un horizonte fáctico, ontológicamente limitado y regional, que puede serlo porque se comprende a sí mismo, en última instancia, como inserto en el ámbito más amplio de la historia del ser. El ser es, en el pensamiento de Heidegger, el último y absoluto horizonte trascendental. Esto deberá explicar la falta de una historia universal en su pensamiento y, paradójicamente, la presencia de un claro destino planetario. La comunidad pierde su función trascendental a la luz de la pregunta por el sentido del ser y, así, el pueblo del ser se transforma, precisamente, en una versión no trascendental de esta.

El esfuerzo filosófico de Jaspers, incluso cuando esto no está temáticamente desarrollado en su filosofía, tiende precisamente a

---

<sup>13</sup> Un acabado estudio sobre los primeros estadios de la polis griega se puede encontrar en Gallego (2016, pp. 2-14).

<sup>14</sup> La relación del pensamiento de Heidegger con el cristianismo primitivo ha sido extensamente tratada en la literatura especializada. Cfr. P. Trawny (2017, pp. 18-28).



reemplazar el ser por su comprensión trascendental de la humanidad. La *humanitas* es para Jaspers el *transcendens* o, en otras palabras, el horizonte último de toda comprensión. Las diferencias entre Heidegger y Jaspers en este ámbito son, por tanto, irreconciliables.

Para Heidegger, la humanidad es, en su afacticidad —vale decir, en su no situabilidad y en su carácter fundamentalmente teórico— digna de la crítica contra la cual él ha defendido la pregunta por el ser: *humanitas* sería el más universal de los conceptos y, por ello, el más vacío. Esta idea es tan preponderante en el pensamiento de Heidegger que incluso llega a aseverar que este título solo ha acarreado desdicha (*Unheil*) (GA 9, p. 315) y consiguientemente lo reemplaza por el término *Menschentum*, traducido usualmente como “dignidad de ser hombre”,<sup>15</sup> para así aspirar a un sentido de lo humano que no conduzca a un horizonte rígido y que no tenga, como el super hombre de Nietzsche, su “estructura esencial ni en el individuo ni en la masa” (GA 6.2, p. 145).<sup>16</sup> Para la filosofía jasperiana, que se sitúa en un preguntar político-ético, el orden de los horizontes debe ser necesariamente trastocado, pues la “[*Apolitie*] es el fracaso de aquel que no necesita saber lo que quiere, ya que no quiere nada más que auto realizarse [*selbstverwirklichen*] en su ser sí mismo [*Selbstsein*] privado de mundo [*weltlos*]” (Jaspers, 1949, p. 92). En la ausencia de la dimensión ético-política es donde Jaspers cree descubrir la verdadera falta de situabilidad, vale decir, una deficiencia de la facticidad y desvanecimiento de mundo.

Como es sabido, la amistad entre Jaspers y Heidegger termina en 1933 tras una serie de eventos en los que las diferencias entre ambos se han hecho patentes, no solo filosóficamente sino también a nivel personal. El fin de esta relación no significa, por supuesto, el fin de la pugna que se ha descrito. Ambos son prolíficos hasta entrada la segunda

---

<sup>15</sup> Evidentemente esta modificación no es un mero trueque de palabras, sino que apunta más bien a que bajo este nuevo termino se libera al hombre de un ideal genérico y falto de raíces, que solo puede conducir a una masificación metafísica.

<sup>16</sup> La frase completa es la siguiente: “no tiene su estructura esencial ni en el individuo ni en la masa, sino en el tipo... En el pensamiento nietzscheano del Superhombre, no se trata de un tipo de hombre en particular, sino por primera vez del ser humano que se ve pre-concebido bajo la figura esencial del tipo”. Heidegger ve en el superhombre de Nietzsche y el “tipo” precisamente el modo de superación de la “humanidad”.

mitad del siglo y, además, dicha tensión es traspasada y perdura en nuevas formas de debate en el corazón de las siguientes generaciones, por ejemplo, en los textos tardíos de Arendt —de un marcado carácter histórico-político—, en los que se intenta responder a la pregunta por el origen y preeminencia de la violencia en el siglo XX a través del análisis del fenómeno de la despolitización, o en el pensamiento de Gadamer, que hace el esfuerzo por entregar una síntesis de ambas posiciones —la de Heidegger y la de Jaspers— a través de una suerte de analítica del Dasein con diálogo, así como la hermenéutica de la segunda mitad del siglo XX, que enfrenta el problema de la falta de un *ethos* en la pregunta por el ser.

## 6. Conclusión

El encuentro entre Heidegger y Jaspers, que se transforma rápidamente en una amistad que sufre los vaivenes del ascenso del partido nazi al poder, es a la vez el escenario de una profunda pugna filosófica en el corazón de la generación de entreguerras. El contexto hermenéutico del que se ha provisto en un principio al presente análisis tiene por función dilucidar el carácter y sentido histórico de tal generación desde la integridad de sus multiplicidades. Este tipo de mirada histórica prevendría que, como se suele hacer en este tipo de comparaciones, se tienda a la dilucidación de cierto tipo de conexiones, que, ya sean positivas o negativas, siempre permanecen superficiales, pues no apuntan a revelar el horizonte histórico de posibilidad que comparten y desde el que sus pensamientos son requeridos.

El horizonte histórico es aquel que llamaremos, junto con Jaspers, el *pensamiento de la existencia*, título que, a pesar de ser limitado en cuanto al desarrollo del pensamiento de Heidegger, pues este finalmente enmarca su analítica del Dasein en la pregunta por el ser, sí logra dar cuenta de un momento esencial de su relación. Heidegger al igual que Jaspers considera que es una tarea fundamental de su tiempo situar la existencia como categoría primaria y previa a toda esencia. Lo que este horizonte sea en detalle es imposible describirlo en estas acotadas palabras al cierre, pero por lo pronto muestra que ambos autores enfrentan la misma disyuntiva histórica, que finalmente es resuelta de modos divergentes. Mientras Heidegger construye una tríada del Dasein/pueblo/ser, que pone a la existencia como punto de partida para la pregunta por un ámbito trascendental que es distinto de ella misma, pero del que tampoco puede ser apartada, Jaspers, con su propia

tríada Dasein/pueblo/humanidad, propone dicho ámbito y horizonte de comprensión desde una modificación de la existencia misma a través de la proposición de una existencia universal o *humanitas*. En ambos pensamientos, el pueblo sirve como el eslabón que conecta la existencia individual con el ámbito trascendental. Desde aquí se vuelve clara la necesidad de Heidegger de asegurarle a la existencia dispositivos de individuación que la resguarden de toda forma común no determinada por el ser, vale decir, de toda comunidad en la que precisamente el ser sea encubierto, así como la necesidad de Jaspers de —precisamente— abrir la existencia, a través del diálogo, a un modo más profundo de alteridad que el que su camarada en la *comunidad de guerra* deba y pueda permitir.

### Bibliografía

- Aurenque, D. (2010). Heidegger y el “enredo” de la filosofía con la política: sobre su origen romántico-platónico. *Revista de Filosofía*, 66, 195-213.
- Carrasco, E. (2004). Heidegger y el cristianismo. *Revista de Filosofía*, 60, 29-56.
- Dilthey, W. (1964). *Gesammelte Schriften. V. Band. Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- \_\_\_\_ (1965). *Gesammelte Schriften. VII. Band. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Donaldson, T. (1992). Kant’s Global Rationalism. En T. Nardin y D. R. Mapel (eds.), *Traditions of International Ethics*. (pp. 143-144). Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1984). *Discursos a la nación alemana*. L. Acosta y M. J. Varela (trads.). Orbis.
- Gallego, J. (2016). La pólis griega: población, territorio y modelos políticos. *Sociedades Precapitalistas*, 6(1), 2-14.
- Heidegger, M. (1976). [GA 9]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (1977). [GA 2]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 2. Sein und Zeit*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (1982). [GA 54]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 54. Parmenides (WS 1942/43)*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (1983). [GA 40]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 40. Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*. Klostermann.

- \_\_\_\_ (1993). *Introducción a la metafísica*. A. Ackermann (trad.). Gedisa.
- \_\_\_\_ (1997a). [GA 6.2]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 6.2. Nietzsche II (1939–1946)*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (1997b). [GA 56/57]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (1997c). *Ser y tiempo*. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_ (1989). *Autoafirmación de la universidad alemana*. R. Rodríguez (trad.). Tecnos.
- \_\_\_\_ (2000a). [GA 16]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. Klostermann.
- \_\_\_\_ (2000). *Nietzsche II*. J. L. Vermaal (trad.). Destino.
- \_\_\_\_ (2014). [GA 94]. *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 94. Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Klostermann.
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. J. Rovira (trad.). Losada.
- Holzapfel, C. (2007). La comunidad de lucha Jaspers-Heidegger. Auge y caída de una amistad. *Revista de Filosofía*, 63, 139–156.
- Husserl, E. (1897). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Nijhoff.
- \_\_\_\_ (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*. Nijhoff.
- \_\_\_\_ (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. 2. Auflage Nijhoff.
- \_\_\_\_ (1991). *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*. J. Muñoz y S. Mas (trads.). Editorial Critica.
- \_\_\_\_ (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. A. Serrano de Haro (trad.). Anthropos.
- Jaspers, K. (1949). *Die geistige Situation der Zeit*. Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_ (1953). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. J. Gaos (trad.). Titivillus.
- \_\_\_\_ (1980). *Origen y meta de la historia*. F. Vela (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2016). Die Idee der Universität. En *Gesamtausgabe. Abteilung I: Werke. Band 21*. Schwabe Verlag.
- Kant, I. (2013). *Sobre la paz perpetua*. J. Abellán (trad.). Tecnos.
- Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la ideología de la guerra*. Losada.

- Mancilla, M. (2014). Dilthey, lector de Schleiermacher: el mundo vital como texto. *Límite*, 9(30), 7-13.
- Nelson, E. (2011). The World Picture and Its Conflict in Dilthey and Heidegger. *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies*, 18, 19-38.
- Pöggeler, O. (1972). *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Alber.
- Ricoeur, P. (2003). *Tiempo y narración. III*. A. Neira (trad.). Siglo XXI.
- Schleiermacher, F. (1974). *Hermeneutik*. C. Winter Universitätsverlag.
- \_\_\_\_ (1977). *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp.
- Trawny, P. (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. R. Gabás (trad.). Herder.
- \_\_\_\_ (2017). *Martin Heidegger: una introducción crítica*. R. Gabás (trad.). Herder.

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2145>

# Ontological Relation: Being According to Maurice Nédoncelle

## La relación ontológica. El ser según Maurice Nédoncelle

Pedro A. Benítez  
Universidad de Navarra  
España  
[pbenitez@unav.es](mailto:pbenitez@unav.es)  
<https://orcid.org/0000-0003-0599-6479>

Recibido: 17 - 02 - 2021.  
Aceptado: 06 - 05 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### **Abstract**

This paper deals with the notion of being according to Maurice Nédoncelle. Firstly, I explain this French personalist philosopher's general concept of human interrelationship, after which I present a general idea of Nédoncelle's metaphysics. Then, I discuss his conception of being as a transcendental relation. I claim that Nédoncelle's conception of being is coherent with personalist claims about the nature of the person.

*Keywords:* Nédoncelle; personalism; ontology.

### **Resumen**

El presente artículo expone la noción de "ser" de Maurice Nédoncelle. Primero se explica la tesis de este filósofo personalista francés sobre la reciprocidad de las conciencias. Enseguida se trata de su ontología en general. Luego, se discute su concepción sobre el ser entendido como relación trascendental. Sostengo que la concepción de Nédoncelle sobre el ser es coherente con las posiciones personalistas sobre la naturaleza de la persona.

*Palabras clave:* Nédoncelle; personalismo; ontología.

## 1. Del dualismo cartesiano al personalismo

En 1942, Maurice Nédoncelle (1905-1976)<sup>1</sup> publicó su tesis en letras, *La réciprocité des consciences*, en la cual sostenía que la relación entre las personas es un hecho primigenio y no derivado.<sup>2</sup> Mons. Nédoncelle, desmarcándose del solipsismo cartesiano, enlazaba con otros autores movidos por intenciones similares. En cierto modo, la publicación de su tesis era el punto de llegada tras un periplo intelectual bajo el influjo de Bergson, Blondel, Brunschvicg, Lavelle y Le Senne. Más en concreto, influyeron en los planteamientos filosóficos de nuestro autor los llamados espiritualistas, entre ellos dos profesores de Nédoncelle, a saber, René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1883-1951).<sup>3</sup>

Para algunos, el personalismo de Nédoncelle se inscribe en esa corriente (cfr. Duméry, 1950, p. 246). Sin embargo, el movimiento personalista pretendía, como recuerda Emmanuel Mounier (1905-1950), desmarcarse tanto del espiritualismo como del materialismo (cfr. Mounier, 1990, p. 199). El personalismo —y Nédoncelle junto con

---

<sup>1</sup> Para facilitar al lector las referencias a las monografías de Nédoncelle usaremos las siguientes abreviaturas: AP = *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (1957); CL = *Conscience et logos: horizons et méthodes d'une philosophie personaliste* (1961); EP = *Explorations personalistes* (1970); IO = *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste* (1974); PN = *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico* (2005) (citada según el numeral, para respetar el criterio elegido por Nédoncelle. Solo el "Prefacio" está excluido de la numeración consecutiva); RC = *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona* (1996) (citada según el número de párrafo, para respetar el criterio elegido por Nédoncelle); *Rivista* = "L'essere como relazione primordiale" (1973) (este artículo fue publicado originalmente en traducción italiana e incorporado posteriormente en francés en IO. Remitimos a ambas referencias); SS = *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences* (1977). En cambio, los pocos artículos y demás escritos de Nédoncelle que no fueron incorporados después a un volumen monográfico estarán indicados con el año y página.

<sup>2</sup> La posición de Nédoncelle es resumida por Lacroix (1979, p. 101) con estas palabras: "El  *cogito*  tiene directamente un carácter de reciprocidad: la comunidad de las conciencias es un hecho primigenio".

<sup>3</sup> Le Senne y Lavelle fueron los fundadores y editores de la colección *Philosophie de l'Esprit* (de la editorial Aubier Montaigne), dentro de la cual Nédoncelle publicó varias obras.



él— intenta salir del atolladero cartesiano. Así pues, nuestro autor se halla circundado de una corriente dispuesta a sostener el carácter único y singular de la persona. Es precisamente este carácter espiritual, pero sin reducirse a él, cuanto hace de la reciprocidad una relación entre los centros de conciencia. La reciprocidad es, entonces, la reciprocidad de las conciencias.

## 2. La reciprocidad de las conciencias

Visto lo anterior, en este apartado esbozamos la filosofía nedoncelliana de la reciprocidad de las conciencias. Servirá de introducción al siguiente, donde abordaremos su ontología personalista.

Para Nédoncelle, la tesis sobre la reciprocidad de las conciencias es punto de partida de sus investigaciones filosóficas.<sup>4</sup> A fin de evitar equívocos es pertinente una primera aclaración sobre el vocablo *reciprocidad* tal como lo usa Nédoncelle (cfr. SS, pp. 13-15). Se refiere siempre a un fenómeno propiamente humano, dejando fuera del término las relaciones entre los animales y otros seres del mundo físico. Así, dentro de las relaciones interhumanas, el vocablo tiene dos acepciones. En una primera, significa una especie de solidaridad bio-social, la cual sería pre-reflexiva y prácticamente física. En una segunda acepción se entiende la reciprocidad como relación consciente. En este sentido hay reciprocidad cuando las personas, a partir de la conciencia del yo y del tú, emprenden el camino de la comunión. Dado el caso, la reciprocidad solo se realiza en plenitud cuando el encuentro sucede entre los individuos, no únicamente entre sus ideas o valores. Sin embargo, hay gradaciones en este encuentro, pasando de una reciprocidad imperfecta a una cabal. Nuestro autor se mueve entre estas dos acepciones, si bien reserva para esta última el sentido propio y perfecto.

También es oportuno mencionar que la conciencia de la que habla es el acto reflejo de conocerse uno mismo (Nédoncelle y Pucelle, 1956, p. 1240). Acto, además, en el cual se alcanza la intimidad personal y se

---

<sup>4</sup> Dice Liddle (1966, p. 125): “The intersubjective bond is not a conclusion of metaphysical inferences; it is not a product of the imagination; nor is it a hypothesis to explain something of which we are only vaguely aware. If we carefully examine our personal perceptive experiences, we discover that the intersubjective bond, the relationship of the I with the you, is a datum with which we are inevitably faced. It is a fact given to us by our experience and reason”.

percibe la apertura a las demás personas (cfr. Sellés, 2015, p. 86). De ahí que, sin la conciencia, no habría vinculación interpersonal (cfr. RC, § 4), sino mera yuxtaposición de sujetos, o más bien de objetos, aunque los llamemos sujetos (cfr. De Beer, 1977, p. 153). Mas como dice el mismo Nédoncelle, la conciencia no se identifica con la persona, “si bien”, apostilla, “no creo que sea posible definir la persona sin afirmar que ella conlleva una cierta forma de conciencia o de referencia a la conciencia” (citado en Valenziano, 1962, p. 94). La aclaración es significativa porque evita confundir la reciprocidad en cuestión con la lucidez consciente de las relaciones personales.<sup>5</sup> En efecto, la reciprocidad puede existir en casos donde no es todavía verificable (cfr. RC, § 144). Pero justamente la ulterior conciencia de la relación intersubjetiva es prueba de que esta preexiste (aunque embrionariamente) a la conciencia.

Lo que acabamos de exponer tiene su importancia para la ontología nedoncelliana. Se puede adelantar al respecto lo siguiente: por un lado, que cuando Nédoncelle hable de la relación del ente consigo mismo, se está refiriendo a este acto de conciencia por el cual el yo —por la mediación del propio cuerpo— se percibe a sí mismo como sujeto (cfr. RC, §§ 43-46). Por otro lado, que la relación con uno mismo es conocimiento de sí, pero sin que tal acto de conocimiento abarque totalmente al yo protagonista de dicho acto (cfr. Amadini, 2001, p. 118).

Al enunciar la tesis sobre la intersubjetividad o reciprocidad de las conciencias nos encontramos en el centro de las especulaciones de Nédoncelle. Dicho brevemente, la reciprocidad de las conciencias es la tesis según la cual la persona, el sujeto individual y singular indicado con el pronombre *yo*, solo existe en comunión con otro sujeto semejante, nominado *tú*; igualmente, en el conocimiento de ese yo —denominado *conciencia de sí*— se conoce *ipso facto*, al *tú*.<sup>6</sup> La comunión a la que

---

<sup>5</sup> Nédoncelle piensa que, al momento de despertar, la conciencia percibe, si bien vagamente, la existencia de los demás. Por supuesto esto no significa, verbigracia, que el infante perciba antes al *tú* que al *yo*, pero sí significa que “en la medida que puede tener una perspectiva sobre sí mismo, tiene también un cierto conocimiento de la perspectiva de los demás” (Valenziano, 1962, p. 90).

<sup>6</sup> Se ve en este planteamiento nedoncelliano un influjo de su maestro Louis Lavelle (1946, p. 20), para quien el acto de conocerse alumbró en la conciencia al yo. “Uno se equivoca identificando la conciencia con la luz que ilumina un objeto. Pues ella es el acto mismo que produce esa luz. [...] Lejos de decir que el acto por el cual yo produzco eso que yo soy se opone al acto por el cual yo produzco la

hemos aludido es calificada por Nédoncelle con el término *reciprocidad* (*réciprocité*). En otras palabras, la reciprocidad de las conciencias es el hecho de existir el yo y el tú en comunión. Llegados aquí es lógico preguntarnos cómo alcanza Maurice Nédoncelle esta conclusión. La respuesta, sin embargo, da un giro a la pregunta, puesto que la reciprocidad es un punto de partida, no una conclusión. He aquí la afirmación de su ensayo de 1942: “El hecho primitivo es la comunión de las conciencias, el *cogito* tiene desde el principio un carácter recíproco” (RC, § 269).<sup>7</sup> Nédoncelle estaba convencido de que este era el comienzo adecuado para acceder al estudio del ser y desde luego al de la persona.<sup>8</sup> Preguntado por este peculiar modo de proceder, exponía:

¿Cómo abordar el orden personal? El camino usual ha sido el de un *cogito* solitario. Pero ni Sócrates ni Descartes han considerado el yo como un átomo perfectamente aislado y sería deplorable atribuirles semejante contrasentido. Toda vez, a cada instante que la reflexión se ha nutrido de su doctrina ha sido expuesta a olvidar que los espíritus no son separables: la fortuna misma del vocablo monadología es suficiente para mostrarlo. Ahora bien, otro camino puede y debe seguirse: el de la reciprocidad de las conciencias, que muy frecuentemente ha sido tenido por ilusorio y carente de significado metafísico (PN, # 1).

Así las cosas, resulta que la persona se explica en su realidad únicamente considerándola en su relación con las otras y en el amor recíproco. En consecuencia, renuncia a la concepción aislada de la personalidad; esta es más bien una realidad comunal. Ello no embarga hablar de reciprocidad en muchos sentidos. Por eso debe aclararse en seguida que para nuestro autor la percepción del otro se lleva a cabo del mejor modo en el amor recíproco de las conciencias. Por supuesto no es el único caso de encuentro; existen otros, como la coincidencia intelectual.

---

conciencia de lo que soy, hay que decir que ambos actos se confunden”. Pero se separa de su maestro al incluir en la conciencia columbrada al tú.

<sup>7</sup> En el original francés: “La communion des consciences est le fait primitif, le *cogito* a d’emblée un caractère réciproque”.

<sup>8</sup> Cfr. RC (*passim*), EP (p. 42), AP (p. 109), CL (p. 7) y Valenziano (1962, p. 98).

Sin embargo, para Nédoncelle, el hecho revelador del ser personal es la reciprocidad del amor: “la reciprocidad amante, la relación de amor entre las conciencias constituye la clave para descubrir la naturaleza de las personas” (Rossi, 1974, p. 156). Como es patente, su concepción de la reciprocidad llevaría a exponer su filosofía del amor, con la cual no nos entretendremos aquí.

Para nuestro autor, lo primero no es la persona aislada que en un segundo momento sale al encuentro de otra persona creando, como resultado, una comunidad. Por “persona aislada” se estaría entendiendo la existencia individual, a semejanza de la mónada leibniziana, en total aislamiento respecto de otros individuos. Nédoncelle niega que esta situación sea primigenia. A diferencia de la hipótesis cartesiana, que, a ojos de su autor y como Nédoncelle reconoce, no deja de ser una suposición llevada al extremo (cfr. Lewis, 1950; Nédoncelle, 1951, pp. 206-208), la tesis nedoncelliana sostiene que desde su origen la persona es relación, como lo corrobora el hecho de que la conciencia de sí presupone datos tomados desde fuera de la conciencia (cfr. Fabro, 1978, pp. 573-575; Valenziano, 1962, p. 109). La conciencia de estar relacionados mutuamente no crea la relación: la descubre (cfr. Vázquez Borau, 2013, p. 76).

La reciprocidad es un hecho inicial. Pero esto no quiere decir que se dé siempre y en todos los casos de modo pleno,<sup>9</sup> sino que admite gradaciones. Hay, en el más alto nivel, una relación plena efectuada en el encuentro yo-tú, al que llama *díada*. Pero existe también un plano inferior de relaciones asimétricas (como la del médico con el enfermo inconsciente). En este último caso se da lo que él llama el *mínimum* de reciprocidad (IO, pp. 11-12).<sup>10</sup> Así, entre la situación superior y la ínfima hay una serie de peldaños intermedios posibles (cfr. Canivez, 1979, p. 117).<sup>11</sup>

Se ha de advertir que la conciencia colegial y el *nosotros* no es fácil. Existen una serie de obstáculos para su realización. Es importante señalarlo, pues al hablar de la reciprocidad no se está hablando de un hecho cuya plenitud esté garantizada. Teniendo esto presente, interesa

---

<sup>9</sup> Aclara Nédoncelle (IO, pp. 373-374) que, armónica, en principio, la reciprocidad no es un beato optimismo, y admite la secesión de las conciencias y los golpes de la naturaleza.

<sup>10</sup> En RC, § 8, la llama “átomo de amor personal”.

<sup>11</sup> Las palabras literales de Nédoncelle en AP, pp. 30-31.

presentar resumidamente las coordenadas dentro de las cuales se puede hablar de reciprocidad humana (cfr. Pérez Soba, 1996, p. 285): 1) la persona es de entrada una realidad intersubjetiva. O sea, sólo se puede hablar de persona en una comunidad de personas. Sin embargo, este hecho no es, todas las veces, consciente. 2) Es preciso, para percibir la persona, el encuentro con el otro. Por ende, el único acceso cognoscitivo al ser personal es la reciprocidad de las conciencias. A esto lo llama la *intersubjetividad radical*. 3) Para ser personal, el encuentro con el otro ha de tener un carácter positivo de promoción. Dicha promoción puede ser más o menos intensa o deliberada. Puede ir desde un grado ínfimo (reciprocidad mínima) hasta su más alta expresión en la plenitud del amor. Con todo, el sustrato de las relaciones interpersonales, incluso en su grado ínfimo, es el amor.

Dicho lo anterior se tiene delineada su filosofía de la reciprocidad. En la siguiente sección se ha de exponer su ontología personalista. Esta ontología es, dicho sea de una vez, el presupuesto metafísico de la reciprocidad. Sin duda no es el modo habitual de entender la metafísica, pero Nédoncelle no pretendía repetir las fórmulas clásicas de metafísica, sino esclarecer el rango metafísico de su propia tesis (cfr. Burgos, 2003, p. 81).

### 3. Ontología personalista

En este apartado expondremos a grandes rasgos las ideas sobresalientes de la metafísica de Nédoncelle. Como ha dicho Duméry (1950, p. 248), Nédoncelle no fue amigo de neologismos, pero juzgó necesario desmarcarse de cierto uso de los vocablos metafísicos demasiado ligado al mundo físico (cfr. Sellés, 2015, p. 14).<sup>12</sup>

Va dicho que Nédoncelle mantuvo durante varios años una actitud anti-metafísica (cfr. IO, p. 3), es decir, un rechazo de la manera de hablar sobre el ser, la sustancia y los entes difundida en Francia a principios del siglo xx en aulas escolares y en libros de texto. Aunque no menciona a los profesores cuyas explicaciones metafísicas le insatisficeron,<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Nédoncelle hizo suyas las palabras de su maestro Brunschvicg, para quien las filosofías de la persona eran, aunque no quisieran reconocerlo, herederas de la filosofía de la sustancia. Cfr. Nédoncelle (1953, pp. 192-194).

<sup>13</sup> Nos ha parecido encontrar una indicación indirecta del objeto de sus críticas en la reseña a una obra de Canivez, en la cual se recuerdan las

admitió, pasados los años, la necesidad de hablar de metafísica (cfr. EP, p. 42), aclarando, empero, que filosofías del ser y de la sustancia las hay peores y las hay mejores (cfr. PN, pp. 24-25). A la postre, superando un anti-ontologismo agresivo —al menos en cuanto al vocabulario— adquirido por influjo de Bergson, Hamelin y Renouvier, nuestro autor superó el anti-substancialismo que le aquejaba, para pronunciarse sobre la sustancia, el ente y el ser (cfr. IO, p. 5; Coll, 2013, p. 142).

La tesis nedoncelliana pretende despojar la noción de “ser” de una consistencia material y exterior. Esto asentado, uno se pregunta si Nédoncelle, al desechar la burda identificación del ser con una cosa, lo identifica más bien con el acto de ser, a la manera de Tomás de Aquino y sus comentadores. A decir verdad, no entra de lleno en esta cuestión, pero sí aclara que el lenguaje de su época, careciendo de la uniformidad escolástica, haría mejor en no usar el mismo vocablo en ámbitos tan dispares como la gramática y la metafísica. Algo semejante opinaban otros autores del mismo período (cfr. Breton, 1957). Por su parte, inicialmente optó por dejar el vocablo *ser* a la lingüística y llamar “simplemente realidad a lo que en otro tiempo fue el *ens metaphysicum*” (PN, # 28). Esto decía en *Personne humaine et nature*; años después — en otros textos y en la segunda edición de esta obra—<sup>14</sup> volvió al uso del término *ser* dándole un sentido del todo particular, a fin de exponer mejor sus propias tesis sobre la reciprocidad de las conciencias.

Ante todo, se desmarcó de la sustancia aristotélica o, mejor dicho, de la idea caricaturesca de un sustrato imaginado a la manera de un burro cargado de reliquias (cfr. RC, § 5), como si la sustancia fuera “un paquete de cualidades que uno relaciona con otras cualidades” (PN, p. 22). La reserva ante la sustancia concebida aristotélicamente —le escribía Nédoncelle a Valenziano en 1959— venía del hecho que “Aristóteles, en último término, ha construido una metafísica demasiado *física*” (Valenziano, 1962, p. 109). Cabe aclarar que Nédoncelle no se quedó con el reproche a una idea tosca de “sustancia”. Atendiendo mejor las cosas pudo constatar cómo, para Aristóteles, la sustancia es “el individuo mismo, en su realidad y la forma por excelencia de ese ser que yo

---

deficiencias de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato a principios del siglo XX (Nédoncelle, 1967, pp. 185-188).

<sup>14</sup> Aquí usamos la segunda y definitiva edición de *Personne humaine et nature* (que data de 1963), donde el mismo autor reconoce en el prefacio la evolución de su pensamiento.

deseaba proscribir” (PN, p. 22). Dejando de lado la crítica textual sobre la sustancia y los accidentes en la obra de Aristóteles (cfr. Ross, 1959, pp. 27 y ss.), Nédoncelle identifica la sustancia con este ente particular que es la persona.<sup>15</sup> Superado, pues, el recelo, postreramente se adhirió a la tesis tomista según la cual el ente es ante todo la sustancia (cfr. PN, p. 22; remite a Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, cap. II).

Ahora bien, si se imagina la sustancia como mero sustrato de accidentes (a la manera de un árbol cuyas hojas cambian de color), entonces, al referirla a la persona, se terminaría por hacer de esta un sustrato o sujeto de múltiples accidentes. ¿El resultado de una concepción semejante? La división de la persona entre sujeto y máscara. En otras palabras, se acaba por suponer que la persona es algo incognoscible que subyace más allá de los accidentes. En consecuencia, arguye, para rellenar ese vacío epistémico se recurre a otros accidentes. Para evitar el equívoco, Nédoncelle prefiere hablar de la persona en términos de ente y no tanto de sustancia.<sup>16</sup>

Como se aprecia, el interés de sus pesquisas está centrado en dilucidar el estatuto metafísico de la persona, no tanto de las cosas, o mejor aún: esclarecer el estatuto metafísico de la relación interpersonal. Según nuestro autor, al hacer metafísica es legítimo ocuparse en primer lugar de las personas,<sup>17</sup> porque de hecho lo primero es el ente<sup>18</sup> y, de

---

<sup>15</sup> Nédoncelle mantuvo siempre una reserva frente a la división aristotélica entre sustancia y accidentes, pues le pareció que, a fin de cuentas, en el mundo físico la sustancia “no es más que un accidente más marcado y más sintético que los otros” (RC, § 40).

<sup>16</sup> Por cuanto se refiere a sus reservas frente al vocablo *sustancia* aplicado a la persona, es importante su artículo sobre Boecio (cfr. Nédoncelle, 1955, pp. 201-238). Es inexacta, por tanto, la afirmación de Blanca Castilla (2004, p. 31, nota 7) según la cual Nédoncelle se habría adherido sin reservas a la definición clásica de *persona* de Boecio. Nuestro autor también critica a Boecio en IO (p. 235).

<sup>17</sup> Nédoncelle recuerda cómo no le faltaron objeciones a su modo de proceder. Habitualmente, explica, se espera que una metafísica general preceda la filosofía sobre la persona. Solo después se podrían esclarecer temas como el amor y las relaciones interpersonales. El método seguido por nuestro autor ha sido a la inversa (cfr. PN, # 16).

<sup>18</sup> “La ontología personalista de Nédoncelle va del ente concreto, en primer lugar, la persona, al ser. Es decir, de lo particular de la experiencia a lo universal de la metafísica. En definitiva, el ser subordinado al ente. Esto significa prácticamente una revolución en la forma de entender la sucesión de los datos

los entes, el más perfecto es la persona (cfr. IO, pp. 98 y 129). Además, como glosa Lacroix (1979, p. 99), “el ser no es un *a priori*: no aparece más que en los modos de ser particulares. El ser nos llega por una hilera de entes”. Como es de esperar, la distinción entre ser y ente recién evocada conduce a la exposición del pensamiento nedoncelliano sobre el ser.

### 3.1 El ser es relación

Según estima F. De Beer (1977, p. 156), para Nédoncelle —en oposición a Heidegger—,<sup>19</sup> el ente tiene primacía sobre el ser. Aunque guarden una estrecha relación, ser y ente no se identifican. La diferencia entre uno y otro queda reflejada en la distinción nedoncelliana entre *ontología*, para designar el orden del ser en general, y *óptica*, para hablar de los entes concretos.

La ontología de Nédoncelle es su filosofía sobre el ser. En términos generales puede decirse que el ser es el entramado de relaciones de los entes. “El ser es, ante todo, la relación de cada ente consigo mismo” (EP, p. 44); parigual al ser es la relación de los entes entre sí.

Al definir el ser como relación, Nédoncelle sabe estar introduciendo una cierta novedad, por lo cual declara su pensamiento:

El ser como nexo o relación (y correlación) fundamental es una realidad subordinada al ente. La concepción aquí presente difiere profundamente de la heredada desde Aristóteles, ya que: 1° el ser no se opone a la relación, sino que se identifica con una relación; 2° esta relación no es un accidente; 3° ya no es el *ens minimum*. Seguimos, más bien, (aunque dentro de una problemática distinta)

---

en metafísica, pues siempre se partía del ser en prioridad como previo a toda experiencia y realidad, pretendiendo explicar desde ahí las participaciones del ser y en el ser” (Isasi, Domínguez y Vázquez Borau, 2003, p. 120). Ciertamente no podemos estar totalmente de acuerdo con estas palabras, pues no toda metafísica ignora el punto de partida en lo particular. Más todavía: el mismo Nédoncelle aprecia el acierto del nominalismo en su crítica a una metafísica que parte de una noción de “ser” demasiado general (cfr. PN, # 27).

<sup>19</sup> En cambio, coincide con Heidegger en que puede haber más o menos ser (cfr. IO, p. 89; *Rivista*, p. 10). Aparte, parece que el *être* nedoncelliano no se corresponde con el *Sein* heideggeriano y, más que de Heidegger, es de los freudianos, los marxistas y los estructuralistas de quienes se desmarca (cfr. Llewelyn, 1976, p. 275).



la noción de la escolástica tardía que ha postulado una *relatio transcendentalis* diversa de la *relatio praedicamentalis* (EP, p. 58).

Evidentemente el vocablo *relación* no indica uno de los accidentes de la tabla aristotélica de las categorías (cfr. EP, p. 45, nota 1).<sup>20</sup> En este sentido, el ser nedoncelliano es trascendental, o sea, la relación es constitutiva del ser y concierne a todos los entes (cfr. IO, p. 90; *Rivista*, p. 12).<sup>21</sup> El ser es por tanto una correlación entre los entes, es el *entre* de los entes.

Bajo este ángulo, nuestra *relación ontológica* podría encontrar sus análogos en los contextos más dispares: desde la *chora* platónica hasta la *différance* de Derrida, pasando por una multitud de otros conceptos diseminados en la historia: el *diastema* estoico, la *materia signata quantitate* de los escolásticos, el *sensorium divinum* de Newton, el principio berkeleyano de la naturaleza como lenguaje, la *mediación* leibniziana, el *Zwischen* de Martin Buber o el *intervalo* de R. Le Senne... No se trata, bien entendido, de confundir los sistemas ni de adoptar sin más una u otra de las nociones que acaban de ser enumeradas, sino de descubrir en todas ellas un elemento al que corresponde el ser concebido como relación primordial, tal como lo hemos propuesto (IO, p. 377, nota 3).

---

<sup>20</sup> Según Nédoncelle la distinción entre relación trascendental y predicamental bien podría no estar lejos del vocabulario aristotélico. En cuyo caso la posición de nuestro autor, a pesar de sus propias palabras, no estaría tan lejos de la del Estagirita (cfr. IO, p. 91; *Rivista*, p. 12, que remite a Elders (1961, pp. 14, 34-36, 149-152 y 194-196).

<sup>21</sup> “El ser es relación trascendental en el sentido propuesto por algunos pensadores medievales de corte bonaventuriano: es posibilidad de comunicación con vistas a la comunión [...]. La relación trascendental no es la relación predicamental, pero es su matriz. [...]. Diciendo que el ser es una relación trascendental queremos decir simplemente que la relación es constitutiva del ser, lo es en la forma que hemos llamado primordial, la cual concierne a todos los entes. Por relación predicamental designamos las relaciones particulares que proceden de la relación trascendental” (IO, p. 90; *Rivista*, p. 12).

Por su parte, Francis de Beer considera que la noción nedoncelliana de ser “corresponde poco más o menos con lo que los escolásticos llamaron la esencia y la naturaleza del ente. Dicho en otras palabras: todo lo que hace a un ente definible, pertenece al ser” (De Beer, 1993, p. 452). A pesar de las similitudes enunciadas, la propuesta de Nédoncelle, al conceder tal prioridad a las personas (el ente por excelencia), hace de su ontología una *ontología personalista*. Con esta expresión acentúa la prioridad metafísica de la persona. Concuera Pérez Soba (2004, pp. 203-204) al decirnos que el personalismo —y de manera particular Nédoncelle— coloca a la persona como principio de todo pensamiento, no como una mera deducción a partir de otras categorías. Lo cual supone también que el ser me es dado a conocer, primeramente, en el propio conocimiento del yo (cfr. EP, p. 42).

Al introducirnos en la noción de “ser” nedoncelliana una aclaración se impone: la distinción entre el ser entendido como sustantivo y como verbo. Si se lo entiende como verbo, dice nuestro autor, le corresponden dos funciones, a saber, la de cópula de la oración y la de existencia. ¿Qué cosa es esta última?; esta es pregunta conducente a la “más espesa oscuridad” (IO, p. 83; *Rivista*, p. 4).<sup>22</sup> Pues bien, salvo en textos en los que diga lo contrario, Nédoncelle usará el término *ser (être)* como sustantivo ontológico, distinguiéndolo del ente (*étant*). Dice a la letra:

Por ente designaré la individualidad concreta que tiene su forma más perfecta en la persona y que incluye una universalidad al menos virtual; secundariamente, el ente se dirá también de los individuos que están desprovistos de interioridad personal. Por ser entenderé la relación primordial de cada ente consigo mismo y con los otros entes. Esta relación no es simplemente ideal, existe a su manera, sin ser subsistente como el ente (IO, p. 83).

---

<sup>22</sup> En mi opinión, concebir el ser como existencia conlleva el peligro de imaginarlo como una ilimitada masa informe a partir de la cual salen a la existencia (*ex-eunt*) los seres particulares. Pero es obvio que dicha masa no existe. Si el ser existiera de esa manera, sería él mismo, a su vez, un existente concreto. Otra cosa es, como hace De Beer, afirmar el ser (verbo) como la acción o acto de ser de los seres. Sin duda Nédoncelle no se niega a hablar del ser como acto ni niega la participación del acto de ser, pero se niega a identificar el ser como acto, como verbo y como sustantivo. En breve pide evitar la confusión de palabras “elevada a sistema” (cfr. PN, ## 28-29).

Asentado lo anterior, nuestro autor no esconde la primacía dada al ente por encima del ser. Desde el punto de vista metafísico, el ser es posterior al ente, aun cuando desde el punto de vista temporal lo acompañe siempre (cfr. IO, p. 84; *Rivista*, p. 4). Ante semejante afirmación, Francis de Beer, en un artículo de 1977 publicado con la anuencia de Nédoncelle, hacía la siguiente crítica:

Parece que el autor [Nédoncelle] no ha podido privilegiar al ente y desacreditar al ser más que tomando este último en su sentido más exiguo: el del nombre o sustantivo. Todo cambia, quizás, si se lo toma como verbo. Entonces significa el ser de los seres, el *actus essendi entium*. El ente se convierte en un “*participante del Acto de Ser*” (De Beer, 1977, p. 167).

Sin duda puede entenderse el ser sustantivo, ante todo, como acto de ser; pero cabría hacer al caso dos observaciones. Primera, que, en este caso, el acto de ser podría malentenderse como una fuente originaria de ser, desde la cual manan los seres individuales. Los entes concretos serían, en consecuencia, epifanías del ser. Al igual que para Blondel, a quien Nédoncelle se remite, este modo de ver las cosas le parece ambiguo (cfr. Blondel, 1935, pp. 16 y 55-56). En segundo lugar, queda todavía por esclarecer la distinción entre el ser como verbo (o acto) y el ser sustantivo. Si acto de ser y ser son sinónimos se tendría, sin más, la identificación entre acto de ser y existencia.<sup>23</sup> Justamente Nédoncelle, al igual que otros pensadores de su época (cfr. Breton, 1957) pretendían —valiéndose de los usos del lenguaje— hacer distinciones entre unas palabras y otras. A nuestro autor le pareció acertado aclarar el vocablo *ser* cuando se lo usa como sustantivo.

Sobre este asunto deseo hacer un ulterior comentario. Si, como quiere Nédoncelle, además del ser gramatical y del verbo ser, se ha de decir algo sobre el ser como nombre, es un desatino identificar este último con un objeto. ¿Qué es entonces el ser sustantivo o nombre? Justamente no se lo puede identificar con ningún objeto concreto ni con una masa general, ni tampoco se lo puede reducir a una cualidad o predicado. Entonces, cuando se dice “el ser es”, ¿qué realidad atribuir al sujeto de la oración?

---

<sup>23</sup> Una especialista como Vanni Rovighi (1973, pp. 51, nota 11) ha identificado que en el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino el término *essere* a veces se entiende como existencia.

El término *ser* no se puede intercambiar por ente o existencia, pero tampoco por una cualidad. A mi modo de ver, Nédoncelle responderá a partir de dos presupuestos: por una parte, la distinción tomista entre ser subsistente y ser común, dando por válido que este último es solo pensado.<sup>24</sup> Por otra parte, ir más allá del ser común que es solo pensado para hablar de un ser común real que no es la existencia. Qué sea este ser lo resuelve apelando a una relación trascendental. Naturalmente, pretender identificar el ser con este o aquel, o sea, en términos concretos, es imposible, de donde no cabe —valga la paradoja— sino hablar del ser sustantivo sin sustantivarlo. Y con esto he querido dar mi interpretación sobre el pensamiento de Nédoncelle en este punto.

Sea como fuere, lo cierto es que expondrá su ontología a partir de una noción de “ser” tomada en su acepción de nombre o sustantivo. Pese a ello, no deja de advertir la dificultad de definir los términos (cfr. PN, ## 27-28). En efecto, “nadie puede definir ideas tan fundamentales como la de ser o relación. No puede hacerse otra cosa que ponerse de acuerdo conviniendo en el modo de designar su contenido” (IO, p. 83; *Rivista*, p. 4).

En un artículo de 1967<sup>25</sup> recogido en *Explorations personnalistes*, Nédoncelle se opone a una concepción vaga y genérica del ser, una especie de “reino de las esencias” (cfr. EP, p. 44), del cual surgirían los seres concretos o entes. Es equivocado representarnos la realidad como una masa general del ser. El ser, por el contrario, debe ser concebido como la “correlación subyacente a los entes, los cuales pueden ser infrapersonales o personales” (EP, p. 44).<sup>26</sup> Aunque sean infrapersonales, guardan siempre una relación con el orden de las personas, de donde el ser guarda también esta misma relación.<sup>27</sup> Más aún, la primera *aparición*

---

<sup>24</sup> Santo Tomás de Aquino quería evitar la confusión entre el ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) y el ser común, donde este último es solo un concepto (cfr. Vanni Rovighi, 1973, pp. 63-64).

<sup>25</sup> A saber, “Sur quelques conditions d’une ontologie personnaliste”, publicado originalmente en el *Giornale di Metafisica*.

<sup>26</sup> Por entes infrapersonales, Nédoncelle entiende cualquier sustancia —excluida, obviamente, la persona—. No es correcto, por tanto, hacer decir a Nédoncelle —como hace Vázquez-Borau (2013, p. 71)— que los entes no racionales, por ser individuos, también son personas, aunque en grado inferior.

<sup>27</sup> Se entiende que la designación de un ente como tal es relativo al cognoscente, o sea, a un ser personal (cfr. RC, § 117).

del ser se da por la relación del ente consigo mismo. “La revelación del ser me es dada en y por la conciencia personal, no bajo la forma de proyección ideal sino en el corazón del mismo yo, interiormente en su experiencia. Por tanto, bajo cierta forma de intuición,<sup>28</sup> puesto que el acto de conocer coincide aquí con la posición de lo real” (EP, p. 42).

No se debe creer, sin embargo, que nuestro autor defienda un conocimiento inmediato, casi en estado puro, del ser. Niega que haya un conocimiento que no haya pasado por los sentidos. Cuanto afirma es un tipo de reflexión —llamada *intuición*—,<sup>29</sup> al que designa como una percepción filosófica, y que podemos describir como la percepción de lo real en la misma concepción de la idea.<sup>30</sup> En este caso, la concepción de la idea de ser es ya la percepción real del ser (cfr. EP, p. 42). Obviamente no identifica el ser con la idea de “ser” (cfr. PN, # 27; IO, p. 92; *Rivista*, p. 14), pero tampoco piensa que la idea de “ser” sea una mera proyección ideal. En último término, nuestro autor se aleja de “cualquier signo de idealismo subjetivo” (Cabral, 2018, pp. 311, nota 164). Por lo demás, si el ser es relación del ente consigo mismo y de los entes entre sí, ¿cómo pretender asirlo en estado puro? Platón en el *Parménides*, el *Sofista* y el

---

<sup>28</sup> Coincido con Cabral (2018, pp. 306-314) cuando explica que, para Nédoncelle, la intuición es un modo de escapar del empirismo de Hume, el cual solo permitiría captar a las personas como objetos.

<sup>29</sup> “La referencia a la intuición es una exigencia de la irreductibilidad de la persona; por eso mismo no se trata de una intuición conceptual, sino que tiene lugar en la experiencia y en ella cobra un sentido especial que permite denominarla, como hace Nédoncelle, *intuición personal*” (Pérez Soba, 2004, p. 207).

<sup>30</sup> Expone brevemente su teoría del conocimiento en CL (pp. 157-164). Allí habla de una primera reflexión (refracción o impacto) de lo sensible en la conciencia: esta es múltiple. Luego hay una reflexión propiamente filosófica: esta es singular. Hay pues un paso de las reflexiones (empíricas) a la reflexión (filosófica). Para Nédoncelle, el punto de partida del conocimiento es el contacto con lo sensible. Este primer contacto, aunque no es todavía consciente, forma parte del proceso hasta la reflexión. “El hombre tiene como propio que el nivel inferior de su propia experiencia está ya adherido al nivel superior, de tal manera que resulta ininteligible sin aquél; de tal modo que no seríamos capaces de reflexión si no fuéramos capaces de una unión perfecta más allá de las disyunciones de la reflexión. Por consiguiente, hay un reflejo de todo en todo; mejor: hay solidaridad, interacción y mezcla a todos los niveles” (Nédoncelle, 1954, p. 455).

*Teeteto* habría mostrado la futilidad de la empresa (cfr. EP, p. 46). Como el ser es indeterminación, es inasible (cfr. PN, # 49). A juicio de Nédoncelle, también santo Tomás de Aquino habría opinado que la noción de “ser” era de una radical indeterminación lógica tal, que solo se puede aplicar a la realidad despojándola de esta amplitud confusa (cfr. PN, # 28).

Ya que el ser es la relación de los entes, su existencia depende de ellos.<sup>31</sup> Eso supone afirmar que, si bien el ser no es una substancia, es subsistente en nosotros, o sea, en los entes (cfr. IO, 91). El ser, empero, “no es únicamente el reino de las esencias: es un existir” (EP, 44). Al punto se ha de aclarar que la relación no existe en sí misma, lo que existe es el estado de relación (cfr. IO, 91; *Rivista*, pp. 12-13), o sea, esa condición del ente que lo define como ente en relación.<sup>32</sup> A esa condición del ente se la puede calificar con el término malsonante de *relacionalidad*: significa definir al ente como relativo.<sup>33</sup>

Si bien Nédoncelle no lo dice con estas palabras, quiero ilustrar su pensamiento diciendo que todo ente tiene, de por sí, unos canales de comunicación. Estos canales no se identifican con el ente en sí, pero lo

---

<sup>31</sup> Para ilustrar esta dependencia del ser respecto a los entes dice: “Ya que el ser es el vínculo primordial de los entes, se sigue que él también está hecho de la misma estofa [étouffe]” (EP, p. 44).

<sup>32</sup> “El ser, en definitiva, es la *chora* inteligible que hace posible la naturaleza en la cual están inmersos los entes”. Enseguida agrega: “la relación no existe en sí, sino el estado de relación y más aún el relativo, esto es, el ente en tanto cuanto tiene el ser y en cuanto el ser es ser del ente” (IO, p. 91; *Rivista*, p. 12).

<sup>33</sup> Otra opción es concebir el ente a la manera de la mónada leibniziana; pero eso impide explicar sus mutuas relaciones (la comunicación entre ellas). Nédoncelle ha querido mostrar cómo el planteamiento de Leibniz es un callejón sin salida. La única vía de escape al problema será asumir que, de entrada, el ente es un ente en relación. Puestos a interpretar el pensamiento de Nédoncelle decimos lo siguiente: todo ente proviene de otro u otros y tiene en su seno la capacidad de estar en relación con los demás; más aún, de hecho, todo ente, desde su origen, está en relación con uno o varios entes más. Ahora bien, si se toma como paradigma del ente un objeto material, todo este asunto de las relaciones resulta irrelevante, pues estaríamos solo ante la yuxtaposición de cosas. Pero si se quieren explicar las relaciones interiores (de conciencia a conciencia y de las conciencias con los objetos y de estos con los demás objetos a través de las conciencias), es coherente postular el ente como abierto y en comunicación, so pena de hacer de las relaciones entre los entes una mera colisión de bultos materiales (cfr. SS, p. 132; EP, p. 263; Blondel, 1930).

acompañan siempre. Más todavía, estos canales están siempre abiertos y activos. Es así que el ente se encuentra en relación (una relación primordial anterior a los encuentros más o menos conscientes entre los sujetos). Siguiendo la comparación puede decirse que todo el conjunto de canales constituye el ser.<sup>34</sup> Por otra parte, los canales solo existen vinculados a los entes. No existiría la pura red de canales a la cual se irían conectando los entes. El parangón, evidentemente, no es del todo feliz, porque lleva a imaginar el ser como una red física y al ente como un objeto al cual le salen unos canales a la manera de protuberancias. Abstraídas, empero, las referencias físicas, me parece útil la comparación. Hasta cierto punto, siempre y cuando no se lo piense materialmente, uno puede hablar del ser nedoncelliano como una radiofrecuencia común a todos los entes, la cual, por ser común a todos, los hace estar en comunicación (cfr. Lacroix, 1979, p. 101; EP, p. 45).

Volviendo a las palabras de Nédoncelle, se ha de afirmar, entonces, que no se pueda concebir el ser sin el ente (cfr. IO, p. 86). Aunque se pueda imaginar lo contrario, en la realidad tampoco los entes existen sin el ser. La razón de ello es coherente con la posición personalista: las personas no existen y no podrían existir aisladamente, tomadas como mónadas incomunicables. Repárese en que si hemos escrito *personas* en vez de *entes* es porque, en la mente de Nédoncelle, *ente por excelencia* y *persona* son sinónimos. Cuando habla, entonces, de ontología, se refiere ante todo a las relaciones interpersonales. Pero estas abarcan también las relaciones con los entes infrapersonales. Lo que me parece posible decir, a tenor de los textos nedoncellianos, es que una relación exclusiva entre seres infrapersonales no existe (cfr. EP, p. 44). El régimen del ser (la ontología que él preconiza) está vinculada al orden personal. Acorde con este modo de ver las cosas, se ha de afirmar que el ser es la relación entre las conciencias; “el puente tendido entre ellas, el sistema que las retiene y las organiza en un mismo universo, es el ser mismo y ellas se comunican por su mediación” (IO, p. 145). Además, no piensa que se

---

<sup>34</sup> Dice Jesús Fernández-González (1982, p. 482): “Es decir, el ser es un sistema de relaciones. Los entes son las fijaciones histórico-temporales de ese sistema”. En mi opinión, la última frase debe ser aclarada, ya que el sistema de relaciones es derivado respecto a la existencia de los entes. Así pues, no habría que imaginar una red ahistórica y atemporal desde la cual emergen las concreciones histórico-temporales que serían los entes. Más bien, al existir los entes existe, por concomitancia, la red de relaciones.



pueda llamar *entes* a los aglomerados de cualidades naturales (cfr. RC, §§ 104-111). Dicho sea de paso, en todo este asunto se acusa el influjo de Blondel en nuestro autor.<sup>35</sup>

Ahora bien, el ser del que estamos hablando es relación y esa relación puede ser calificada o de primordial o de primitiva. En efecto, poco más arriba, aludiendo a Derrida, a Newton y a otros más, Nédoncelle insistía en hablar del ser como relación primordial. Esto obedece a su distinción entre el aspecto primordial y el aspecto primitivo o derivado de la relación que constituye el ser del ente. Por *primordial* entiende lo metafísicamente conectado a la relación; por *primitivo* o *derivado*, la condición temporal del ser (cfr. IO, p. 85; *Rivista*, p. 5). Bajo el segundo aspecto, el ser aumenta o disminuye, pues acompaña el recorrido temporal de los entes (cfr. IO, p. 87; *Rivista*, p. 8), los cuales, evidentemente, establecen más o menos relaciones entre sí a lo largo del tiempo. Bajo el primer aspecto, el ser es la relación misma, de donde, al desaparecer la relación, desaparece el ser. A Nédoncelle interesaba mucho este primer aspecto, pues resulta básico para su tesis sobre la relación de las conciencias dejar asentado que estas, ya de entrada, existen relacionadas con anterioridad, incluso, a los encuentros más o menos conscientes entre ellas (cfr. Labbé, 2009, p. 159). Enseguida cabe preguntarse de qué relación se está hablando.

En primera instancia pudiera pensarse que se trata de la relación externa entre dos objetos o términos. Mas, según aduce, si las relaciones son externas a los términos, o bien los términos nunca comulgan realmente —ya que, por definición, la relación es externa—, o bien estos se disuelven en la red. El problema está mal planteado, sigue diciendo, pues en realidad el ente (las personas) están bajo un régimen que implica a la vez su individualidad y su comunión (o identidad mutua).<sup>36</sup> “Este

---

<sup>35</sup> Aunque no siempre indique la referencia, Nédoncelle reconoce abiertamente el influjo recibido del filósofo dijónés (cfr. Valenziano, 1962, pp. 83-84; EP, p. 22). En este asunto concreto de la ontología me parece correcto decir que Nédoncelle recibió un impulso para su propia reflexión a partir de estas dos obras: Blondel (1930 y 1935). Cfr. Nédoncelle (1939, pp. 223-228; EP, p. 256) y Benítez Mestre (2019, pp. 57-68).

<sup>36</sup> Expone ampliamente su posición sobre este punto al repasar el principio del tercero excluido —habitualmente formulado como “lo que es debe ser o no ser” — en PN (## 27-42). Concluye que el tercero excluido “no está negado por la vida interpersonal, la cual sólo es contradictoria desde el punto de vista de un pensamiento afecto a la impersonalidad” (PN, # 40).



régimen no es expresable porque trasciende la exterioridad” (IO, p. 86; *Rivista*, p. 6). A mi modo de ver, no es expresable porque, al momento de querer comprobar desde fuera la comunión, uno solo alcanza a ver lo que es verificable desde fuera; si se estuviera adentro, uno estaría dentro de la relación. Esto es: no se puede estar en comunión al margen de la comunión como si se tratara de un observador ajeno a la relación.

Aun cuando se analicen las relaciones como aparecen exteriormente (p. ej., “Pedro está a la derecha de Pablo”), se debe admitir un fundamento capaz de dar cuenta de las verdaderas relaciones entre los entes y no la mera contigüidad. Mientras que Boecio pensaba que la relación espacial entre los sujetos era irrelevante, ha sido mérito de O. Hamelin y J. MacTaggart abandonar esa tesis y afirmar rotundamente que se da una nueva relación cuando las posiciones son diferentes. En la estela de Hamelin, nuestro autor encuentra natural explicar las variaciones, al interior de las personas, acaecidas por las relaciones espaciales a partir de la relatividad esencial de los entes (cfr. IO, pp. 85-88; *Rivista*, pp. 6-9). Esto es así porque lo que impacta los sentidos tiene impacto en todos los niveles de la conciencia. Claro está, se puede excluir de esta afirmación todo estímulo sensible que de ninguna manera pasa a la conciencia. Pero si hay un mínimo de percepción de las personas que me rodean, habrá también un cambio interior en mi modo de estar. Si es posible percibir esto es porque hay una base que consiente estar relacionados los unos con los otros de esta manera y no como meros objetos impersonales. Hay un fundamento de las relaciones entre los entes, *i. e.*, el ser, el cual, aun siendo el fundamento de la relación, ni disuelve los entes en la relación ni se interpone como barrera infranqueable entre ellos. El ser, así concebido, no es un tendido fijo de cables, sino una red siempre en construcción, en constante renovación: “es una creación continua” (IO, p. 87; *Rivista*, p. 7).<sup>37</sup>

Nédoncelle, según se deduce de lo anterior, concibe al ser como una red en acto, o sea, se trata de un ser en constante acción: la acción de estar en relación. Luego, al centrar su ontología en las relaciones interpersonales, coloca la cima del acto de ser en la relación amorosa. Dice a la letra:

---

<sup>37</sup> Quizás a esto aludía Aristóteles al decantarse por una prioridad del ser-acto, pero sin considerarlo un concepto exhaustivo de la idea de “ser” (cfr. *Metafísica*, IX, 1409b5).

Teóricamente, diría yo que el único modo de dar un significado plausible a la filosofía del ser es el de hacerla desembocar en una filosofía del acto; y, por tanto, el único modo plausible de dar un significado a una filosofía del acto es hacerla desembocar en la filosofía del amor. Brevemente: el ser verdadero es acto, el acto verdadero es amor (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 110).

Aunque en teoría sea posible deducir el acto desde el ser y el amor desde el acto, en la práctica no se hace así. “Por eso”, agrega, “me parece preferible partir de la noción terminal. Yo lo digo así: el amor, si lo analizamos, contiene el acto; y el acto nos revela qué cosa es el ser” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 110).

Se ha hablado de comunión entre los entes. Pues bien, se ha de dejar claro que Nédoncelle distingue entre comunión y comunicación. Reserva el término comunión para la relación plena en el amor entre las personas. En cambio, la comunicación designa tanto un tipo de relación exigua entre las personas como el tipo de relación de los seres no personales (cfr. PN, # 85).<sup>38</sup> Tocante a la comunicación entre las personas, ha de aclararse que no es ni meramente física ni psicológica, sino ontológica, al grado de que, si desapareciera, no solo desaparece la relación, sino la persona misma. Desde luego que, si esto es así, cabe ya imaginar que para Nédoncelle ha de existir un Ente que sostenga la relación entre todos los entes (cfr. EP, p. 45).

Según Coll, para Nédoncelle —a semejanza de G. Siewerth<sup>39</sup> o de H. U. von Balthasar— “la precariedad del ser (no subsistente por sí mismo) y al mismo tiempo su riqueza (signo precursor de Dios), es lo que nos remite a un tú divino como creador amante de todos los entes” (Coll, 2013, p. 144). En el fondo se trata de un itinerario metafísico que va del ente, pasando por el ser, hasta llegar a Dios. Presentar este tema, sin

---

<sup>38</sup> “Para Nédoncelle la distinción entre el ser no personal y el personal, es que, si bien la relación caracteriza a ambos, la del primero es *comunicación*, mientras que la del segundo es de *comunión*” (Sellés, 2015, p. 41, nota 73).

<sup>39</sup> Será Hans Urs von Balthasar quien elogie el pensamiento de Gustav Siewerth. Este último, por su parte, habla del ser, a semejanza de Nédoncelle, como relación o conexión. Pero, hasta donde me parece, no en el mismo sentido de nuestro autor (cfr. Corona, 1984, pp. 105-133 y 299-319).

embargo, va más allá del objetivo de estas páginas (cfr. Benítez, 2007, pp. 9-37).

Un asunto ulterior explicado por Nédoncelle es el carácter homogéneo del ser. A partir de una comparación con el océano, habla de la constitución homogénea del ser. Literalmente dirá que el ser es unívoco, mientras que los entes son análogos (cfr. IO, pp. 116 y 135). Decir que el ser es unívoco significa que la relación primordial entre los entes es idéntica en todos ellos. En el ser no hay diferencias ni marcas distintivas, en este sentido el ser es anónimo (cfr. EP, 44). En cambio, los entes son análogos, pues no hay uno igual a otro. En ellos las diferencias han eclosionado, según la expresión de Bradley (cfr. IO, p. 84; *Rivista*, p. 4).<sup>40</sup> Desde luego, esto sorprende a quien está habituado a hablar de la analogía del ser.

Nédoncelle no rechaza la analogía del ser;<sup>41</sup> pretende simplemente evitar una reducción indiferenciada de los entes en el ser. En efecto, se ha de sostener que los entes son irreductibles los unos a los otros. También Aristóteles (*Metafísica*, XII, 1071a) —recordaba nuestro autor— sostenía que las causas de los diferentes individuos son diferentes, de suerte que cada individuo es totalmente original. Tal originalidad se entiende como una condición metafísica: el ente es primero (*arjé*) respecto al ser. Cada persona es su propio principio de individuación: “lo que me hacer ser yo, soy yo mismo” (CL, p. 21). Las personas no son emanaciones de un mismo ser, como si éste fuese la argamasa de la que todas están hechas. Según lo dicho, el ser es la relación entre los entes y del ente consigo mismo. Con otras palabras, el ser no es esta o aquella relación, sino el hecho de la relación que acompaña la existencia de los entes. Por eso el ser es unívoco u homogéneo, pues, si bien las relaciones de cada ente son diferentes, el hecho de estar en relación no lo es. Los entes, a su vez, hacen aparecer el ser desde el instante mismo en que son en relación. Como es lógico, Nédoncelle no admite la hipótesis de la existencia de un solo ente (cfr. AP, pp. 43 y 74). Si ese fuera el caso, el ser solo emergería

---

<sup>40</sup> “These differences have broken out” (Bradley, 1893, p. 47).

<sup>41</sup> “La analogía del ser me parece una doctrina bellísima. Pero me inquieta cuando veo que cualquiera la usa [...]” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 109). Cfr. también PN (# 28), donde expone su conformidad con la doctrina tomista, si bien, por razones del uso del lenguaje contemporáneo, prefiere exponer las cosas con otras palabras.

cuando, tras la aparición de un segundo ente, el primero y el segundo se encuentrasen.<sup>42</sup>

#### 4. Relevancia de una tesis

Tras esta sucinta presentación de la ontología nedoncelliana, queremos destacar dos asuntos relevantes que nos invitan a la reflexión: por una parte, algunas ideas sobre la prioridad metafísica de las personas; por otra, una mejor explicación sobre la comunión o relaciones interpersonales.

##### 4. 1 Prioridad metafísica personal

Por una parte, pues, ciertas ideas sobre la prioridad metafísica de las personas. En efecto, Nédoncelle, al exponer su ontología, está interesado en esclarecer su personalismo filosófico. Este tema se comprende ubicándolo en el punto de partida de sus reflexiones.<sup>43</sup> Con lo que, si nos preguntamos por el ser de las personas, no podemos sino responder que cada una es original y distinta de las demás. Sin embargo, esa originalidad no es su ser, sino su esencia.<sup>44</sup> Dicho de otro modo, si pregunto “¿quién es Pedro?”, me fijo en su identidad personal; si pregunto “¿qué es?”, me fijo en su ser. Si digo que tal o cual es un hombre, todavía no he dicho si se trata de Juan o Pedro. Si digo que Pedro es hombre, he hablado de su naturaleza, pero no he dicho nada propio de Pedro. Efectivamente, lo mismo podría decir de Juan. Pero si digo que Juan y Pedro son hombres no puedo decir que Pedro y Juan son lo mismo. Para distinguirlos podría recurrir a una explicación conocida: la diferencia entre dos sujetos de la misma especie está en la materia (*signata quantitate*). Mas aplicado esto a las personas, resultaría que los rasgos de identidad estarían en el cuerpo

---

<sup>42</sup> “El ser del yo no es reducible al ente o existente separado. De entrada, el yo está conectado a un tú, el cual, a su vez, no es una simple forma *a priori* de su auto-intuición, sino una fuente *a posteriori* —o mejor, *a simultaneo*—, si bien en esta red ya está presente toda realidad como una promesa de asociación o de génesis parcialmente realizada de hecho e ilimitada de derecho” (EP, p. 43).

<sup>43</sup> Indirectamente, Maurice Nédoncelle estaba desmarcándose de la postura existencial de Jean-Paul Sartre (cfr. Coll, 1990, pp. 334-341; Sellés, 2015, pp. 42-43).

<sup>44</sup> “El ser es’: parece querer situar el ser-sujeto en la esencia, y en el verbo ser uno pone la existencia de esa esencia. Pero tal distinción es arbitraria” (PN, # 29).

o en sus dimensiones orgánicas (cfr. CL, pp. 64-65; Sellés, 2015, pp. 37-39).<sup>45</sup>

Dado lo anterior se plantea la siguiente disyuntiva: o se acepta desde el principio que cada persona es única e irrepetible (cfr. IO, p. 73) en su acto de ser personal, o se admite que las diferencias entre ellas son meramente exteriores. Pues bien, a Nédoncelle le parecía que se debía aseverar lo primero. Pero eso podría conducir a la absolutización de la persona —tal como reprochaba Blondel al personalismo en general (cfr. EP, pp. 251-265)—: cada una sería tan original que no hay nada común entre ellas (solo tendrían cierta comunicación externa).

Ante semejante afirmación, claramente contraria a la experiencia, nuestro filósofo galo postuló que cada persona, por el hecho de serlo, ya tiene algo en común con las demás: la relación entre todas. Estar en relación a un nivel que podemos calificar de metafísico es constitutivo del ser personal, pero la relación considerada en sí misma no es una substancia. Postular, en definitiva, que la relación tampoco es accidental sino trascendental, o sea, que acompaña siempre y necesariamente la existencia de los entes, de suerte que sin ella los entes no serían, es la tesis fundamental de nuestro autor. Así pues, el ser no es el dato primero ni el valor último. El ser no se identifica con los entes, pero es aquello sin lo cual los entes no serían.

En relación con este punto cabe notar que concebir el ser como relación tiene la ventaja de esclarecer otros asuntos metafísicos. Según ha mostrado Zizioulas (2003, p. 53), las personas no deben su ser al ser mismo. Precisamente este descubrimiento está en el origen de la noción de “persona” en sentido metafísico. La persona no es un añadido al ser ni una categoría sobreañadida a una entidad preexistente. Más bien decimos que la persona es el origen y la causa del ser,<sup>46</sup> pero la persona

---

<sup>45</sup> Nédoncelle, buen conocedor de Boecio, seguramente estaría de acuerdo con Vanni Rovighi (1973, pp. 52, nota 13), cuando ella nota que en la distinción del inicio entre *quod est* y *esse*, este último en realidad se refiere a la esencia.

<sup>46</sup> Comentando el giro revolucionario operado por los Padres de la Iglesia para darle al vocablo *persona* un estatuto metafísico, Zizioulas explica el cambio de un uso funcional del término a su uso metafísico. “En otras palabras, de ser un añadido del ser (una especie de máscara), la persona se convierte en el ser mismo y es a la vez —algo muy significativo— el elemento constitutivo (el ‘principio’ o ‘causa’) de los seres” (Zizioulas, 2003, p. 53). Discrepamos de esta traducción y remitimos al original francés: “En d’autre termes, la personne

no da origen primero a un ser vago e indeterminado del cual emergerán los seres concretos. Por el contrario, el ente es, metafísicamente hablando, anterior al ser; a su vez, el ente debe su ser a la persona. Sin duda, este modo de hablar puede suscitar perplejidad. Con todo, ubicándolo en el contexto de las disquisiciones teológicas se comprende que era importante para los teólogos aclarar que, si bien en Dios hay tres personas, no hay tres entes. Asimismo, deseaban aclarar que no hay más causa de la trinidad de personas que las personas mismas que la constituyen, o sea, no deben el ser de sus personas a un acto de ser que les antecede. Quedaba, entonces, por asentar claramente que la causa del ente, en este caso del único ente divino, es la persona.

Aunque Zizioulas conoce el escrito de Nédoncelle (1948, pp. 277-299) sobre el vocablo *persona* en la Antigüedad clásica, no distingue los términos *ente* y *ser* a la manera nedoncelliana. Pese a ello, a tenor del texto se deduce que, al igual que muchos Padres de la Iglesia, Zizioulas entiende el ser de Dios, no como una naturaleza común a las tres personas divinas, sino directamente como la persona. El ser de Dios no se debe a una naturaleza o esencia común a la divinidad, sino a la hipóstasis. Según esta explicación, Dios no debe su ser a una naturaleza, que sería común a las tres personas divinas, sino que debe su ser a una persona: el Padre (cfr. Zizioulas, 2003, p. 55).

Consecuentemente, la tesis de Nédoncelle es coherente con el cuño teológico subyacente al uso del vocablo *persona* en la filosofía a partir de la Alta Edad Media (cfr. Lluch-Baixaui, 1990, pp. 170-171 y 188, donde remite a los trabajos de Nédoncelle sobre Boecio)<sup>47</sup> y en el pensamiento personalista contemporáneo. En este contexto, el ser divino es relación. Dicho con otra expresión: cada una de las personas divinas solo se distingue de las otras por la relación de oposición, según la conocida afirmación del Concilio de Florencia.<sup>48</sup> Siendo esto así, la

---

n'est plus l'élément superposé de l'entité (une espèce de masque) mais devient l'entité en soi et simultanément — ce qui est capital — *l'élément constitutif des êtres* (leur 'principe' ou 'cause')" (Zizioulas, 1981, p. 32). Como se aprecia, habla de la persona en términos de entidad o ente y no simplemente de ser. Este matiz nos permite enfatizar la postura de nuestro autor.

<sup>47</sup> Sobre el impacto de las definiciones teológicas de *persona* en la filosofía, cfr. Milano (1996).

<sup>48</sup> Para el *Decreto para los jacobitas* (1441) del Concilio de Florencia, cfr. Denzinger y Hünermann (1999, número 1330). Por su parte, Nédoncelle recuerda

categoría de “relación” usada predicamentalmente por Aristóteles pasó de ser un accidente a ser casi un atributo de las personas divinas. Definir exactamente en qué consiste la relación al hablar de las personas divinas es asunto todavía discutido por los teólogos (Saranyana, 2018, pp. 45-53; Tuggy, 2004, pp. 269-287). En todo caso, de la caracterización de las personas divinas como relación subsistente, toman también algunos filósofos personalistas contemporáneos su inspiración para hablar de las personas como relación (cfr. Seifert, 2011, pp. 155-185). Nédoncelle se cuenta entre ellos (cfr. Bouyer, 1981, pp. 123-131).

## 4. 2 La comunión interpersonal

Por otra parte, es relevante la ontología de Nédoncelle para comprender la comunión interpersonal. Se ha diferenciado más arriba entre comunión y comunicación. La primera designa la relación plena en el amor entre las personas; se trata de la relación óptica, o sea, en el orden de las personas. La segunda es la relación más básica, la cual pertenece al orden del ser, por lo que la llama *relación ontológica* (cfr. IO, p. 375). Pues bien, para nuestro autor, ha sido un extravío intentar dilucidar el estatuto metafísico de la persona al margen de la comunión. A su juicio, a partir de la relación interpersonal se accede a la constitución metafísica de la persona humana. El camino habitual había sido la relación objetiva, la coincidencia intelectual, la comunicación exterior, pero no la dinámica amorosa (cfr. Cabral, 2018, pp. 293-294). “El razonamiento de fondo es claro: si los elementos personales no pueden ser deducidos ni pueden emerger de lo impersonal, es absolutamente necesario que sean originarios” (Pérez Soba, 1996, p. 288).

Nédoncelle ha encontrado en la dinámica del amor el punto de acceso al conocimiento de la persona y a la metafísica.<sup>49</sup> Procuraba así, en su tesis

---

cómo Francisco Suárez explicaba que las personas de la Trinidad, “aun siendo idénticas en su naturaleza divina, no lo son entre ellas, si bien es falso afirmar que cosas idénticas a una misma tercera son siempre mutuamente idénticas” (PN, # 40, nota 42).

<sup>49</sup> Copiamos aquí, por considerarla de interés, la respuesta de Nédoncelle a la pregunta por el punto de partida de su filosofar: “¿Por qué —me ha preguntado el P. jesuita— usted ha escogido como punto de partida el amor interpersonal sin haberlo delimitado entre el resto y sin justificar previamente esta opción? Le he contestado que hube partido, como cualquier otro, de una experiencia donde se encuentran a la vez mis percepciones y mis reflexiones

de 1942 sobre la reciprocidad de las conciencias, escapar del solipsismo cartesiano a la vez que daba cuenta de la relación interpersonal. Sin embargo, le quedaba dar cuenta de la validez de su punto de partida, esto es, exponer cómo la relación amorosa no es una mera actividad de las personas, como cualquier otra, mientras que la identidad metafísica del ser personal podría prescindir de ella (cfr. Pérez Soba, 1996, p. 285).

En atención a lo anterior, prolongaba sus disquisiciones en la primera edición de *Personne humaine et nature* (1943) a fin de mostrar cómo la comunión interpersonal tiene un fundamento metafísico; o, todavía más audazmente, que la metafísica tiene su fundamento en la comunión interpersonal.<sup>50</sup> Como se ha dicho más arriba, Nédoncelle no concibe comenzar la filosofía desde una metafísica general del ser para desembocar luego en la filosofía de la persona, sino al revés (cfr. EP, p. 42). El motivo es que el inicio del conocimiento es la experiencia personal y esta es ya una experiencia metafísica (cfr. PN, pp. 21-24).

Dicha experiencia metafísica —por definición experiencia personal— es, quiérase o no, el punto de partida del conocimiento filosófico. No

---

anteriores. Cuando intenté dedicarme a un trabajo sistemático de reflexión, escogí como punto de partida aquello que me parecía privilegiado, aquello tal capaz de iluminar al mismo tiempo la economía del conocer y de la realidad. Mis pruebas las he expuesto a lo largo del camino y en el modo que este principio me permitía agrupar más hechos. La teoría del conocimiento y la teoría del ser provenían a la vez de mi hipótesis inicial. Si hubiese querido partir de un análisis crítico del acto cognoscitivo (o bien del acto de amor) en general, hubiera podido, teóricamente, llegar al mismo resultado, mas temo que la exposición hubiese resultado más difícil y equívoca. Y es que yo habría partido de un cogito encerrado y me hubiera sido necesario derribar los muros de la prisión, probar por absurdo que este punto de partida era factible. Era preferible partir de una afirmación que me parecía auténtica, y justificar en seguida su autenticidad” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 98).

<sup>50</sup> Aunque haría falta transcribir varios párrafos de sus textos, estos pocos renglones pueden ayudar al lector a familiarizarse con la idea de nuestro autor según la cual la filosofía primera está marcada desde el principio por la relación interpersonal: “Al afirmar que hay un mundo afirmamos que hay un yo; al afirmar que hay un yo afirmamos que hay un Dios. En este encadenamiento se desvela la íntima presencia de la forma personal al ser del ser y a la percepción del ser. Toda reflexión que se eleva al reconocimiento del Logos descubre este principio primero de la filosofía, precisamente porque el yo humano sólo puede conocerse reflexivamente elevando su pensamiento y su ser a un principio supremo de pensamiento y de ser que sea él mismo personal [...]” (PN, p. 19).



hay un acceso privilegiado a los datos al margen de la experiencia; esta está en el origen de nuestro conocimiento. Como tampoco hay un acto de conocimiento sin sujeto cognoscente. Obviar este dato es olvidar el fundamento imprescindible de toda filosofía. Siendo el acto de conocer un acto de la persona, bien cabe llamarla *experiencia*. Luego, cabe preguntarse si esa experiencia tiene o no validez metafísica, o sea, si lo extraído de allí es ya conocimiento del ser (cfr. PN, p. 22). Nédoncelle responderá: “La conciencia es para nosotros inevitablemente conocimiento y el conocimiento es inevitablemente percepción del ser” (PN, p. 22). Sin duda, uno podría argüir que la conciencia no tiene más acceso al ser que al de su propio ser. Lo demás sería aceptado por analogía. Esto, sin embargo, supone colocar a la conciencia en un estado de aislamiento inicial e insuperable (cfr. RC, § 74, nota 42).

De hecho, con su tesis, nuestro autor se colocaba en las antípodas de ciertos pensadores contemporáneos para quienes el ente existe sin comunión, siempre en exilio (cfr. EP, p. 47).<sup>51</sup> Es cierto, expone, que habitualmente partimos de una situación en la que las conciencias se encuentran separadas. Mejor dicho, la relación entre conciencias es muy tenue. Propiamente hablando, en la ontología de nuestro autor, solo por hipótesis los entes no necesitarían del ser —de esa red que los retiene y organiza— para existir como entes; pero esa no es la realidad del ente.

Ahora bien, la disociación entre las conciencias sería insuperable si no hubiera ya, de entrada, un camino abierto entre ellas. Para decirlo sin ambages: Nédoncelle está hablando de la situación concreta del hombre. Colocado en el espacio y el tiempo, su comunicación consigo mismo y con los demás está marcada por su corporeidad (cfr. RC, § 46). La relación se da por la mediación del cuerpo. Según Descartes, el conocimiento del otro se establecería por analogía (cfr. Descartes, 1824, pp. 185-190). Lo común entre los demás y yo sería la *res extensa*. Pero ¿es esto así? Nédoncelle se niega a aceptarlo, señalando que hay un conocimiento del otro que no es por analogía: la intuición (cfr. IO, p. 86). La intuición no es un salto cómodo para evitar dar razón del conocimiento: supone la prueba del discurso y de la verificación (cfr. Nédoncelle, 1935, p. 64). Más bien es el término elegido por nuestro autor para designar el conocimiento propio de la persona. ¿Cómo saber, si no, que se está ante un tú?

---

<sup>51</sup> Seguramente se está refiriendo a Heidegger (cfr. Nancy, 2001, pp. 116-118).

Cuando se pretende equiparar el conocimiento de la persona al de las cosas, las realidades personales quedan fijadas al sujeto como por alfileres (cfr. RC, § 12). De ahí derivan todos los problemas: “cuando se equivoca en el modo según el cual una conciencia es capaz de captar la realidad personal” (Cabral, 2018, p. 307), se termina por hacer de la persona un objeto. A la postre se imagina al sujeto como un centro inalcanzable, siempre por debajo o más allá de las cualidades naturales captadas por los sentidos, cuya existencia, más que afirmarse, se sospecha.

Lo anterior puede explicarse tomando como punto de inspiración lo dicho por Stanislas Breton (1957, pp. 225-226). Según dice este autor, el ser es tantas veces entendido como el haber, como cuando se pregunta si hay o no hay algo. Hablando así, uno usa *haber*, *existir* y *ser* como sinónimos. Si uno dice: “aquí hay un ser, allá hay otro”, o bien, dice: “este y aquel son”, de ninguna manera pretende decir que esto y aquello son exactamente lo mismo, o que pertenecen a un mismo género. Este ser, así referido, no es una cualidad compartida por los seres. Sin embargo, al usar el término *ser* para decir que esto es y aquello también, da la impresión de que pretendo decir que aquí hay algo en vez de nada.<sup>52</sup> A fin de cuentas, uso el término *ser* para hablar de lo que está ahí, fuera de mí, de lo que es exterior. Según este uso del término, *presencia exterior* y *ser* serían sinónimos. Así imaginado el ser, resulta que los seres serían “perfectamente exteriores el uno respecto al otro” (Breton, 1957, p. 225). De manera similar, como bien explicó Nédoncelle, la evolución de los vocablos *ser* y *tener* (desconocida en algunos idiomas) es sintomática de los límites de las palabras al hacer metafísica (cfr. EP, pp. 152-156).

Por otro lado, mérito de la posición nedoncelliana es no dejarse atrapar por las aporías de la monadología o del solipsismo. So pena de hacer de las relaciones humanas un mero encuentro de accidentes, se ha de aceptar cuanto clama la experiencia, esto es, que hay una verdadera comunión de las conciencias. Usando un vocabulario filosófico, esto no se puede descomponer analíticamente.<sup>53</sup> Pero la comunicación o, diría

---

<sup>52</sup> Dirá Nédoncelle: “El sentido más simple de este principio es aproximadamente el siguiente: ‘Hay algo y lo proclamo’. Pero nada es más ingenuo y vago que una percepción semejante” (PN, # 30).

<sup>53</sup> “La comunión de mí conmigo y con los demás es intuitiva; la comunicabilidad y la comunicación son analizables y solo a ellas concierne el ser o el ente en el ser” (IO, p. 86; *Rivista*, p. 7).

yo, el tipo de comunicación que mantenemos las personas (háblese a nivel psicológico, mental o físico) es prueba suficiente de la existencia de una base metafísica que la hace posible.

Únicamente por hipótesis se ha querido negar cuanto es común a la experiencia, esto es, las relaciones humanas en cuanto humanas.<sup>54</sup> Estas, sin embargo, delatan muchas veces su exterioridad, dando la impresión de estar ante la mera colisión de objetos más o menos animados, pero no ante relaciones amorosas de comunión. La soledad y el aislamiento se hacen cómplices de tal sospecha. Pese a ello, la pura conciencia de soledad evidencia la ruptura o el anhelo de una relación. Aceptar esto supone admitir que hay una cierta conciencia de la existencia del otro y un cierto canal abierto hacia el otro. Igualmente, hablar de relaciones supone reconocer que hay distinciones. Todo parece corroborar que incluso la más mínima comunicación entre los entes reclama la distinción entre estos (cfr. IO, p. 86). Entonces, ¿cómo explicar su comunicación sin confundirlo todo en un magma indiferenciado? A nuestro autor le ha parecido correcto apelar al ser, si bien precisando su sentido.

## 5. Conclusión

Nédoncelle no ha ocultado su pensar sobre el ser al distinguir entre el uso gramatical y el uso metafísico que se hace de este término. Luego, en sede metafísica, ha manifestado sus reservas frente al ser cuando no se antepone la distinción entre el verbo y el sustantivo. Quizás porque no habían sido explicadas por igual las distinciones entre acto de ser, esencia y existencia. En todo caso, la falta de unanimidad entre los exponentes de la metafísica de su época le permitió tomarse la libertad de definir sus propios términos.

Básicamente Nédoncelle ha hablado del ser en el sentido recién expuesto por dos razones: Primera, para mostrar la coherencia de su tesis sobre la reciprocidad de las conciencias. De esta manera daba sustento metafísico a su filosofía del amor. Segunda, porque le parecía una consecuencia lógica de lo anterior una correcta concepción del ser, la cual, a su juicio y en su época, se echaba de menos.

Ha querido despejar la idea del ser concebido como una arcilla originaria de la cual se extraen y en la cual participan los seres

---

<sup>54</sup> “Pero ni Sócrates ni Descartes han considerado el yo como un átomo perfectamente aislado y sería deplorable atribuirles semejante contrasentido” (PN, # 1).

particulares. Dice así, por ejemplo: “La aparición [*épiphanie*] del ser en los entes no consiste en una división del ser en partes individuales; el individuo no es una parte del ser total [...]” (CL, p. 19). Lejos de nosotros imaginar a los entes como una participación cuasi material de un ser general. En otras palabras, el ser no está repartido en los entes como la luz del sol en el aire.

Luego, distinguía entre el orden óntico y el ontológico. La distinción entre ente y ser que da lugar a la respectiva diferenciación de los dos órdenes permite también plantear y responder a la cuestión de sus mutuas relaciones. Nédoncelle ha subrayado la prioridad del ente respecto al ser. Más aún, defiende la originalidad de la persona, a la cual concede el estatuto de ente paradigmático tanto en el orden de los entes en general como en el del ser. Eso significa, en otros términos, que la persona no ha de ser equiparada al resto de los entes que no lo son. Ahora bien, una manera de marcar las diferencias sería atribuir diversos grados de participación en el ser a los entes, dando a la persona un mayor grado que a los demás. Para nada es esta la concepción nedoncelliana. Para nuestro autor, el ser no es una fuente originaria de la cual participan los demás. A diferencia de cuanto pudiera sugerir cierta metafísica, Nédoncelle no postula a Dios como el Ser Absoluto a secas (cfr. RC, §§ 91-93), sino que, para referirse a Dios, prefiere hablar de Ente (cfr. IO, p. 84). Mejor aún: prefiere hablar de Dios en términos personales (cfr. RC, § 69). De esta suerte, nuestro autor se estaba adhiriendo al modo de proceder de varios Padres de la Iglesia (cfr. Bouyer, 1981; Nédoncelle, 1948).

Por otra parte, la distinción entre ontología y óntica es igualmente útil para señalar que los entes son los sujetos de la comunicación y de la comunión, mientras que la relación que los acompaña pertenece al orden del ser. Al concebir el ser como relación primordial, Nédoncelle —desmarcándose de otras posturas—, hace notar algo que pareciera evidente pero se oculta en su apariencia, a saber, la constitutiva *relacionalidad* de los entes. Decir que esto o aquello es significa decir que el ser designado en el *es* no solo significa la existencia o el acto de ser, sino que significa también una condición o estado del ente (en cuyo caso hablamos del ser como nombre). El ser, así entendido, ya no es un simple sinónimo de la existencia, pero tampoco se confunde con una cualidad accidental o predicamental; mucho menos indica una materia común a todos los existentes.

¿Por qué hablar del ser como nombre o sustantivo y no quedarse con el verbo o acto de ser? Como ya fue mencionado más arriba, otros autores prefieren otros modos de hablar. La idoneidad de unos y otros vocablos es discutible. No obstante, parece atinado por parte de Nédoncelle intentar esclarecer el sentido de un término ya en uso, el cual, por lo demás, contiene en sí la carga de lo trascendente metafísico en contraposición a lo predicamental. Otros términos tienen el defecto de no evocar inmediatamente el peso metafísico del término *ser*. El peligro de ello es volver a reducirlos a una de las categorías.

No se trataba de discutir aquí la pertinencia de unas locuciones sino de presentar un intento, a nuestro juicio, nada desdeñable por esclarecer el sentido de un concepto necesario: el ser. ¿Ha querido con esto dar por zanjada la definición del ser? Ciertamente no. Solo ha querido indicar que hay un uso del término *ser* como sustantivo y que valía la pena esclarecer su sentido, so pena de caer en tautologías inútiles o, peor aún, en sinsentidos lógicos. Podemos concluir, en última instancia, con estas palabras de nuestro autor cuando Crispino Valenziano le preguntaba sobre este espinoso asunto: “Me plantea usted una cuestión muy seria al preguntarme por el sentido, la extensión y los límites del término *ser* en mis libros. Estoy tentado a responderle que teniendo este término todos los sentidos posibles, me niego a usarlo sin haberlo antes definido” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 108).<sup>55</sup>

## Bibliografía

- Amadini, M. (2001). *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*. Pubblicazioni dell'Università Cattolica.
- Benítez Mestre, P. A. (2019). *Maurice Nédoncelle: una filosofía de la historia*. NUN.
- \_\_\_\_ (2007). Una prueba personalista de la existencia de Dios. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 32(1), 9-37. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v32i1.169>.
- Blondel, M. (1935). *L'Être et les êtres*. Alcan.
- \_\_\_\_ (1930). *Une énigme historique : Le 'vinculum substantiale' d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieure*. Beauchesne.

---

<sup>55</sup> Dubarle (1996, p. 223) habla de las ambigüedades del Aquinate en el uso de los vocablos *esse* y *res*. Así que no es de extrañar el intento de nuestro autor por aclarar el sentido que se les quiere dar en cada ocasión.

- Bouyer, L. (1981). Théologie trinitaire et réciprocité des personnes. En L. Braun, J. Guitton, M. Simon, F. de Beer, C. Lefevre, J. Lacroix, A. Canivez, L. Bouyer, R. Mehl y B. Renaud, *La pensée philosophie et religieuse de Maurice Nédoncelle*. (pp. 123-131). Téqui.
- Bradley, F. H. (1893). *Appearance and Reality*. Swan Sonnenschein & Co.
- Breton, S. (1957). De la phénoménologie à l'ontologie. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 49(3), 213-239.
- Burgos, J. M. (2003). *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*. Palabra.
- Cabral, C. R. (2018). *El surgimiento y la plenitud del sujeto moral en el encuentro interhumano. Una aproximación filosófico-teológica en diálogo con los pensamientos de Emmanuel Levinas y Maurice Nédoncelle*. Cantagalli.
- Canivez, A. (1979). La doctrine de l'amour chez Maurice Nédoncelle. En L. Braun, J. Guitton, M. Simon, F. de Beer, C. Lefevre, J. Lacroix, A. Canivez, L. Bouyer, R. Mehl y B. Renaud, *La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle*. Téqui.
- Castilla, B. (2004). *Persona femenina, persona masculina*. Rialp.
- Coll, J. M. (1990). *Filosofía de la relación interpersonal. Volumen 2*. PPU.
- (2013). *¿Intersubjetividad o interpersonalidad? Estudios 3*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Corona, N. A. (1984). El ser en el "sistema de identidad" de Gustav Siewerth". *Stromata*, 40(1/2), 105-133 y 299-319.
- De Beer, F. (1977). L'Être parmi nous. À propos d'Intersubjectivité et ontologie de Maurice Nédoncelle. *Revue des Sciences Religieuses*, 2(3), 148-168.
- (1993). Maurice Nédoncelle (1905-1976). En E. Coreth (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Volumen 3*. (pp. 450-456). Encuentro.
- Descartes, R. (1824). Discours de la méthode. En *Oeuvres de Descartes. Tome I*. (pp.119-212). V. Cousin (ed.). Levrault.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (1999). *Enchiridion symbolorum*. Herder.
- Dubarle, D. (1996). *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Cerf.
- Duméry, H. (1950). Le personalisme spirituel : M. Nédoncelle. M. Farber (ed.), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis. II. La philosophie française*. (pp. 246-251). PUF.
- Elders, L. (1961). *Aristotle's Theory of the One: A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Van Gorcum.
- Fabro, C. (1978). *Percepción y pensamiento*. EUNSA.

- Fernández-González, J. (1982). *Antropología dialéctica. Estatuto metafísico de la persona según Maurice Nédoncelle*. [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Isasi, J. M., Domínguez, X. M. y Vázquez Borau, J. L. (2003). *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Labbé, Y. (2009). Une relecture de Maurice Nédoncelle. Une philosophie religieuse de l'intersubjectivité. *Revue des Sciences Religieuses*, 83(2), 155-183.
- Lacroix, J. (1979). L'ontologie personaliste. *La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle*. Téqui.
- Lavelle, L. (1946). *De l'acte*. 2. Aubier.
- Lewis, G. (1950). *L'individualité selon Descartes*. Vrin.
- Liddle, V. T. (1966). The Personalism of Maurice Nédoncelle. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 15, 112-130.
- Llewelyn, J. E. (1976). [Reseña de *Intersubjectivité et Ontologie: Le défi personaliste*, por Maurice Nédoncelle]. *Scottish Journal of Theology*, 29(3), 275-276.
- Lluch-Baixaui, M. (1990). *La teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval*. EUNSA.
- Milano, A. (1996). *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Dehoniane.
- Mounier, E. (1990). *Obras completas. Volumen 3*. J. C. Vila (trad.). Sígueme.
- Nancy, J.-L. (2001). La existencia exiliada. J. G. López Guix (trad.). *Revista de Estudios Sociales*, 8, 116-118.
- Nédoncelle, M. (1935). *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852-1925)*. Vrin.
- \_\_\_\_ (1939). M. Blondel's Philosophy. *Theology*, 38, 223-228.
- \_\_\_\_ (1948). Prosopon et persona dans l'antiquité classique. *Revue des Sciences Religieuses*, 22, 277-299.
- \_\_\_\_ (1951). [Reseña de *L'individualité selon Descartes*, por Geneviève Lewis]. *Revue des Sciences Religieuses*, 25(2), 206-208.
- \_\_\_\_ (1953). [Reseña de *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, de André Marc]. *Revue des Sciences Religieuses*, 21(2), 192-194.
- \_\_\_\_ (1954). Une philosophie de la distance. *Les Études Philosophiques*, 9, 444-456.
- \_\_\_\_ (1955). Les variations de Boèce sur la personne. *Revue des Sciences Religieuses*, 29(3), 201-238.



- (1957). [AP]. *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Aubier-Montaigne.
- (1961). [CL]. *Conscience et logos : horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*. Éditions de l'Épi.
- (1967). [Reseña de, Jules Lagneau, professeur de philosophie. *Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin de XIXe siècle*, por André Canivéz]. *Revue des Sciences Religieuses*, 41(2), 185-188.
- (1970). [EP]. *Explorations personalistes*. Aubier-Montaigne.
- (1973). [Rivista]. L'essere como relazione primordiale. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 65(1), 3-16.
- (1974). [IO]. *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*. Beatrice-Nauwelarts.
- (1977). [SS]. *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*. Bloud et Gay.
- (1996). [RC]. *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*. J. L. Vázquez-Borau y U. Ferrer Santos (trads.). Caparrós.
- (2005). [PN]. *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico*. C. Díaz (trad.). Fundación Emmanuel Mounier.
- Nédoncelle, M. y Pucelle, J. (1956). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF.
- Pérez Soba, J. J. (1996). ¿Personalismo o moralismo? La respuesta de la metafísica de la comunión. (Alcance del análisis de Maurice Nédoncelle). En A. Sarmiento (ed.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*. (pp. 281-292). EUNSA.
- (2004). *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*. Facultad de Teología de San Dámaso.
- Ross, W. D. (1959). *Aristotle. A complete exposition of his works and thought*. Meridian Books.
- Rossi, G. F. (1974). "La persona come reciprocità in Maurice Nédoncelle". *Giornale di Metafisica*, 29, 151-174.
- Saranyana, J. I. (2018). La "relación trascendental" en el contexto de la taxonomía de la relación. *Enrahonar*, suplemento, 45-53.
- Seifert, J. (2011). Personalism and Personalisms. En C. M. Gueye (ed.), *Ethical Personalism*. (pp. 155-185). Ontos.
- Sellés, J. F. (2015). *La antropología trascendental de Maurice Nédoncelle*. Áperion.
- Tuggy, D. (2004). Divine Deception, Identity and Social Trinitarianism. *Religious Studies*, 40, 269-287.



- Valenziano, C. (1962). *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*. PUG.
- Vanni Rovighi, S. (1973). *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Laterza.
- Vázquez Borau, J. L. (2013). *La relación interpersonal en Maurice Nédoncelle*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Zizioulas, I. D. (1981). *L'être ecclésial*. Labor et Fides.
- \_\_\_\_ (2003). *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. F. J. Molina de la Torre (trad.). Sígueme.

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2168>

Aesthetics Beyond Anthropocentrism: The  
Evolutionary Perspective as a Meeting Point  
Between Ethical and Aesthetic Analysis in the  
Philosophy of Jean-Marie Schaeffer

Estética más allá del antropocentrismo: la  
perspectiva evolutiva como punto de encuentro  
entre análisis ético y estético en la filosofía de Jean-  
Marie Schaeffer

E. Joaquín Suárez-Ruíz  
Universidad Nacional de La Plata  
Argentina  
[jsuarez@fahce.unlp.edu.ar](mailto:jsuarez@fahce.unlp.edu.ar)  
<https://orcid.org/0000-0002-0299-8893>

Recibido: 22 - 03 - 2021.  
Aceptado: 26 - 05 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### Abstract

The writings of Jean-Marie Schaeffer stand out among those of other French philosophers because they not only emphasize the relevance of the evolutionary approach within philosophical reflection, generally completely discredited in intellectual circles linked to continental philosophy, but because they introduce it into aesthetic research, which is even less frequent among philosophers in general. In Schaeffer's research, this approach makes explicit the existence of a meeting point between, on the one hand, the philosophical critique of anthropocentrism and animal ethics, and, on the other hand, aesthetic analysis. As I argue in this paper, in light of Schaeffer's reflections some important implications of the theory of biological evolution in the problematization of the assumption of a human moral superiority within philosophical aesthetics become evident.

*Keywords:* evolutionary aesthetics; animal ethics; biological evolution; speciesism; anthropocentrism.

### Resumen

Los escritos de Jean-Marie Schaeffer destacan entre los de otros filósofos franceses por el hecho de que no solo enfatizan la relevancia del enfoque evolutivo al interior de la reflexión filosófica, generalmente desacreditado por completo en los círculos intelectuales vinculados a la filosofía continental, sino por el hecho de que lo introducen en la investigación estética, lo cual resulta aún menos frecuente entre los filósofos en general. En la argumentación de Schaeffer, dicho enfoque explicita la existencia de un punto de encuentro entre, por un lado, la crítica filosófica al antropocentrismo y la ética animal y, por otro lado, el análisis estético. Según se argumenta en este artículo, a la luz de las reflexiones del filósofo francés se evidencian algunas implicaciones importantes de la teoría de la evolución biológica en la problematización del supuesto de una superioridad moral humana al interior de la estética filosófica.

*Palabras clave:* estética evolutiva; ética animal; evolución biológica; especismo; antropocentrismo.

## Introducción<sup>1</sup>

El enfoque evolutivo al interior de las disciplinas filosóficas o, más brevemente, la filosofía evolutiva (Sober, 1994) se encuentra actualmente en proceso de consolidación. Filósofos como Daniel Dennett (1996), Patricia Churchland (1989) o Michael Ruse (1986) poseen casi toda su obra marcada por una preocupación acerca de las implicaciones de la teoría de la evolución biológica en la investigación filosófica. Ahora bien, en los círculos intelectuales de países como Francia el enfoque evolutivo de la filosofía aún no es muy bien recibido. Aunque existen algunos filósofos, como Daniel Andler (2016) o Nicolas Baumard (2010), que analizan el posible aporte de la perspectiva evolutiva en disciplinas como la ética, la epistemología o la gnoseología, contrastan con un rechazo generalizado de la introducción de conocimientos biológicos en el análisis filosófico (e. g., Wolff, 2010; Bimbenet, 2011; Worms, 2015). Es más difícil aún hallar filósofos que articulen dicha perspectiva con la estética. No obstante, existe un pensador que no solo ha introducido el enfoque evolutivo en su investigación estética, sino que ha permitido evidenciar la relevancia moral que subyace a dicha articulación. Se trata de Jean- Marie Schaeffer.<sup>2</sup>

Aunque gran parte de la producción de Schaeffer estuvo y está vinculada con tópicos específicos de la estética, el libro *El fin de la excepción humana* (2009) trazó un antes y un después en su producción. A partir de dicho texto, el filósofo incorporó aspectos de su crítica al supuesto de una excepcionalidad humana en sus reflexiones estéticas. Según se argumentará en este artículo, dicha crítica hunde sus raíces en una tradición filosófica reciente que ha puesto en duda la idea de una superioridad moral de los seres humanos respecto del resto de los seres vivos, a saber, la ética animal y la crítica filosófica al antropocentrismo.

---

<sup>1</sup> El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y a la Universidad Nacional de La Plata por el apoyo financiero. También agradece especialmente a la Dra. Analía Melamed por la revisión crítica del artículo. Por último, agradece los enriquecedores aportes de los revisores anónimos y el minucioso trabajo de los editores de *Tópicos*.

<sup>2</sup> Aunque no es filósofo sino neurocientífico, otro representante importante de la introducción del enfoque evolutivo en el análisis estético y coterráneo de Schaeffer es Jean-Pierre Changeux (2008).

A partir de este breve estado de la cuestión, el objetivo de este artículo será explicitar por qué el enfoque evolutivo que Schaeffer introduce en sus reflexiones representa una novedosa articulación entre ética y estética. Para ello, se realizará una exploración de los argumentos y supuestos de su crítica a la excepción humana, así como de sus críticas a algunas visiones tradicionales de la estética filosófica. En la primera sección se analizará la vinculación que posee la discusión schaefferiana de la “tesis de la excepción humana” (TEH) con los fundamentos teóricos de la ética animal y la crítica filosófica al antropocentrismo. En la segunda se explorará la articulación de su problematización de la TEH con la crítica a la noción de “objeto estético” y con su propuesta de una “relación estética”. En la tercera se ahondará en los supuestos biológico-evolutivos que subyacen tanto en su crítica a la TEH como en su énfasis en la “relación estética”. Finalmente, en la cuarta sección se destacarán las implicaciones de su crítica a la TEH y su concepto de “relación estética” en su caracterización de la estética como disciplina filosófica; también se señalarán algunos problemas relacionados con su definición de las “producciones artísticas”.<sup>3</sup>

### **Bases teóricas de la crítica filosófica al antropocentrismo**

En filosofía contemporánea existen dos enfoques críticos de la concepción tradicional de la relación entre los seres humanos y el resto de los seres vivos: uno específicamente de orden moral y otro, complementario, que podría ser denominado “historiográfico-disciplinario”. Respecto del primer enfoque, el concepto fundamental en el cual se concentra su crítica es el de “especismo”, el cual remite al supuesto injustificado de una superioridad moral en los seres humanos que les habilitaría a utilizar el resto de lo viviente, particularmente los animales, para sus propios fines (Ryder, 1971, pp. 41–82). A través de una analogía con el racismo, en el cual una “raza” es arbitrariamente considerada como moralmente superior a otra, el “especismo” evidencia que habría una imposición igualmente arbitraria en la convicción de que la especie humana es moralmente superior al resto (Caviola, Everett y Faber, 2018).

---

<sup>3</sup> Vale resaltar que, dado que el tópico por ser trabajado en este artículo posee desarrollo escaso en la literatura filosófica en español, el enfoque expositivo primará hasta aproximadamente la mitad del trabajo.

Es sobre todo a partir del libro *Liberación animal* ([1975] 2002) de Peter Singer que se forjó una nueva disciplina dedicada a problematizar el especismo: la ética animal. Esta se centra en, por ejemplo, discutir los supuestos tras el concepto de “persona” como exclusivo de *Homo sapiens* (Black, 2003), a través de lo cual suele justificarse la exclusión del resto de los animales de derechos tan elementales como el de la no tortura. A partir de los desarrollos del filósofo australiano, la piedra angular en la defensa de este tipo de derechos para otros animales ha sido una propiedad compartida no solo con mamíferos sino también con otros vertebrados en general, a saber, la capacidad de sentir dolor (Singer, 2002, p. 10).

A través de la progresiva consolidación de la ética animal, en las producciones filosóficas se ha comenzado a denominar “animales no humanos” a los antes identificados simplemente como “animales”. El término “animal no humano” busca resaltar una cuestión que puede ser considerada como evidente pero que, paradójicamente, es generalmente pasada por alto, a saber, que el ser humano se encuentra incluido dentro del conjunto de lo animal. Es decir, una vez que se cae en la cuenta de que no hay manera de justificar una necesidad en la superioridad moral de los seres humanos respecto del resto de lo viviente si no es apelando a algún tipo de cualidad sobrenatural, es lícito comprender que la especie humana es una más dentro del reino *Animalia* y, en consecuencia, que sus parámetros respecto de qué especie es más o menos relevante a nivel moral son totalmente arbitrarios.

A su vez, de la explicitación del problema moral tras la superioridad injustificada de lo humano ha surgido un enfoque paralelo, en este caso centrado en la discusión del “antropocentrismo”.<sup>4</sup> Esta vía de investigación, aunque lo supone, no tiene su foco puesto en el nivel moral, sino en uno que es al mismo tiempo historiográfico y disciplinario. Respecto del nivel historiográfico, si bien la utilización tradicional del concepto “antropocentrismo” fue a través de la dicotomía teocentrismo-

---

<sup>4</sup> Aunque aquí es presentada como una noción propia del enfoque historiográfico-disciplinario, el “antropocentrismo” también es un concepto trabajado por la ética animal. Dado que la línea que divide la discusión moral vinculada con el “especismo” y la historiográfico-disciplinaria ligada al “antropocentrismo” es muy difusa, resulta común hallar en la literatura la problematización de ambas nociones al mismo tiempo (cfr., por ejemplo, Butcharov, 2015; Boddice, 2011; Steiner, 2005).

antropocentrismo, con la cual suele representarse la transición renacentista-moderna desde una concepción del mundo centrada en un Dios creador a una centrada en el ser humano, actualmente esta representación histórica se considera sumamente imprecisa. En primer lugar, por el hecho de que no habría habido un momento puntual en el que se dio el paso desde una cosmovisión teocéntrica a una antropocéntrica, sino que se trató de un proceso sumamente gradual (cfr. Shapin, 1998). En segundo lugar, por el hecho de que actualmente se ha puesto en tela de juicio la carga valorativa con la que la tradición humanista cargó el discurso de la transición teocentrismo-antropocentrismo, dado que si bien la maduración de la concepción antropocéntrica del mundo hizo posible que Dios no fuese el centro de las discusiones filosóficas y permitió que florecieran las ciencias no teológicas, aún se mantendría cierta carga de superioridad metafísica injustificada en la noción de “hombre” (cfr. Steiner, 2005, p. 2).

En filosofía contemporánea el concepto de “antropocentrismo” adquirió otra connotación, ya no como aquel paradigma que representa una etapa posterior al teocentrismo, sino como el soporte de la crítica al supuesto de una discontinuidad absoluta de lo humano heredado por las disciplinas humanísticas (Nimmo, 2011). Es decir, sobre el concepto de “antropocentrismo” se posa la misma mirada crítica que la ética animal posee para con el “especismo”, pero se trata de una noción a través de la cual la problematización se extiende más allá del ámbito de lo estrictamente moral.<sup>5</sup>

Según se señaló al principio de este apartado, aunque a primera vista podría considerarse que la concepción antropocéntrica representa una visión ya abandonada del vínculo entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, pensadores contemporáneos como Schaeffer advierten que en realidad aún permanece arraigada en los fundamentos mismos de la Filosofía. El filósofo francés la caracteriza como una “tesis de la excepción humana” (TEH) constituida por cuatro postulados imbricados entre sí:

---

<sup>5</sup> Para evitar posibles confusiones resulta pertinente señalar que, para los fines de este artículo, por “ética” se comprende el estudio de los juicios y elecciones morales y por “moral” los sistemas de reglas y valores que gobiernan dichos juicios y elecciones (cfr. Roth, 2005, p. 479).

1. Una *ruptura óptica* entre los seres humanos y el resto de los seres vivos.
2. Un *dualismo ontológico* entre un ámbito “natural” y otro “espiritual”.
3. Una *concepción gnoseocéntrica* que sitúa la actividad propiamente humana en lo racional.
4. Un *ideal cognitivo anti-naturalista*, es decir, una concepción epistemológica en la cual todo “lo natural” queda al margen de la pregunta sobre las características de lo humano (cfr. Schaeffer, 2009, pp. 24-25).<sup>6</sup>

Si Schaeffer está en lo cierto y la tesis aún permanece vigente, la presencia de estos cimientos antropocéntricos en la filosofía actual pondría en evidencia que dicha disciplina precisa realizar un giro de 180° en su análisis crítico, de modo tal que logre revisarse a sí misma para así develar cuáles serían los supuestos dogmáticos arraigados y no reconocidos como tales (Suárez-Ruíz, 2019). De allí que pueda hablarse también de un nivel disciplinario de la crítica al antropocentrismo, el cual se suma al nivel moral y al historiográfico. Por tanto, dicho autoanálisis debería incluir un escrutinio de los fundamentos discontinuistas de las diferentes subdisciplinas que componen el pensamiento filosófico, como los de la ética o la estética. La ética animal popularizada por filósofos como Peter Singer se vincula con el primer propósito y, según se desarrollará más adelante, la incorporación de la crítica al antropocentrismo en las teorizaciones estéticas de Schaeffer se relaciona con el segundo.

Adelantando algo que será desarrollado posteriormente, un punto particularmente polémico de la propuesta del filósofo francés es que problematiza la idea de una autonomía absoluta de la estética filosófica

---

<sup>6</sup> Este último postulado pone en evidencia el compromiso naturalista del filósofo, dado que su crítica al ideal cognitivo antinaturalista supone una reivindicación de los aspectos biológicos de lo humano al interior de los análisis filosóficos. De hecho, en otro ensayo afirma: “el ser humano es un ser biológico (en el sentido fuerte de la cópula, dicho de otro modo, en el sentido en que tal es su propiedad definitoria, donde está en juego su humanidad misma)” (Schaeffer, 2005, p. 27).



de las ciencias biológicas, ¿pues qué teoría permite fundamentar el hecho de que los seres humanos no poseen propiedades sobrenaturales sino que son, más bien, una especie entre otras del vasto conjunto de los seres vivos? La respuesta es simple: la teoría de la evolución biológica (Suárez-Ruíz, 2018).<sup>7</sup> Es decir, la crítica al supuesto de una superioridad sobrenatural de los seres humanos con respecto al resto de los seres vivos dista de ser un argumento nuevo y original de Schaeffer, ya que hunde sus raíces en los primeros desarrollos de Charles Darwin sobre el vínculo evolutivo existente entre la totalidad de lo viviente, esto es, en *El origen de las especies* ([1859] 1983).

Dos conclusiones importantes surgen de este apartado. En primer lugar, a la luz de las características de la TEH explicitadas por Schaeffer es posible afirmar que la idea de una discontinuidad absoluta de los seres humanos con respecto al resto de los seres vivos, a pesar de lo aceptada que se encuentre la perspectiva evolutiva de los seres vivos en la comunidad científica en general, parece continuar siendo un supuesto vigente en la filosofía. En segundo lugar, la perspectiva teórica que permite fundamentar una continuidad entre los seres humanos y el resto de los seres vivos y que hoy representa un pilar indiscutible de las ciencias occidentales es la teoría de la evolución biológica.

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión hasta aquí desarrollado, en la siguiente sección se ahondará en cómo la TEH se encuentra imbricada en algunos aspectos de la estética filosófica.

### **La “relación estética” y su vínculo con la crítica a la excepción humana**

Según lo desarrollado en el apartado anterior, el antropocentrismo no solo representa una dificultad para la consideración moral de los animales no humanos, sino también un obstáculo de tipo historiográfico-disciplinario. Para analizar cómo esta problemática se traduce en el ámbito de la estética, profundizaré en algunas reflexiones de Schaeffer presentes en su libro *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética* (2012).

---

<sup>7</sup> Vale resaltar que de aquí en adelante se supondrá el hecho de que la teoría de la evolución biológica, al menos en sus aspectos más básicos, es aceptada no solo por los biólogos en particular, sino por la comunidad académica en general.

En uno de los ensayos, el filósofo francés problematiza el concepto de “objeto estético” argumentando que dicha noción obtiene su matriz teórica de la concepción gnoseológica moderna fundada en la escisión entre sujeto y objeto. Según sugiere el filósofo, el problema principal con esta herencia es que al fenómeno estético se le impone un particular modo de objetivación (2012, p. 54), el cual no solo conlleva una serie de problemas conceptuales sino que también, según se desarrollará en este apartado, termina por comprometer a la estética filosófica con el postulado del ideal cognitivo antinaturalista de la TEH (postulado 4).

Para fundamentar su crítica, Schaeffer, retomando la filosofía de Martin Heidegger, señala que la noción de “objeto estético” forma parte de un “rodeo ontologizante” heredado de la tradición filosófica moderna que se enmarcaría en la propensión típicamente occidental de clasificar ciertos “estados de hechos” siempre como “objetos”. Al interior de la estética, esta tendencia se manifestaría como la búsqueda de una delimitación rígida de cuáles serían las entidades considerables como “estéticas”, al mismo tiempo que “[...] instituye la ficción según la cual el ser humano sería exterior al mundo, estaría frente a lo real, de lo cual se exceptuaría en cuanto puro sujeto del conocimiento. El mundo se encuentra así reunido en la figura de un conjunto de objetividades que se da bajo la forma de una alteridad pura” (2012, p. 54). Dicho “rodeo”, entonces, se caracterizaría por una implicación material que se reproduce constantemente: si hay hechos (estéticos), hay objetos (estéticos).

La dicotomía moderna de la escisión entre sujeto y objeto establecería, por tanto, un esencialismo en el seno de la estética según el cual sería posible determinar de modo certero qué objetos tendrían propiedades estéticas y cuáles no —al margen de los condicionamientos que el sujeto podría estar ejerciendo en ellos—. Dicho enfoque involucra problemas conceptuales varios, vinculados a las demarcaciones históricas y socioculturales.

Habría dos vías de comprender esta esencialización de lo estético. En primer lugar, desde un “realismo esencialista”, según el cual sería posible determinar un conjunto finito de aquello que posee el estatuto ontológico de “lo estético” al margen del tiempo y el lugar en que se encuentre. Para evidenciar los problemas de esta vía, basta mencionar que ciertos eventos actualmente clasificables como estéticos, por ejemplo *performances* o *happenings* en el arte contemporáneo, no pueden ser comprendidos como “objetos estéticos” independientes de su contexto. La segunda vía sería la de un “relativismo esencialista”, en la cual la

cualidad estética de los objetos dependería exclusivamente del contexto. Es decir, implicaría que cada periodo, según sus condicionamientos históricos y socioculturales, tendría su conjunto propio de objetos estéticos. El problema de esta vía es que, en definitiva, no habría ningún aspecto general de “lo estético”, sino tan solo objetos histórica o socioculturalmente inconmensurables que no poseerían punto de contacto alguno.

Como puede verse, las dificultades que comparten las dos vías convergen en su proceso de esencialización, lo cual conduce hacia el otro costado problemático del concepto de “objeto estético”, particularmente relevante para este trabajo, que consiste en su vínculo con la TEH. Es decir, a esta esencialización le subyace la concepción gnoseocéntrica (postulado 3) característica del antropocentrismo: aquella que supone que la actividad teórica (o, en otros términos, la estrictamente “racional”), signada por la escisión entre sujeto y objeto, es la característica humana por excelencia.

Según el filósofo, para sortear los problemas de esta herencia antropocéntrica moderna sería necesario comprender a los hechos estéticos, no como “objetos” sino más bien como “relaciones”.<sup>8</sup> En palabras de Schaeffer:

[...] los hechos estéticos son la expresión de una conducta humana básica, cuya especificidad puede y debe ser descripta a la vez en términos mentalistas (intencionales) y biológicos (esta hipótesis presupone

---

<sup>8</sup> Resulta preciso señalar que Schaeffer dista de ser el único esteta contemporáneo que ha propuesto una perspectiva relacional de la estética. Por ejemplo, un pensador coterráneo que defiende una “estética relacional” es Nicolas Bourriaud (2001). Otro esteta representativo y en cierta medida precursor del enfoque relacional, en este caso proveniente de la tradición anglosajona, es Arnold Berleant (1991). Berleant, de manera similar a Schaeffer, ofrece una caracterización de la experiencia estética que busca problematizar el dualismo tradicional entre “sujeto” y “objeto”. Ahora bien, lo particularmente interesante de la perspectiva schaefferiana es la confección de una estética relacional enmarcada en un punto de vista evolutivo del fenómeno estético. Es este punto de vista, justamente, el que lo lleva a demarcar entre el ámbito de lo estético, compartido al menos en parte con otras especies, y el de lo artístico, comprendido como una institución propiamente humana. Para ahondar en las características de la estética relacional schaefferiana, cfr. Schaeffer (2013 y 2015b).

desde luego que los hechos mentales son hechos biológicos, pero no que haga falta reducirlos a esos otros hechos biológicos que son los estados neuronales que los causan). [...] La actividad cognitiva y el investimento afectivo de lo real representado o vivido son hechos mentales básicos comunes a todos los seres humanos, así como probablemente a numerosas especies animales (Schaeffer, 2012, pp. 67-68).

Esta articulación cognitivo-afectiva no precisa suponer una escisión entre un sujeto y un objeto, por el hecho de que el acento está puesto en el proceso mismo de vinculación entre dos o varias partes. A su vez, la noción de “relación estética” incluye tanto una actividad cognitiva teórica como también un “investimiento afectivo”, lo cual la aleja del postulado gnoseocéntrico. Aún más, Schaeffer afirma que, si se tiene en cuenta este nuevo punto de partida en el que se contemplan tanto características cognitivas como también afectivas, podríamos aventurar, en consecuencia, la pregunta de si acaso “existen indicios capaces de consolidar la hipótesis de un fundamento biológico de las conductas estéticas” (Schaeffer, 2012, p. 69). Con esta interrogación, el foco de su reflexión se traslada desde la crítica del postulado gnoseocéntrico a la problematización del postulado antinaturalista de la TEH. Esto es, existirían ciertas características humanas de orden biológico relevantes para la comprensión del fenómeno estético.

En estas dos últimas citas del filósofo francés se señalan, respectivamente, dos puntos fundamentales para el resto del artículo. En primer lugar, cuando en el párrafo citado menciona que los hechos mentales básicos que forman parte de los hechos estéticos quizás estén presentes en otras especies, lo que el pensador francés supone es, justamente, su crítica a la TEH en sentido amplio. Es decir, si bien en primera instancia el punto de partida estaba puesto en la problematización del ideal cognitivo antinaturalista, de aquí en adelante también se pondrán en duda tanto el supuesto de una ruptura óptica (postulado 1) como el de un dualismo ontológico (postulado 2). La cuestión fundamental es que, más allá de que la experiencia estética en seres humanos supere en complejidad a la del resto de las especies actualmente existentes, a menos que se suponga una concepción antropocéntrica basada en una discontinuidad radical de lo humano, es preciso considerar que esa capacidad —la de percibir hechos estéticos—

podría estar presente ya, al menos en un mínimo grado, en otras especies no humanas.

En segundo lugar, cuando Schaeffer habla sobre la posibilidad de preguntarse por un “fundamento biológico de las conductas estéticas”, el filósofo no cae, al menos hasta este punto de la argumentación, en pretensiones reduccionistas, ya que, tal como lo evidencian sus citas, sostiene que no es posible reducir los hechos estéticos a hechos biológicos. En otros términos, lo que señala con este segundo argumento es que, si no hay discontinuidad absoluta y, en consecuencia, resulta plausible considerar que la percepción de hechos estéticos podría estar presente en algún grado en otros animales, dicha percepción se relacionaría con aspectos de un fundamento biológico que es más remoto en términos evolutivos que, por ejemplo, la racionalidad o la cultura, pero que no se limita exclusivamente a tal fundamento. En la última sección del desarrollo se explicitará que este anclaje en lo biológico se vuelve hasta cierto punto problemático en su definición de las “producciones artísticas”.

En el apartado siguiente se profundizará en estos dos últimos puntos a la luz de una exploración de los supuestos biológicos en los que se sustenta la argumentación del filósofo francés.

### **La perspectiva evolutiva como fundamento del análisis schaefferiano**

Resumiendo hasta aquí el argumento de Schaeffer, a partir de la separación de “lo estético” del concepto de “objeto” y, en consecuencia, de su matriz moderna,<sup>9</sup> el filósofo propone una comprensión de “lo estético” en cuanto una “relación”. Para ello plantea un marco en el cual se contempla tanto el nivel cognitivo como el afectivo y en el cual “lo estético” se manifiesta como un fenómeno que es al mismo tiempo mental<sup>10</sup> y biológico, por lo que no cae ni en reduccionismos ni en dualismos absolutos. A su vez, una vez que se deja de lado el concepto

---

<sup>9</sup> Podría afirmarse que, en rigor, se trataría de una matriz moderna no kantiana, ya que la estética del sentimiento puede ser comprendida como una estética relacional.

<sup>10</sup> Aunque Schaeffer lo utiliza en su argumentación, para los fines de este artículo resulta preferible evitar la multiplicidad de interpretaciones y definiciones de la noción de “mente”, sobre todo en relación con la dificultad de hallar una distinción para con lo biológico que no caiga en alguna versión del

de “objeto” y sus dificultades, “lo estético” podría definirse como un tipo particular de relación entre los individuos de una especie —no necesariamente la humana— y aquello que perciben.

Según lo desarrollado hacia el final de la sección anterior, los dos puntos centrales que surgen de la articulación sugerida por Schaeffer entre su crítica a la TEH y a la noción de “objetos estéticos” son:

1. Dado que no hay discontinuidades absolutas, la capacidad de poseer una “relación estética” podría estar presente, al menos en grado mínimo, en otros animales no humanos (argumento surgido de la crítica a la TEH).
2. A su vez, ese aspecto podría pensarse también como filogenéticamente anterior a capacidades propiamente humanas (particularmente la cultura y la capacidad simbólica) y, en consecuencia, como poseedor de un fundamento biológico.

La noción sobre la cual Schaeffer sostiene esta crítica a la TEH aplicada a la estética es un concepto fundamental de la teoría de la evolución biológica, a saber, la idea de una “continuidad evolutiva” entre todos los seres vivos. Para desarrollar en qué consiste este concepto, es preciso ahondar al menos brevemente en algunos aspectos generales de la teoría en cuestión.

Aunque comúnmente se caracteriza a la perspectiva evolutiva como “la” teoría de la evolución biológica, esta se encuentra compuesta, en realidad, por varias teorías coherentes entre sí que constituyen un conjunto teórico (Dupré, 2006, p. 28). De hecho, generalmente cuando se habla de “la” teoría se está refiriendo no a una sola de las teorías que lo constituyen, sino al conjunto teórico en general. Siguiendo la caracterización de Ernst Mayr (2001, p. 94), los principios básicos de la perspectiva evolutiva contemporánea<sup>11</sup> serían las cinco teorías siguientes:

---

dualismo sustancial. De allí que no se utilice ni se profundice en ella en lo que sigue.

<sup>11</sup> Actualmente, enfoques como el de la “síntesis extendida” (Laland *et al.*, 2015) han debatido la vigencia de algunos aspectos de las teorías que menciono aquí. No obstante, dado que la mayor parte de la comunidad científica continúa

1. Evolución propiamente dicha: las especies van modificándose a lo largo del tiempo por cambios en su descendencia.
2. Descendencia común: las especies descienden de ancestros comunes.
3. Multiplicación de las especies: de un ancestro común surgen múltiples especies, lo cual permite comprender la diversidad orgánica.
4. Gradualismo: el proceso evolutivo se da de manera gradual al interior de poblaciones.
5. Selección natural: proceso por el cual se comprende que son los organismos poseedores de ciertas características más favorables en la interacción con su ambiente aquellos que sobrevivirían y se reproducirán de manera más efectiva que otros.

La noción de una continuidad evolutiva entre todos los seres vivos se desprende fundamentalmente de las teorías de la descendencia común y de la multiplicación de las especies (cfr. Mayr, 2001, p. 94). Es decir, teniendo en cuenta que la totalidad de los seres vivos habrían surgido de un ancestro común universal (en el denominado “caldo primigenio” en el que evolucionaron las primeras células) (cfr. Ridley, 2004, p. 5), sería posible trazar una línea imaginaria que va desde esos primeros seres vivos del planeta tierra hasta la multiplicidad de especies existente en la actualidad (así como también las ya extintas), incluidos los seres humanos. Esta línea sería, a grandes rasgos, una representación de la continuidad evolutiva, la cual explicita que, más allá de las particularidades de cada especie, habría características compartidas por los seres vivos en general y cuyas diferencias serían tan solo de grado.<sup>12</sup>

---

considerando a estas cinco como el núcleo de la teoría de la evolución biológica, este desarrollo se basará en ellas.

<sup>12</sup> Cuál sea el conjunto de características que definen a los seres vivos forma parte de una discusión aún vigente en filosofía de la biología. Algunas de las más aceptadas por la comunidad académica son la capacidad para

Ahora bien, más allá de que se acepte la crítica de Schaeffer a la TEH, ¿resulta suficiente para comprometerse con la idea de que cierto grado de percepción estética podría estar presente en otros seres vivos? En principio, si se tiene en cuenta que en la evolución no hay saltos sobrenaturales sino tan solo diferencias de grado, el punto fundamental es que, como mínimo, no resulta adecuado negar *a priori* esta posibilidad. Pero aunque no negáramos esa posibilidad y pudiésemos hipotetizar sobre ello a través de estudios experimentales, ¿no estaríamos incurriendo en un tipo de “antropomorfismo”? Es decir, podría ocurrir que hablar de percepción de hechos estéticos en otros animales no sería sino una proyección de capacidades humanas en otras especies. Para despejar esta duda, y en defensa del filósofo francés, resulta pertinente introducir el concepto de “antroponegación” (*anthropodenial*) del primatólogo Frans de Waal.

Así como el “antropomorfismo” remite a una precaución metodológica en biología del comportamiento respecto de, a la hora de describir sus conductas, no investir a los animales no humanos de características humanas, la “antroponegación” fue propuesta por Frans de Waal para advertir que, paradójicamente, dicha precaución metodológica corre el riesgo de legitimar el supuesto de una discontinuidad absoluta de las características humanas. En palabras de De Waal:

Necesitando un nuevo término para expresar mi punto de vista, he inventado la “antroponegación”, que es el rechazo a priori de rasgos similares a los humanos en otros animales o rasgos similares a nosotros. El antropomorfismo y la antroponegación tienen una relación inversa: cuanto más cerca esté de nosotros otra especie, más antropomorfismo ayudará a nuestra comprensión de esta especie y mayor será el peligro de antroponegación. Por el contrario, cuanto más distante esté una especie de nosotros, mayor será el riesgo de que el antropomorfismo proponga similitudes cuestionables que han surgido de forma independiente (De Waal, 2016, p. 52).

---

autorreplicarse, la posesión de un metabolismo y la interacción con el medio ambiente (Diéguez, 2012, p. 23).



De modo que la “antroponegación” es un recaudo epistemológico complementario al “antropomorfismo”. Si bien el afirmar que las hormigas tienen “reinas”, “soldados” y “esclavos” es una caracterización antropomórfica de esa especie, negar cualidades compartidas con animales mucho más cercanos en términos evolutivos, como los chimpancés, implica una antroponegación.<sup>13</sup> Justamente, el estudio de la existencia de preferencias estéticas en chimpancés es un campo de investigación existente y en vigencia. Desmond Morris, otro primatólogo, ha estudiado esta posibilidad ya a principios de los años sesenta del siglo pasado.

En sus experimentos, Morris ofreció a “Congo”, un chimpancé macho, una serie de hojas con un pequeño cuadrado dibujado en el centro o cerca de sus extremos (inferior, superior, izquierdo o derecho). En todos los ensayos, cuando el cuadrado se situaba en el centro, Congo dibujaba o pintaba el centro del papel. Cuando la figura estaba en el costado izquierdo, se concentraba en el extremo derecho. Si estaba en el extremo superior, en el inferior. La hipótesis que Morris sacó de esta regularidad experimental fue que Congo lo que buscaba era simetría, esto es, balancear la ausencia de figuras en la hoja con uno de sus garabatos.<sup>14</sup> Aún más, según arriesga el primatólogo, habría cierto grado de capacidades estéticas en los chimpancés en general: “muestran control de composición, pero un mínimo de él; muestran desarrollo caligráfico, pero tan solo un mínimo; muestran variación estética, pero nuevamente a un nivel mínimo” (Morris, 1962, p. 14).

Por tanto, si bien la afirmación de que existen ciertos parámetros estéticos que podrían ser compartidos con otras especies no humanas resultaba, a primera vista, una propuesta demasiado osada por parte de Schaeffer, en realidad se trata de un ámbito experimentalmente estudiado ya desde hace varias décadas.

En el cuarto y último apartado se expondrá la caracterización que propone Schaeffer de las “producciones artísticas” a partir de su redefinición de lo estético como “relación estética”. Según se argumentará, este aspecto puede ser interpretado como el más criticable

---

<sup>13</sup> De hecho, teniendo en cuenta nuestra cercanía evolutiva con los primates no humanos, De Waal (2007, p. 44) argumenta a favor de la existencia de emociones morales en ellos.

<sup>14</sup> Un experimento similar fue realizado por el reconocido etnólogo austriaco, Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1966).

de su articulación entre Ética y Estética, por el hecho de que parece caer en una concepción reduccionista de los fenómenos estéticos.

### **Alcances de la perspectiva evolutiva en la estética según Schaeffer**

Las polémicas afirmaciones del filósofo francés no se quedan únicamente en la aseveración de que existe un fundamento biológico de la “relación estética”, sino que, a partir de su reemplazo de la noción de “objeto estético”, Schaeffer propone su propia definición general de las “producciones artísticas”. El concepto ofrecido es el de “señales de costo elevado”, definido de la siguiente manera:

Entendemos por esto toda producción de señales que sostiene lo contrario del principio económico que regula en general las actividades vitales. La producción de señales de costo elevado es una actividad que particularmente encontramos cada vez que los seres humanos quieren entrar en relación con espíritus o cuando quieren seducir, cuando quieren imponerse a un rival, cuando quieren mostrar su poder o al contrario su sumisión, cuando se enfrentan a la enfermedad o a la muerte. [...] Las producciones artísticas se caracterizan también por un costo excedente. Así mismo, no hay duda de que estas producciones, cualquiera sea su estatuto ontológico, son señales desde un punto de vista funcional (Schaeffer, 2012, p. 74).

En su ensayo, Schaeffer introduce esta noción sin profundizar en qué consiste, por ejemplo, ese “principio económico” del que habla o cuál sería el vínculo existente entre la relación con espíritus, la seducción y la estética. No obstante, desde un conocimiento de los fundamentos básicos de la teoría de la evolución biológica es posible advertir a qué teoría remite con dichas alusiones, a saber, a la teoría darwiniana de la “selección sexual”.

Según la selección sexual, el atractivo de un individuo depende de una comparación para con el resto de los individuos de su población. Por ejemplo, un caso muy utilizado para graficar la teoría de la selección sexual es la cola del pavo real macho (cfr. Petrie, 1994; Mayr, 2001, p.

153).<sup>15</sup> Cuando la cola de cierto macho resulta más atractiva para una hembra que la de otros de su grupo, esos rasgos sutiles que la distinguen serán los que determinen el éxito reproductivo de ese individuo y, a largo plazo, de los machos en general. Es decir, los rasgos de la cola que generan más atracción serán transmitidos a las próximas generaciones a través del apareamiento del macho que los porta. De hecho, los colores y formas llamativos de las colas del presente son el resultado de la acumulación de pequeños rasgos que fueron generando un éxito reproductivo diferencial al interior de las poblaciones anteriores. En términos metafóricos, el aspecto llamativo que vemos hoy en los pavos reales machos es una fotografía compuesta por los múltiples rasgos particulares que fueron siendo acumulados por la selección sexual (y también la selección natural) a lo largo de las generaciones.

Otro punto fundamental de la selección sexual es el hecho de que generalmente posee un efecto contraproducente en términos de selección natural para el individuo que porta los rasgos más atractivos. Por ejemplo, la enorme y llamativa cola de los pavos reales, dado que representa un obstáculo a la hora de huir de depredadores, es inútil en términos de supervivencia individual. No solo los hace fácilmente identificables, sino que su peso les resta velocidad de escape. Por tanto, lo atractiva que pueda resultar la cola del pavo real, en términos de tamaño y llamativo, depende de los límites que impone la selección natural. De modo que los pavos reales que vemos hoy son también el resultado de un ajuste constante entre el efecto de la selección natural y el de la selección sexual.

La hipótesis más sólida de por qué ciertas colas resultan más atractivas que otras para las hembras es que esas “señales costosas” son indicadores de buena salud (Zahavi y Zahavi, 1997). En primer lugar, por el hecho de que el grado de perfección de, por ejemplo, los pequeños ojos de los extremos de las colas está correlacionado con la salud genética del individuo. En segundo lugar, porque la cola es también un indicador de que, a pesar de llevarla consigo, ha logrado escapar exitosamente de los depredadores. Por tanto, aunque el índice de atractivo sexual sea muchas veces inversamente proporcional a las probabilidades de supervivencia del individuo, dicho atractivo sigue

---

<sup>15</sup> Otro ejemplo recurrente en la literatura relacionada es el caso de las “aves de emparrado” (*bowerbirds*, en inglés, o *oiseaux à berceau*, en francés), también utilizado por Schaeffer en sus análisis (2015a, p. 252).

siendo favorecido “sexualmente”, es decir, por el hecho de que favorece su éxito reproductivo.

La definición que da Schaeffer de las producciones artísticas en cuanto “señales de costo elevado” supone esta “inutilidad”, en términos de supervivencia individual, de los rasgos favorecidos por la selección sexual. Se trata de una tesis estética anterior al planteo del filósofo francés, popularizada por G. F. Miller (1999 y 2001). Según este investigador, detrás de las diversas manifestaciones de la cultura humana se expresa constantemente el efecto de la selección sexual y las producciones artísticas serían un ejemplo de ello, justamente por el hecho de que representan el producto de una actividad que va más allá de la supervivencia.

Ahora bien, sostener que en las sociedades humanas actuales el fin fundamental compartido es garantizar la supervivencia resulta un supuesto sumamente forzado o, al menos, aún faltan argumentos que permitan justificarlo. Para comprender qué es a lo que se refiere el filósofo francés resulta preciso remitirse, por ejemplo, a las pinturas realizadas por las culturas primitivas, aquellas que se pintaron en las cuevas de Lascaux hace aproximadamente 20 000 años, cuando no cabe duda de que la supervivencia sí era una prioridad. A través de estos primeros pasos —que mucho más adelante se traducirían en la emergencia de lo que hoy denominamos “arte” — sí es posible evidenciar por qué producciones de este tipo podrían considerarse como “inútiles” en términos de selección natural. Ya que se trataba de comportamientos muy alejados de la búsqueda de nicho o alimento en un contexto en el que esos recursos eran bienes escasos y de los cuales dependía la vida individual y del grupo, representan una huella de acciones que eran realizadas con un fin que iba más allá del mero sobrevivir.

De allí que el filósofo francés afirme que las producciones artísticas puedan comprenderse, de manera análoga a la cola del pavo real, como “señales de costo elevado”, por el hecho de que indican un gasto de tiempo y energía cuya conexión para con los propósitos de supervivencia no es fácil de hallar. Claro está, es posible hipotetizar que el propósito de estas pinturas no era, o al menos no exclusivamente, el del éxito reproductivo, sino que se trataba de comportamientos pertenecientes a la complejidad particular de su sociedad, quizás con funciones vinculadas a los rituales religiosos, por ejemplo. Aun así, según la definición de Schaeffer este tipo de rituales también podrían incluirse dentro de la categoría amplia de “señales de costo elevado”, dado que seguiría tratándose de acciones

“inútiles” en términos de la supervivencia. Por ello Schaeffer se permite incluir en esta categorización fenómenos tan aparentemente dispares como los ritos, la seducción o las preferencias estéticas.<sup>16</sup>

A la luz de un trabajo más reciente de Shaeffer (2015a) surge una precisión importante: la teoría de la señalización costosa no se reduce a la teoría de la selección sexual. De hecho, la teoría de las señales de costo elevado se articula con aspectos socioculturales que exceden, no solo a la teoría de la selección sexual, sino también al fenómeno estético. En sus palabras:

La teoría de las señales costosas no se limita a la cuestión de la selección sexual. Permite abordar toda una serie de problemas relevantes para las ciencias sociales, especialmente para la antropología de las religiones, la antropología económica y la antropología social y cultural (teoría de los gastos suntuarios). Este enfoque tiene, por tanto, un interés evidente para nosotros: permite situar el arte y las conductas estéticas en el marco más amplio de otros hechos sociales con los que están asociadas en la mayoría de sociedades, como

---

<sup>16</sup> Es menester señalar que en esta sección han sido expuestas tan solo algunas características generales de la estética evolutiva basada en la selección sexual, pues Schaeffer se concentra en ella a la hora de fundamentar su definición. Existen otras perspectivas en estética evolutiva que no se limitan a esta teoría darwiniana. Por mencionar algunas referencias relevantes: Fuentes (2017), Davies (2012), Shimamura y Palmer (2012), Schellekens y Goldie (2011), Dutton (2009), Volland y Grammer (2003) y Dissanayake (1995). Como puede verse, dada la cantidad de autores que actualmente se encuentran investigando el fenómeno estético en clave evolutiva, resulta plausible comprender a la estética evolutiva como una tradición filosófica en ciernes. Como toda tradición en proceso de afianzamiento, no son pocas las dificultades que aún debe atravesar. De hecho, ya que sus planteos parten de un marco que supone ciertas teorías biológicas que no todos los estetas conocen, se trata de una tradición que suele poseer vínculos conflictivos con los enfoques más tradicionales. No obstante, según se ha argumentado en este artículo a la luz de la filosofía de Schaeffer, es esta perspectiva naciente la que evidencia proveer de más y mejores herramientas propicias para problematizar y buscar alternativas a la tesis de la excepción humana.

la religión, el ritual o incluso los comportamientos de prestigio (2015a, p. 277).<sup>17</sup>

Más allá de las salvedades mencionadas por el francés, su argumento puede recibir algunas críticas. Aunque queda claro que su intención es deslindar la señalización costosa de la selección sexual, su énfasis en la primera como una teoría (en definitiva biológica) con la potencialidad suficiente para englobar gran parte de los fenómenos sociales parece comprometerlo con una perspectiva reduccionista. Esto es, su concepción de las “producciones artísticas” como “señales de costo elevado” podría perder de vista la complejidad agregada por el aspecto cultural, por el hecho de que, a fin de cuentas, por debajo de la cultura sería el rasgo biológico en cuestión el que estaría ejerciendo su efecto condicionante. En defensa del filósofo francés podría afirmarse que el propósito de su énfasis en la señalización costosa es indicar la existencia de una suerte de “grado cero” de la producción artística,<sup>18</sup> una característica lo suficientemente general como para incluir tanto a los seres humanos en general, independientemente de su cultura, como también a otras especies. Su definición busca poner el acento en la continuidad más que en la discontinuidad, en el grado de percepción estética compartido con otros animales más que en las especificidades de la actividad artística, de modo tal que pueda ponerse en duda la TEH.

A su vez, para matizar aún más esta crítica posible al argumento de Schaeffer, resulta pertinente tener en cuenta que ya no resulta acertado hablar de “lo natural” y “lo cultural” como aspectos opuestos, pues existe una constante interacción entre características biológicas y culturales (cfr. Richerson y Boyd, 2005). Paralelamente, numerosos estudios actuales permiten sostener que existe cultura en animales no humanos (cfr. Wrangham, McGrew y De Waal, 1996; Boesch y Tomasello, 1998; Laland y Galeff, 2009), lo cual explicita aún más cuán difuso es el límite entre los dos ámbitos. De modo que, siguiendo un desarrollo anterior (Suárez-Ruíz, 2020), más allá de que es importante no perder de vista la complejidad de los sistemas simbólicos humanos, resulta inadecuado

---

<sup>17</sup> La traducción es propia.

<sup>18</sup> Volviendo a la distinción entre “lo estético” y “lo artístico”, la teoría de la señalización costosa podría ser entendida como la base de una intersección entre ambos ámbitos.

comprender el aspecto cultural como una discontinuidad absoluta. Se trata, más bien, de una diferencia de grado.<sup>19</sup>

Así, a pesar de las posibles críticas que le caben por su cercanía con el reduccionismo de lo estético o, más específicamente, de lo artístico a características puramente biológicas, la perspectiva evolutiva que el filósofo incorpora en sus reflexiones favorece una visión filosófica en la cual los animales no humanos ya no son considerados como un todo homogéneo y distante, coaccionado por el efecto de un proceso evolutivo del cual los seres humanos están completamente exentos. Desde el marco post-darwiniano en el que el filósofo francés desarrolla su argumentación, los seres humanos precisan ser pensados dentro de una continuidad evolutiva para con otros seres vivos. Esto debería incluir, al menos hasta cierto punto, los fenómenos estéticos.

## Conclusiones

Los dos enfoques complementarios mencionados al principio de este trabajo, el moral y el historiográfico-disciplinario, formarían parte de un tipo de articulación contemporánea entre ética y estética, en la cual desarrollos provenientes de la ética animal y la crítica filosófica al antropocentrismo poseen repercusiones en las investigaciones estéticas. La introducción de la crítica a la TEH que efectúa Jean-Marie Schaeffer en sus reflexiones relacionadas con la estética filosófica es un ejemplo claro de ello. Los desarrollos de este filósofo francés evidencian que, si acaso se busca cuestionar la herencia antropocéntrica de la TEH al interior de la estética filosófica, la relevancia del punto de vista evolutivo en la reflexión estética resulta actualmente insoslayable.

---

<sup>19</sup> En sintonía con la crítica schaefferiana, vale resaltar que en no pocas producciones filosóficas contemporáneas suele hallarse que características como la cultura, la moral o el lenguaje son argüidas como el fundamento de una discontinuidad absoluta de los seres humanos respecto del resto de los animales. Dada su recurrencia, en un trabajo anterior este hábito en la argumentación filosófica ha sido definido como la “falacia de la discontinuidad general” (Suárez-Ruíz, 2018). Consiste, de manera sintética, en el supuesto de que a partir de una discontinuidad particular X es posible justificar una discontinuidad general. El hecho de señalar la importancia de la complejidad cultural humana en la constitución de, por ejemplo, las producciones artísticas, no implica caer en esta falacia, ya que se la supone dentro de un marco post-darwiniano que permite comprenderla como una diferencia gradual.

Ahora bien, según se señaló en la última sección, existen ciertos riesgos que hay que tener bien presentes en la aplicación de estudios evolutivos en el análisis de problemas estéticos. Más allá de que pueda afirmarse que existe una continuidad evolutiva entre los seres humanos y otros animales, lo que permite sostener la existencia de características compartidas, resulta igual de imprescindible no perder de vista el rol de la complejidad y diversidad cultural humana, sobre todo a la hora de analizar los múltiples aspectos que componen las producciones artísticas. Siempre y cuando se las comprenda como diferencias de grado y no como el fundamento de una supuesta discontinuidad absoluta, considerar con especial atención las particularidades de la cultura humana no implica comprometerse con el supuesto de una excepcionalidad humana.

Finalmente, aunque Schaeffer no escapa del todo de los problemas generalmente relacionados con la introducción de conocimientos biológicos en la investigación de fenómenos donde la cultura posee una influencia importante, sus argumentos permiten evidenciar por qué resulta relevante un análisis filosófico de lo estético que parta de una perspectiva evolutiva post-darwiniana. En pocas palabras, porque dicho examen permitiría poner en tela de juicio la permanencia de la tesis de la excepción humana como un supuesto arraigado en la reflexión filosófica en general y en la estética en particular.

### Referencias bibliográficas

- Andler, D. (2016). *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?* Gallimard.
- Baumard, N. (2010). *Comment nous sommes devenus moraux : une histoire naturelle du bien et du mal.* Odile Jacob.
- Berleant, A. (1991). *Art and Engagement.* Temple University Press.
- Bimbenet, E. (2011). *L'animal que je ne suis plus.* Gallimard.
- Black, J. E. (2003). Extending the Rights of Personhood, Voice, and Life to Sensate Others. *Communication Quarterly*, 51(3), 312–331.
- Boddice, R. (2011). *Humans, Animals, Environments.* Brill.
- Boesch, C. y Tomasello, M. (1998). Chimpanzee and Human Cultures. *Current Anthropology*, 39(5), 591-614.
- Bourriaud, N. (2001). *Esthétique relationnelle.* Les presses du réel.
- Butcharov, P. (2015). *Anthropocentrism in Philosophy.* De Gruyter.
- Caviola, L., Everett, J. A., y Faber, N. S. (2018). The Moral Standing of Animals: Towards a Psychology of Speciesism. *Journal of Personality*



- and Social Psychology*, 116(6), 1011–1029. DOI: <https://doi.org/10.1037/pspp0000182>.
- Changeux, J.-P. (2008). *Du vrai, du beau, du bien : une nouvelle approche neuronale*. Odile Jacob.
- Churchland, P. S. (1989). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press.
- Darwin, C. ([1859] 1983). *El origen de las especies*. A. de Zulueta (trad.). Ediciones del Serbal.
- Davies, S. (2012). *The Artful Species*. Oxford University Press.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos*. V. Casanova (trad.). Paidós.
- (2016). ¿Tenemos suficiente *inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* A. García Leal (trad.). Tusquets.
- Dennett, D. C. (1996). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. Simon and Schuster.
- Diéguez, A. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Biblioteca Buridán.
- Dissanayake, E. (1995). *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*. University of Washington Press.
- Dupré, J. (2006). *El legado de Darwin: qué significa hoy la evolución*. M. Rosenberg (trad.). Katz Editores.
- Dutton, D. (2009). *The Art Instinct*. Bloomsbury.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1966). *Ethologie: Die Biologie des Verhaltens*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Fuentes, A. (2017). *The Creative Spark*. Penguin.
- Laland, K., Uller, T., Feldman, M. W., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A., Jablonka, E. y Odling-Smee, J. (2015). The Extended Evolutionary Synthesis: Its Structure, Assumptions and Predictions. *Proceeding of the Royal Society B*, 282. DOI: <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.1019>.
- Laland, K. y Galeff, B. (2009). *The Question of Animal Culture*. Harvard University Press.
- Mayr, E. (2001). *What Evolution Is*. Basic Books.
- Miller, G. (1999). Sexual Selection for Cultural Displays. En R. Dunbar, C. Knight y C. Power (eds.), *The Evolution of Culture*. (pp. 71-91). Edinburgh University Press.
- (2001). Aesthetic Fitness: How Sexual Selection Shaped Artistic Virtuosity as a Fitness Indicator and Aesthetic Preferences as Mate Choice Criteria. *Bulletin of Psychology and the Arts*, 2, 20–25.
- Morris, D. (1962). *The Biology of Art*. Methuen.

- Nimmo, R. (2011). The Making of the Human: Anthropocentrism in Modern Social Thought. En R. Boddice (ed.), *Humans, Animals, Environments*. (pp. 59-79). Brill.
- Petrie, M. (1994). Improved Growth and Survival of Offspring of Peacocks with more Elaborate Trains. *Nature*, 371, 598-99.
- Richerson, P. y Boyd R. (2005). *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Cultural Evolution*. The University of Chicago Press.
- Ridley, M. (2004). *Evolution*. Blackwell.
- Roth, J. (2005). *Ethics*. Salem Press.
- Ruse, M. (1986). Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen. *Zygon*, 21(1), 95-112.
- Ryder, R. (1971). Experiments on Animals. En S. Stanley Godlovich, R. Godlovich y J. Harris (eds.), *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Mal-Treatment of Non-Humans*. (pp. 21-43). Victor Gollanoz.
- Schaeffer, J.-M. (2005). *Adiós a la estética*. J. Hernández (trad.). Antonio Machado Libros.
- (2006). *El fin de la excepción humana*. E. Julibert (trad.). Marbot.
- (2012). *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*. R. Ibarlucía (trad.). Biblos.
- (2013). Experiencia estética: placer y conocimiento. R. Ibarlucía (trad.). *Boletín de Estética*, 25, 5-34.
- (2015a). *L'expérience esthétique*. Gallimard.
- (2015b). Aesthetic Relationship, Cognition, and the Pleasures of Art. En P. F. Bundgaard y F. Stjernfelt (eds.), *Investigations into the Phenomenology and the Ontology of the Work of Art*. (pp. 145-166). Springer Open.
- Schellekens, E. y Goldie, P. (2011). *The Aesthetic Mind*. Oxford University Press.
- Shapin, S. (1998). *The Scientific Revolution*. University of Chicago Press.
- Shimamura, A. (2012). Towards a Science of Aesthetics. En A. P. Shimamura y S. E. Palmer (eds.), *Aesthetic Science: Connecting Minds, Brains, and Experience*. (pp. 3-28). Oxford University Press.
- Singer, P. ([1975] 2002). *Animal Liberation*. Harper Collins.
- Sober, E. (1994). *From a Biological Point of View: Essays in Evolutionary Philosophy*. Cambridge University Press.
- Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents*. University of Pittsburgh Press.

- Suárez-Ruíz, E. J. (2018). Para una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2(5), 139-158.
- (2019). Sobre la legitimidad de la interrogación meta-filosófica en filosofía de la biología. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 14, 377-393.
- (2020). Excepcionalidad humana en el pensamiento de Jacques Lacan. Algunas implicaciones éticas y epistemológicas. *Signos Filosóficos*, 22(44), 80-107.
- Voland, E. y Grammer, K. (2003). *Evolutionary Aesthetics*. Springer.
- Wolff, F. (2010). *Notre humanité : D'Aristote aux neurosciences*. Fayard.
- Worms, F. (2015). Pour un vitalisme critique. *Esprit*, 1, 15-29.
- Wrangham, R. W., McGrew, W. C. y De Waal, F. (1996). *Chimpanzee Cultures*. Harvard University Press.
- Zahavi, A. y Zahavi, A. (1997). *The Handicap Principle*. Oxford University Press.

# **Filosofía en el espacio público**



<http://doi.org/10.21555/top.v660.2130>

# The Modernity of Racism Contrasted with Spanish Thought during the 16th Century

## La modernidad del racismo contrastada con el pensamiento español del siglo XVI

Jorge Polo Blanco  
Escuela Superior Politécnica del Litoral  
Ecuador  
polo@espol.edu.ec  
<https://orcid.org/0000-0001-9415-5406>

Recibido: 27 - 01 - 2021.  
Aceptado: 12 - 04 - 2021.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### **Abstract**

The paper tests a simple but fascinating hypothesis, namely, that racism is a strictly modern reality. We will not find specifically racist theories before the eighteenth century. We also intend to establish a suggestive contrast with Spanish thought of the 16th century. The goal is to corroborate an issue that, perhaps, will amaze more than one: the verifiable circumstance that racism is absent in the doctrines of the jurists, moralists, theologians, and humanists (as well as early ethnologists) of imperial Spain in the 16th century.

*Keywords:* racism; modernity; Spanish thought; civilization; culture.

### **Resumen**

En el presente trabajo se prueba una hipótesis sencilla pero fascinante, a saber, que el racismo es una realidad estrictamente moderna. No encontraremos teorías específicamente racistas antes del siglo XVIII. Pero pretendemos, además, establecer un sugestivo contraste con el pensamiento español del siglo XVI. El objetivo es corroborar un asunto que tal vez causará asombro a más de uno: la verificable circunstancia de que el racismo está ausente en las doctrinas de aquellos juristas, moralistas, teólogos y humanistas (además de primeros etnólogos) de la España imperial del siglo XVI.

*Palabras clave:* racismo; modernidad; pensamiento español; civilización; cultura.

## 1. El surgimiento moderno del racismo

El racismo moderno —no ha existido otro, en sentido estricto— nació doctrinalmente en Francia. Asumiremos como válida aquella tesis de Lukács (1968, p. 538), trazada en *El asalto a la razón*, que situaba los “orígenes” del racismo en el siglo XVIII y su despliegue plenamente consolidado en el siglo XIX. También Marvin Harris estaría muy conforme con esta premisa, si leemos —en su monumental obra dedicada al desarrollo de las teorías antropológicas— el capítulo que lleva por título “Apogeo y decadencia del determinismo racial” (1999, pp. 69-92). En un trabajo dedicado a la perversa utilización política de la biología y de la genética (publicado en 1946, significativa fecha), Dunn y Dobzhansky hacían un interesante comentario al respecto:

Es un viejo prejuicio humano creer que la familia o raza propias son mejores que las de los vecinos; pero la idea de adscribir esta superioridad a cualidades biológicas heredadas es relativamente nueva. Los griegos de hace más de 2000 años estaban seguros de ser mejores que los bárbaros, llamando con generosidad bárbaros a todos los que no eran griegos; pero no consideraban a los bárbaros inferiores porque hubiera algo malo en su cuerpo sino porque, valga la expresión, no tenían finas maneras en la mesa (1975, p. 121).

La inferioridad de los bárbaros no era somática. Era civilizatoria. Pero es que también los persas se creían superiores a todos los demás. Y en realidad, cualquier comunidad indígena, por minúscula que sea, se cree ubicada en el centro del cosmos. La idea de “superioridad” es tan vieja como el mundo. Ahora bien, eso no es racismo en un sentido estricto. Queremos enfatizar este primer aspecto. Decir “racismo moderno” equivale a pronunciar un pleonasma.

Únicamente en la edad contemporánea la cosa “racial” se constituirá en motivo *sistemático* y *específico* de la actuación política (o bélica). Evidentemente, a lo largo de los siglos precedentes se desataron toda una pléyade de conflictos. Guerras, invasiones, matanzas, discriminaciones o desplazamientos forzados... Pero en todos esos casos el “motivo racial” no figuraba como eje vector; ni tan siquiera como eje secundario. Esta tesis puede resultar controvertida, si miramos por ejemplo el título



de un estudio del historiador Hugh Thomas: *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870* (1998). Sin embargo, esclavitud y racismo son dos realidades disociables, por mucho que en la edad contemporánea hayan permanecido estrechamente ligadas. Esclavitud hubo en el mundo antiguo del Mediterráneo. Los musulmanes, ulteriormente, se involucraron igualmente en el tráfico de esclavos. Y, en la América prehispánica, los mexicas esclavizaban sin contemplaciones a otros pueblos del valle del Anáhuac. Pero eso no significa que la inspiración última de todas aquellas prácticas fuese una doctrina del “supremacismo racial”, conscientemente formulada y practicada. La “raza”, en un sentido estrictamente biológico, no constituía todavía un horizonte de sentido. La raza, en definitiva, no fungía de elemento primordial en los planes de acción de ningún grupo o sociedad política. Por ello, nos parecen poco plausibles —por no decir inadmisibles— las tesis de Benjamin Isaac (2006) sobre la presunta “invención del racismo” en la Antigüedad clásica.

Todos aquellos conflictos político-bélicos (o bélico-políticos) del mundo premoderno giraban, de forma abrumadora, en torno a lo religioso y a lo “civilizatorio”. Es decir, un grupo humano (una sociedad política) podía violentar a otro grupo humano (a otra sociedad política) por considerar que encarnaba una religiosidad impía, desviada o errónea. También por entender que encarnaba un “estado de civilización” deficiente o insuficiente. Pero esa violencia jamás se produjo —antes de la Edad Contemporánea— porque un grupo humano (una sociedad política) considerase a sus adversarios como “racialmente inferiores”. Impíos, incivilizados o bárbaros, sí. Pero *racialmente* inferiores, no. Es así, entre otros motivos, porque tal idea solo podía emerger con el desarrollo sistemático de las ciencias naturales positivas (en concreto, con el desarrollo de todas las disciplinas “biológicas”). Y esto último no tuvo lugar hasta los siglos XVIII y XIX. Entonces, y solo entonces, hizo su acto de aparición el racismo “científico” o naturalista, aderezado con todo tipo de “evolucionismos”, “darwinismos sociales”, “determinismos hereditarios”, “eugenesias”, “craneometrías” o “frenologías”. Sin embargo, no queremos dejar de mencionar un dato relevante: las doctrinas eugenésicas apenas tuvieron incidencia en los países católicos, pero arraigaron con mucha fuerza en las naciones anglosajonas y protestantes. Los primeros congresos internacionales sobre eugenesia se celebraron en Londres (1912) y en Nueva York (1921). Pero, más importante aún, las primeras aplicaciones prácticas

de semejantes ideas (programas gubernamentales de esterilización “voluntaria” o forzosa) se produjeron en Estados Unidos y en algunos países nórdicos. En Suecia, por ejemplo, se practicó la esterilización forzosa de “indeseables” a partir de los años veinte y treinta (todavía se hacía en los años setenta). Los nazis, en ese sentido, tuvieron ante sí pioneros de los cuales aprender.

Sin embargo, debemos introducir aquí una matización importante. Es algo obvio, pero conviene recordarlo. Y es que, como bien observaba Lukács en su análisis de estas cuestiones, debemos ser muy cuidadosos a la hora de comprender que todo aquello nada tenía que ver con la biología como ciencia. Serán todo un conjunto de filósofos, antropólogos, sociólogos y psicólogos los que emplearán de forma fraudulenta los conceptos biológicos, así “desfigurados y deformados”. Una pseudobiología empleada espuriamente para sostener ideologías fanáticamente reaccionarias; burdas y arbitrarias analogías que tomaban nociones biológicas con el propósito de justificar y apuntalar —por la vía expedita de la “naturalización”— todas las desigualdades entre los seres humanos. Estas ya no tendrían un origen socioeconómico o educativo-cultural, sino que estarían ancladas en una distribución u ordenación “natural”. De tal modo, ninguna intervención institucional podría modificar tal situación. La operatividad ideológica de todo ello resulta más que evidente (cfr. Lukács, 1968, pp. 538-539). En las primeras décadas del siglo XX, todas esas teorías alcanzarían un pavoroso clímax, como bien sabemos. Hoy tenemos la certeza de que todas aquellas doctrinas “científico-naturales” suponían una “falsa medida del hombre”, por emplear la ajustadísima expresión de Stephen Jay Gould (1984). Una falsa “medición”, diríamos nosotros más ajustadamente. Sin embargo, ello no obsta para que su eficacia fuese máxima en el campo del imaginario político y en el terreno de la propaganda.

Pero retomemos nuestro discurso. Encontraremos nociones abiertamente racistas en algunos pensadores del siglo XVIII. En este siglo sí las hallaremos (García Martínez y Bello Reguera, 2007). Las connotaciones (o denotaciones) racistas que latían en la antropología kantiana han sido analizadas y estudiadas críticamente (Lepe-Carrión, 2014; Chukwudi Eze, 2001). El llamado “racismo científico” será desarrollado por eminentes ilustrados, principalmente en Francia y en las áreas anglosajona, germánica y escandinava. Linneo (1707-1778), que había publicado en 1735 la primera edición de su *Systema naturae*, esbozaría una clasificación y distribución de las razas humanas que,

durante bastante tiempo, resultaría canónica: blanca (hombre europeo), negra (hombre africano), amarilla (hombre asiático) y roja (hombre americano). Lo decisivo, a nuestros efectos, es que cada una de estas razas aparecía definida o encuadrada no ya solo por características morfológicas o fenotípicas, sino por toda una serie de rasgos morales, comportamentales, temperamentales o cognitivos. Todo lo cual se hacía desde premisas poco inocentes, la verdad sea dicha.

En 1776, el alemán Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) profundizará en esa clasificación del naturalista sueco, añadiendo alguna variedad y sobre todo agudizando la jerarquización entre las diferentes razas. La variedad caucásica estará en la cúspide, como no podía ser de otra manera. Al parecer, digámoslo a modo de apunte, Blumenbach tomó alguna de sus ideas de los escritos racialistas de Kant. El francés Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), fue uno de los científicos “monogenistas” más destacados de este siglo XVIII (también el mencionado Blumenbach participaba de esta corriente). Lo que se sostiene desde dicha teoría es que las razas humanas descienden de un tipo primitivo único. Y, con la trasposición de semejante idea al plano teológico, se creía que Adán y Eva (los tipos humanos primigenios) habían sido creados con un nivel máximo de blanquitud, pues esta era sinónimo de perfección. En consecuencia, de la existencia de las otras razas (no blancas) solo podía darse cuenta con un recurso explicativo: la “degeneración”. El monogenismo manejaba la idea de que todos los humanos procedían de una misma y única fuente. ¿Cómo es entonces que existen diversas razas? Las distintas razas humanas serían producto de la degeneración que sucedió a la perfección del Paraíso. Ahora bien, unas razas se habían “degenerado” —es decir, “oscurecido” — más que otras.

Pero las denigrantes jerarquizaciones raciales no afectaban solamente a los habitantes de África. Buffon, reverenciado naturalista, sostuvo alegremente que América era un continente malsano e insalubre. Algo había en aquellas tierras que bloqueaba un adecuado desarrollo de lo orgánico. Incluso la fauna americana era una realidad paupérrima y raquítica. Solo los insectos y los reptiles podían proliferar abundantemente en aquel ambiente ponzoñoso. Aseveraba Buffon que en el continente americano todo languidece, todo se sofoca y todo se corrompe (cfr. Gerbi, 1960, pp. 3-14). En él habitaban criaturas antropomorfas que estaban ligeramente (*muy* ligeramente) por encima de los animales, pero bastante por debajo de cualquier niño europeo.

El aborígen americano, criado en una naturaleza malsana y hostil a la que es incapaz de doblegar, es un ser apático e indolente. Enclenque, insensible y carente de toda actividad espiritual refinada. Criaturas errantes, fisiológicamente débiles e incapacitadas para la reflexión compleja. Muchos geógrafos, naturalistas y filósofos del siglo XVIII manejaron este tipo de tesis, perorando sobre la “degeneración” de los habitantes nativos de América, cuyo ambiente natural era dibujado asimismo como ponzoñoso. Nos referimos, entre otros, al holandés Cornelis de Pauw, al francés Raynal o al escocés William Robertson. ¿El lado más tenebroso del enciclopedismo? El más mordaz de todos ellos fue, con toda seguridad, Cornelis de Pauw. En su más célebre y corrosiva obra, publicada en Berlín en 1768, ventiló tesis aún más radicales que las de Buffon. Aseguraba que los nativos americanos era criaturas deleznable e incurablemente degeneradas (cfr. Gerbi, 1960, pp. 49-56). Apreciaciones de la misma índole, sobre las “razas americanas”, también las encontraremos en el propio Kant (cfr. Gerbi, 1960, pp. 300-306).

Estas elucubraciones “luminosas” fueron contestadas contemporáneamente por algunos jesuitas hispanoamericanos. Probablemente el más conocido fue el novohispano Francisco Javier Clavijero (cfr. Gerbi, 1960, pp. 176-192). En su *Historia antigua de México* (1780), monumental obra publicada inicialmente en lengua italiana (pues en este país recaló, tras la expulsión de América padecida por todos los jesuitas), argumentaba –confrontando explícitamente con Cornelis de Pauw– que, después de haber permanecido durante años tratando muy de cerca con los indios americanos, y siendo así que muchos de ellos habían sido sus discípulos, podía aseverar muy cabalmente que “las almas de los [indígenas] mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas” (Clavijero, citado en Gerbi, 1960, p. 185). También el español Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), respondiendo a todas estas calumnias que denigraban a los habitantes nativos de América, alegaría que “sobran testimonios de que su capacidad en nada es inferior a la nuestra” (1863, p. 90). El dominico Julián Garcés, a la sazón obispo de Tlaxcala (Nueva España), había dicho algo muy similar en el siglo XVI, al comentar el desempeño intelectual de los “naturales” que habían sido incorporados a las instituciones dedicadas a la instrucción (que fueron bastantes, por cierto): “Sus niños [los niños indígenas] hacen ventaja a los nuestros en el vigor de espíritu, y en más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos” (Garcés, citado en Gonzalbo Aizpuru, 1990, p. 79). Poco racismo

había en semejante valoración. Aquella polémica dieciochesca fue magníficamente reconstruida por Antonello Gerbi. Sin embargo, debemos resaltar que este autor yerra en sus juicios sobre las doctrinas de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI.

Demos un salto en el tiempo. Adolf Hitler también tenía algo que decir sobre la historia del continente americano. Leemos en su *Mein Kampf* que el mestizaje observable en Centroamérica y en Sudamérica es una imperdonable aberración. En efecto, los europeos que llegaron a dichas tierras (es obvio que se refiere a los españoles) “mezclaron con mucha liberalidad su sangre con la de los aborígenes” (2018, p. 135), una calamidad de funestas consecuencias. Por contraste, consideraba que la buena colonización había sido la perpetrada por las razas germánicas en la América del Norte, pues en este caso la sangre europea no se mezcló con la de los nativos (limitándose a su aniquilación, ciertamente). He ahí la conclusión hitleriana. Pero regresemos al siglo XVIII, para escuchar a Montesquieu (2017, pp. 274-275) hablar de los esclavos de origen africano:

Estos seres de quienes hablamos son negros de los pies a la cabeza y tienen además una nariz tan aplastada que es casi imposible compadecerse de ellos. No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio, haya dado un alma, y sobre todo un alma buena, a un cuerpo totalmente negro [...]. Prueba de que los negros no tienen sentido común es que hacen más caso de un collar de vidrio, que del oro, el cual goza de gran consideración en las naciones civilizadas. Es imposible suponer que estas gentes sean hombres, porque si los creyéramos hombres se empezaría a creer que nosotros no somos cristianos.

Cabe presuponer que Montesquieu no había estudiado los tratados de aquellos teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII (después hablaremos de ellos), motivo por el cual podía sostener sin inmutarse que “es imposible suponer que esas gentes sean hombres”. Si los hubiese leído probablemente no se hubiera atrevido a tanto. Algunas de las más emblemáticas figuras del enciclopedismo dieciochesco estuvieron instaladas en el supremacismo racial (Duchet, 1988). Recordemos, por ejemplo, que Voltaire exhibió una visión del mundo intensamente racializada, llegando a decir que solo un ciego

podría dudar de que los blancos, los negros, los japoneses, los americanos y los chinos constituyen “razas enteramente diferentes” (1990, p. 7). La raza blanca situada siempre en la cúspide, eso sí.

Adentrémonos ahora en el fascinante y turbulento siglo XIX. Encontraremos a los “poligenistas”, aún más radicales a la hora de dar cuenta de la existencia de diversas razas humanas, toda vez que presuponían que todas ellas descendían de “Adanes” diferentes. De tal modo, la separación biológica entre todas ellas era aún más tajante e infranqueable que en el caso del monogenismo. Louis Agassiz (1807-1873) fue un naturalista y paleontólogo suizo afincado en los Estados Unidos. También se había ganado cierta fama en Europa por sus aportaciones en el campo de la geología. Discípulo de Georges Cuvier, Agassiz es igualmente considerado uno de los fundadores de la paleontología y de la anatomía comparada. El sabio francés, por cierto, ya había pontificado sobre la estulticia incurable de los indígenas africanos, la más degradada de las razas (tan degradada que estaba más próxima a la animalidad). Pero regresemos a Agassiz. Ejerció como profesor en Harvard, centro en el que fundó y dirigió (hasta su muerte) el Museo de Zoología Comparada. Fue un ardiente defensor de las tesis poligenistas, una doctrina de origen esencialmente norteamericano. Tanto es así que muchos europeos se referían a la poligenia como “escuela antropológica norteamericana”. No debemos olvidar que prácticamente todos los “padres fundadores” de los Estados Unidos fueron racistas, con mayor o menor virulencia (Thomas Jefferson, sin ir más lejos). Agassiz se persuadió definitivamente de tales ideas cuando se encontró con personas negras por primera vez en su vida. Fue en un hotel de Filadelfia, en 1846. Detalló aquel encuentro en una carta enviada a su madre, explicando la incontenible repugnancia que experimentó cuando aquellas criaturas (los camareros) se le acercaban a servir la mesa. Observando con aversión sus rasgos anatómicos, decía en aquella misiva: “Lo que sentí es contrario a todas nuestras ideas acerca de la confraternidad del género humano y el origen único de nuestra especie” (cfr. Gould, 1984, pp. 26-35). Pasaría los próximos años tratando de demostrar que blancos, negros y asiáticos pertenecen a especies distintas. Esa poligenia colisionaba con la Biblia, pero él alegaba que el relato de Adán solo estaba referido a los caucásicos.

Agassiz pretendió aparentar que su investigación se hallaba al margen de cuestiones políticas, pero lo cierto es que sus teorías suministraban munición a las filas esclavistas (aunque estos tampoco

necesitaban salir del tradicional monogenismo, puesto que siempre podían justificar la inferioridad de los negros con una particular exegesis bíblica: la presunta maldición de Cam). Sea como fuere, aseveró explícitamente que los negros ocupaban el escalón más bajo de la jerarquía racial. Era esta una verdad objetiva, por más que los filántropos quisieran convencernos sentimentalmente de que todas las razas gozan de las mismas capacidades. La educación debe adaptarse a las aptitudes innatas de cada grupo racial. Los negros han de ser adiestrados para el trabajo manual, pues el trabajo intelectual solo es adecuado para los blancos. Y aunque se les concediera la igualdad jurídica, lo que jamás se les podría conceder es una igualdad social, toda vez que los negros son *incapaces* de convivir civilizadamente en una comunidad. Si se llevara a término tal experimento, la cosa desembocaría en desorden social y en decadencia moral. “Nadie tiene derecho a algo que es incapaz de usar”. Debían permanecer sujetos, por ende. La segregación era más que necesaria. Los matrimonios mixtos le resultaban aborrecibles, una abominación inenarrable. El vigor de la raza blanca dependía de su aislamiento. La producción de mestizos era un pecado monstruoso y antinatural (cfr. Gould, 1984, pp. 26-35).

Samuel George Morton (1799-1851) fue un médico estadounidense, reconocido racista y divulgador de la teoría del poligenismo. Pensaba que las distintas razas humanas habían sido creadas por separado (debían entenderse, incluso, como especies diferentes). Muy famosa fue su colección de cráneos humanos, un trabajo de recopilación cuya única destinación era servir de soporte empírico a la clasificación jerárquica de las razas humanas. El tamaño del cerebro era fundamental. Medir la cavidad craneal era absolutamente decisivo, pues a partir de ella podían deducirse las aptitudes morales e intelectuales de cada raza. Fruto de tal programa fueron sus obras *Crania americana* (1839) y *Crania aegyptiaca* (1844), textos que venían acompañados de estilosas ilustraciones y que fueron reimpresos a lo largo de todo el siglo XIX. Morton aseguraba que sus mediciones craneanas verificaban su hipótesis, a saber, que existía una capacidad mental diferente en cada raza. Los blancos arriba, los indios en una posición intermedia y los negros abajo. Pero dentro de la categoría blanca también existía una jerarquía interna: teutones y anglosajones ocupaban la parte superior. La naturaleza es elocuente, concluía. Ningún sentimiento piadoso puede contravenir el implacable dictamen de la ciencia. Indios y negros tienen una capacidad craneal/mental notoriamente inferior a la del blanco, y debido a ello



están incapacitados para incorporarse a la vida civilizada. Stephen Jay Gould demostró que el señor Morton adulteró o manipuló los datos de las mediciones para “acomodarlos” a sus prejuicios racistas y a unas conclusiones fijadas de antemano (cfr. Gould, 1984, pp. 36-57). Marvin Harris observaría que:

[...] a diferencia de los esclavistas, si los abolicionistas hubieran querido apoyarse en una justificación científica de su posición no habrían podido hacerlo: no había en los Estados Unidos ninguna escuela de antropólogos que se opusiera a Morton y a la esclavitud. Ni la había entonces ni iba a haberla en los cincuenta años siguientes (1999, p. 80).

Ese sería el panorama durante mucho tiempo.

Otro ejemplo de racialismo virulento y poligenismo extremo, esta vez en Europa, lo encontraríamos en el médico y naturalista británico Robert Knox (1791-1862), radicalmente opuesto a las doctrinas ilustradas de la “perfectibilidad”. La educación no tenía una influencia significativa, pues la raza era el único factor determinante. Todos los logros civilizatorios tenían un componente ineludiblemente racial. Su interpretación de la historia se fundaba en la lucha librada —a vida o muerte— entre las razas blancas y las no blancas (retomaremos, enseguida, esta crucial idea de la “lucha de razas”). Knox aseveraba sin pudor que los negros eran miembros de otra especie (poligenismo radical), concluyendo sin medias tintas que las razas blancas estaban destinadas a sobreponerse a las de color, que terminarían extinguiéndose. El científico alemán Carl Vogt (1817-1895), otro poligenista convencido, “observaría” (atención a las comillas) que el cerebro de los negros adultos se asemeja al cerebro de los niños blancos. Una raza débil e inepta que jamás ha producido nada digno de ser conservado. En su obra *Lectures on Man* (1864) estableció que la diferencia entre negros y blancos es tan descomunal que resultaría inconcebible que no perteneciesen a especies distintas.

La frenología de Franz Joseph Gall (1758-1828), un anatomista y fisiólogo alemán, había supuesto un pistoletazo de salida para todas estas cuestiones. Estaba persuadido de que las diversas funciones mentales residen en áreas muy específicas del cerebro, asumiendo que la superficie del cráneo reflejaba el mayor o menor desarrollo de dichas áreas. Examinando las protuberancias del cráneo podrían diagnosticarse los rasgos más definitorios de la personalidad del sujeto. El eminente



médico, anatomista y antropólogo francés Paul Broca (1824-1880), que había fundado la Sociedad de Antropología de París, fue un egregio defensor de la craneometría. En su caso (como en el de tantos otros) se trataba de una verdadera “craneomanía”, si se nos permite emplear la expresión. Una “manía” que afectó por igual a pre-evolucionistas (los mencionados Agassiz o Morton) y a evolucionistas. Broca, que se contaba entre los últimos, sostenía que el cerebro es significativamente más grande en los hombres que en las mujeres; más grande en los hombres eminentes que en los hombres mediocres; y más grande en las “razas superiores” que en las “razas inferiores”. Es una realidad verificable, aseguraba. “Ningún grupo de piel negra, cabello lanudo y rostro prognático ha sido nunca capaz de elevarse espontáneamente hasta el nivel de la civilización” (Broca, citado en Gould, 1984, pp. 72-75). No podemos dejarnos llevar por vanas ensoñaciones éticas; es la naturaleza la que ha fijado unas jerarquías inamovibles y perennes. Gustave Le Bon (1841-1931), quien se hizo muy famoso por sus estudios sobre la “psicología de las masas”, también aportaría su toque misógino (sin olvidarse del racismo), explayándose sobre la inferioridad cerebral de la mujer, que se evidenciaría de una forma palmaria en su incapacidad para todo lo que tuviera que ver con el pensamiento abstracto y el análisis lógico. La potencia intelectual de las mujeres estaba al paupérrimo nivel de las razas inferiores. La capacidad mental de la mujer estaría más cerca del salvaje y del niño que del varón adulto y civilizado. Brindar la misma educación a mujeres y a hombres sería un verdadero dislate.

Después, ya en el siglo XX, los “test de inteligencia” desempeñarían el mismo rol que había desempeñado la craneometría en el siglo XIX, así fuera con metodologías menos toscas. Aunque la tosquedad no desapareció, hemos de aclararlo. La premisa esencial de dichos test era la cosificación de la inteligencia. Se postulaba que existe una “cosa” localizada en el cerebro que puede cuantificarse o “medirse”, permitiendo así la ubicación/clasificación de las personas en una determinada escala (única y continua) atendiendo a la mayor o menor cantidad exacta de esa “cosa” que posee cada cual. Esa cosa así medible, llamada “inteligencia”, se concibe como una cantidad *fija y heredable*. El ambiente, la educación o la instrucción poco pueden ayudar a incrementar esa cantidad innata de inteligencia que cada individuo posee. Se tiene (por herencia) o no se tiene. El psicólogo y eugenista estadounidense Henry Herbert Goddard (1866-1957) fue uno de los mayores divulgadores de dichos test. El grado de inteligencia que

cada persona puede alcanzar viene absolutamente condicionado por la herencia. La estupidez es congénita e irremediable, lo mismo que la brillantez intelectual. Pero el objetivo último de todo ello era, Goddard no lo ocultaba, localizar a los idiotas y a los débiles mentales, con el fin de segregarlos e impedir su reproducción, internándolos en colonias o esterilizándolos, si fuere menester.

La xenofobia también apareció en su quehacer, arguyendo que los inmigrantes que llegaban al país presentaban unos niveles de inteligencia paupérrimos. Peligro de degeneración, alertaba Goddard. Esto tenía otras derivaciones sociopolíticas, puesto que desde tales parámetros se sostenía que los que habían alcanzado la cúspide del orden social (los exitosos y encumbrados) eran los más inteligentes (en ese sentido hereditario), mientras que las masas trabajadoras ocupaban una posición social inferior según su grado “natural” de inteligencia. Y es que la naturaleza dispone y ordena. Un clasismo indisimulado, el que se traslucía en todo esto. Otro psicólogo estadounidense, Lewis M. Terman (1877-1956), abundó en esa misma línea. Sea como fuere, lo cierto es que el racismo se vio reforzado con estas “mediciones” de la inteligencia. Ningún esfuerzo educativo, aseguraba de forma categórica Terman, logrará corregir el bagaje hereditario que le corresponde a cada cual. También afirmaba que existe una estupidez de origen racial. Ciertos grupos étnicos (indios, mexicanos o negros) muestran recurrentemente que sus CI son irremediabilmente inferiores. Nada se puede hacer. Es la genética. En todo caso, y aunque no puedan manejar conceptos abstractos, sí se les podrá adiestrar para que cumplan ciertas funciones y sean unos obreros eficientes (cfr. Gould, 1984, p. 195). Para eso sí servirán.

## 2. La consolidación contemporánea del racismo

Retrocedamos por un momento al siglo XVIII. El nacimiento dieciochesco de la doctrina racista podría fecharse, siguiendo a Ruth Benedict, en 1727. El conde Boulainvilliers (1658-1722) debiera ser considerado el primer teórico de las razas humanas, puesto que consideraba que la nobleza francesa descendía de los francos y de otros pueblos “bárbaros” (germánicos), mientras que el populacho francés seguía siendo predominantemente galo. Observaba un conflicto “racial” en todo ello, puesto que la nobleza franco-germánica (que había vencido y sometido a los galos romanizados) se hallaba ahora desalojada del poder (ni siquiera el rey pertenecía a esta noble raza). Esa y no otra era la

causa de la decadencia de Francia. Es decir, un exceso de romanización y un déficit de germanización. Recordemos que el propio Montesquieu estaba muy próximo a semejantes tesis. Es curioso que, transcurridas unas pocas décadas, Sieyès asumiera (tal vez solo de un modo retórico) ese mismo esquema, así fuera para invertir la valoración. Aceptando con orgullo plebeyo que el pueblo descendía de los galo-romanos, proclamaba con fervor que la “raza franca” —esto es, la nobleza— sería despojada violentamente de todo su prestigio y de todo su poder (Benedict, 1987).

Sin embargo, las tesis racistas no cobraron prestigio ni adquirieron verdadera influencia hasta la mitad del siglo XIX. Otra figura nobiliaria, también francesa, propagaría con mucha potencia semejantes ideas. Fue el conde de Gobineau (1816-1882), con su celeberrimo *Essai sur l'inégalité des races humaines* —obra aparecida por vez primera en 1853— el que de alguna forma consolidaría este nuevo horizonte (1937). Es considerado el campeón del racismo predarwinista. El lector encontrará una magnífica semblanza crítica de dicha obra en Cassirer (1972, pp. 264-292). Leyendo las páginas del *Essai* uno descubre que la democracia, fundamentada en el “antinatural” principio de la “igualdad entre los hombres”, es una idea política completamente absurda y contraria a la ciencia. Otra “intuición” primordial de Gobineau consistía en creer que las naciones europeas estaban embarcadas en un proceso de imparable decadencia. La causa de dicha degeneración era la siguiente: solo quedaban grupos pequeños y dispersos de arios genuinos. Privadas de la dirección de las aristocracias arias, cuya sangre fue quedando irremediamente contaminada, aquellas naciones estaban condenadas a la disolución.

La democratización o el auge del liberalismo eran causa y a la vez consecuencia de esa pérdida de pureza aristocrático-racial. Y es que el destino de los pueblos, pensaba el ínclito conde, dependía enteramente de la cuestión racial. Ningún factor pesa más que la raza. O, dicho de otro modo, todo lo esencial que le sucede a un pueblo o a una nación tiene que ver con ella. Existen tres grandes razas humanas, expresadas en la clásica tríada cromática: “blanca”, “negra” y “amarilla”. Advertirá que todo lo grande, sublime y noble que ha existido en el mundo (en las ciencias y en todos los otros campos de la cultura) ha sido generado por una sola “familia racial”. Se estaba refiriendo a la familia racial aria, evidentemente. También Gustav Klemm (1802-1867), un antropólogo alemán, escribió una monumental historia de la humanidad, tomando como eje principal la división entre “razas pasivas” (mongoloides y

negroides, entre otras) y “razas activas”, en el pináculo de las cuales estarían situadas las estirpes germánicas.

Todas esas superioridades e inferioridades “naturales” colisionaban con la conciencia religiosa de Gobineau. Se topaba con aporías que solucionaba de la forma más chapucera que quepa imaginar. Los salvajes, pertenecientes a razas inferiores, eran capaces de recibir el cristianismo. ¿Cómo era posible tal cosa? Eludió el dilema argumentando que, al fin y al cabo, la doctrina cristiana estaba pensada precisamente para los más débiles y humildes. Hasta los más simples podían asumir la doctrina del cristianismo. Hasta las razas más idiotas podían aprehender sus rudimentos. Por otro lado, las disquisiciones históricas de Gobineau fueron extremadamente arbitrarias, contradictorias e incluso delirantes, hasta el punto de sostener que todas las grandes civilizaciones habidas en la historia (incluidas India, China o Roma) fueron generadas, en sus valores más esenciales y excelsos, por alguna rama de aquella “familia aria”. ¿Cuál sería, a juicio de Gobineau, el remedio más adecuado para detener esa deriva decadente? Entregar la dirección de Europa a los descendientes —que aún pudieran quedar— de aquellos “bárbaros” que invadieron los territorios de la civilización romana (invasores germánicos, nórdicos o arios, pues no perdía demasiado tiempo con rigores categoriales e historiográficos). Sin embargo, su “filosofía de la historia” era completamente fatalista. La mezcla de sangres había proseguido su curso de forma imparable. En consecuencia, la raza blanca se hallaba demasiado bastardeada. Decrépita y carente de toda vitalidad, su ocaso era inevitable. El hundimiento de la humanidad aparecía ante sus ojos como ineluctable (Lukács, 1968, pp. 542-543).

Georges Vacher de Lapouge (1854–1936), que también era francés (y conde, curiosamente), llevó las tesis del supremacismo racial a su máxima expresión. Antropólogo eugenista y antisemita furibundo, sostuvo que las ciencias naturales habían triturado los vanos sueños filosóficos de la igualdad humana. Las clases, las naciones y las razas son irremediabilmente desiguales, toda vez que dicha desigualdad está perfectamente anclada en la naturaleza. El peso de lo hereditario es absolutamente preponderante, y la educación apenas puede sino desarrollar las tendencias preexistentes (innatas). Pensaba Lapouge que las naciones y las razas solo podrán alcanzar cierto margen de mejora extirpando de su seno los “elementos peores” y propiciando la propagación de los “elementos mejores”. También aseveró sin ambages (en 1899) que la raza aria estaba situada por encima de todas las demás.

El ario, debido a su (congénita) voluntad inflexible y tenaz, estaba destinado a ejercer el dominio y el mando. Ya sabemos cómo terminó ese “destino”. Sea como fuere, en los últimos lustros del siglo XIX el racismo comenzará a convertirse —al menos en ciertos contextos— en un arma nacionalista.

El filólogo y lingüista Max Müller (1823-1900), haciendo frente a ese tsunami de racialismo, hubo de decir en 1880 (ya lo había dicho antes) que cuando él hablaba de “arios” no se refería ni a la sangre, ni al cabello ni a los cráneos. Con ese término se refería, simplemente, a un conjunto de idiomas que formaban parte de una misma familia. Añadía que un etnólogo que hablase de “raza aria”, de “sangre aria” o de “cráneo ario” sería comparable a un lingüista que hablase de una gramática braquicéfala o de un diccionario dolicocefalo. Pero las quejas y advertencias de Müller fueron una prédica en el desierto. El salto de la lengua a la raza se completó. Para los románticos era la lengua una realidad casi sagrada, toda vez que en ella estaban depositadas las esencias más profundas del *Volksgeist*. Pero ahora esa misma sacralidad se trasladaba a la raza. Tras la inflexión racialista, aquellas esencias del “pueblo” —sin dejar de estar presentes en la lengua, toda vez que el componente romántico sigue funcionando— también se hallaban cifradas o inscritas en el plasma sanguíneo, en esa herencia de nuestros antepasados que circula por nuestras venas. Lo lingüístico y lo racial quedaban entrelazados y bien atornillados. Aquel “determinismo idiomático” emergido de las plumas románticas, que nos enseñaba que ser hablante de una determinada lengua conllevaba estar atrapado, sujetado y constreñido por los límites de una determinada “cosmovisión” (por los contornos de una “cultura” que nos envolvía y nos configuraba en todos los detalles de nuestro ser), ya no resultaba suficiente. Lo lingüístico-cultural ya no bastaba. Se requería de un “determinismo biológico”. Es decir, también nos veíamos determinados, prefigurados y constreñidos (en todos los rincones de nuestro ser) por nuestra “herencia racial”. La ineluctabilidad de lo sanguíneo. Ahora bien, el supremacismo lingüístico germánico —la lengua alemana es la más pura y la más apta para “pronunciar la verdad profunda” — no debe ser minusvalorado, ya que podemos rastrear su evolución desde Fichte hasta Heidegger.

Merece la pena recordar a Ludwig Gumplowicz (1838-1909), pues constituye una de las figuras más representativas de esa “biologización” de la historia que venía cociéndose en aquellas décadas tan “naturalistas”. Entendió que todas las doctrinas (religiosas o políticas) que habían

sustentado nociones de “igualdad humana” estaban condenadas al fracaso desde el principio, por la sencilla razón de que contravenían el orden natural de las cosas. Ni las palabras de Cristo ni los principios de la Revolución francesa podrán extirpar una realidad aplastante, a saber, que todos los conflictos (y los avances) habidos en la historia han sido expresiones de una contienda entre las diferentes razas. De hecho, una de sus obras principales llevaba por título *Der Rassenkampf* (1883). El esquema del darwinismo social se aplicaba sin cortapisas a la totalidad de la historia universal. La gran batalla de la Historia no ha sido más que una “lucha de razas”, y lo seguirá siendo por siempre. Todos los antagonismos socioeconómicos (pensemos en la lucha de clases) y todos los enfrentamientos entre Estados e imperios (pensemos en las situaciones coloniales) han de interpretarse como otras tantas “peleas raciales”. Todo quedaba disuelto en lo “biológico”. Se comprende fácilmente el papel de coartada que dicha concepción pudo cumplir, cuando se puso al servicio de las ideologías políticas más reaccionarias.

Algunos discípulos de Gumplowicz, como Ludwig Woltmann, fueron aún más radicales que el maestro. En él, la “lucha por la existencia” se convierte en un principio axiomático que rige a nivel cósmico. La “selección natural” siempre operó en las sociedades humanas, aseveraban con firmeza todos ellos, y lo debía seguir haciendo. Solo desde un necio sentimentalismo, como decía Herbert Spencer, se podía pretender su interrupción. El traslado a la vida social de los “imperativos biológicos” es absolutamente evidente en el más clásico de los darwinistas sociales. “El mandamiento ‘comerás el pan con el sudor de tu frente’ es sencillamente una enunciación cristiana de una ley universal de la Naturaleza, y a la que debe la vida su progreso. Por esta ley, una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer” (Spencer, 1963, p. 50). Los débiles (los menos “aptos”) han de perecer en la lucha por la existencia, y no se debe tratar de remediar lo que es fruto de la necesidad natural. El hambre, la enfermedad o la miseria son el resultado de la brega natural por la supervivencia, y aquellos que no pueden subsistir por sí mismos no han de ser artificialmente auxiliados por legislación social alguna. La defensa del *laissez-faire* se hará, en demasiadas ocasiones, desde una concepción biologizada y animalizada de las sociedades humanas (Sahlins, 1982). Este descarnado darwinismo social tuvo un predicamento extraordinario en los Estados Unidos (Hofstadter, 1992).

No podemos dejar de mencionar a Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), pues en su voluminosa obra *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* sustentó concepciones abiertamente racistas, antisemitas y pangermanistas, con lo que se situó como uno de los precursores ideológicos del nazismo. Era británico de origen, pero adquirió la nacionalidad alemana. Sostenía Chamberlain que ciertos antropólogos habían pretendido divulgar la estupidez de que todas las razas humanas eran igualmente talentosas, pero tal despropósito constituía una monstruosa y mendaz falacia. Las ciencias naturales desmentían tal error (le reprochará a Gobineau, por cierto, el no haberse atendido de una forma más estricta y rigurosa a dichas ciencias). Alardeará de que sus ideas se fundamentan en “evidencias empíricas”, remitiéndose a la experiencia de la “cría de animales”. Sin embargo, y a pesar de esas pretensiones de “cientificidad”, encontraremos que su obra se halla condimentada con múltiples misticismos oscurantistas. Por ejemplo, ante la dificultad de precisar conceptualmente qué es una “raza pura”, responderá sin atisbo de zozobra que tal asunto no requiere de evidencias demostrativas. Quien pertenezca a una de esas razas sublimes simplemente lo “sentirá” en su interior; es decir, lo “intuirá” de una forma inmediata. De hecho, si alguien lo pone en duda o no es capaz de “intuirlo”, será, sencillamente, porque pertenece a una de esas razas mezcladas y degeneradas. No haremos comentarios a semejante cosa. El irracionalismo de semejantes nociones es atronador (cfr. Lukács, 1968, p. 569).

La obra de Chamberlain, por lo demás, no es más que una apologética del chovinismo imperialista alemán. Escribirá una y mil veces que los arios se elevan, física y mentalmente, por encima de todas las otras razas. Las criaturas pertenecientes a otras razas ni siquiera pueden ser consideradas auténticos seres humanos. Asistimos a una bestialización de todo lo que no es germánico. La nación de los teutones era la más bella y la más poderosa. El pueblo ario-germánico debía aplastar o sojuzgar a todos los otros pueblos de Europa. Judea y Roma debían ser aniquiladas, en definitiva. Observamos cómo el orgullo racista transmutó en orgullo nacional, y viceversa. Se concretó una intensísima racialización del *Volksgeist*. El libro fue un éxito en ventas, y entre los lectores más fervorosos y entusiastas estaba el káiser Guillermo II, quien le otorgó incluso la codiciada Cruz de Hierro. Se distribuyó entre los oficiales del ejército. En 1923, Chamberlain conoció personalmente a Adolf Hitler, y el ideólogo nazi Alfred Rosenberg publicó en 1928 (un año después de la muerte de Chamberlain) un trabajo sobre su figura.



El libro no paró de reeditarse hasta el comienzo mismo de la Segunda Guerra Mundial. Después de la gran tragedia, las ciencias naturales y las ciencias sociales empezarían a cuestionar sistemáticamente ciertas nociones vinculadas al racialismo y al determinismo genético (Mead, Dobzhansky, Tobach y Light, 1972).

El estadounidense Madison Grant (1865-1937) fue un conocido defensor de la eugenesia y de la higiene racial. Influyó notablemente en el establecimiento de políticas inmigratorias restrictivas. Nos referimos a la *Immigration Act* de 1924, que a él siempre le resultó insuficiente. Había que proteger al país de la degeneración racial causada por el mestizaje incontrolado. En *The Passing of the Great Race* (1916) realizó un estudio de la composición racial europea, estableciendo que son tres (comprendidas como subdivisiones de la raza caucásica): “raza nórdica”, “raza alpina” y “raza mediterránea”. Esbozando un cuadro de sus características físicas y mentales, trazará una clarísima jerarquía. La raza nórdica es claramente superior. La alpina ocupa una posición intermedia y, desde luego, la peor de todas es la raza mediterránea. Le angustiaba que los inmigrantes que en esos momentos estaban llegando a los puertos norteamericanos procedían mayoritariamente de latitudes mediterráneas, toda vez que eso representaba una amenaza para la integridad étnica de los Estados Unidos, cuya composición racial siempre había sido esencialmente nórdica. También fue un conocido conservacionista, y lo cierto es que sentía por la “raza nórdica” el mismo amor que experimentaba por cualquiera de sus especies animales amenazadas. Animalización de lo humano. Allí, en la primera democracia del mundo, el señor Grant abogaba sin pudor por la segregación, la cuarentena permanente o la esterilización forzosa de todos los elementos “indeseables” y de los “tipos raciales sin valor”. La comunidad nórdica debía conservarse incontaminada. Semejantes disquisiciones eran proferidas por una respetable figura pública que tenía bastante audiencia, no por un chiflado marginal. El libro fue muy popular (se vendieron miles de ejemplares) y tuvo múltiples reediciones en los Estados Unidos. Se tradujo a otros idiomas, incluido el alemán. Ese nordicismo mereció el elogio de muchos racistas europeos, incluido el mismísimo Adolf Hitler, que se refirió a las leyes de inmigración de los Estados Unidos (auspiciadas, entre otros, por Grant) como “débiles tentativas” que iban no obstante en la dirección correcta (2018, p. 193).



### 3. Eugenesia

El británico Francis Galton (1822-1911), primo de Darwin, fue el padre teórico de la eugenesia. El autor de *Hereditary Genius* (1869) estaba plenamente convencido de que aptitudes tan relevantes como la inteligencia eran primordialmente heredables. Existen hombres congénitamente virtuosos y existen hombres innatamente torpes. Semejante panorama no es modificable mediante intervenciones educativas. La herencia es destino. Teniendo esto en consideración, el proceder más racional sería aquel que permitiese únicamente la reproducción de los “naturalmente capaces” y, sobre todo, aquel que impidiese que lo hicieran los naturalmente ineptos. Y ello se lograría regulando los matrimonios, entre otras medidas. Creía que los seres humanos pueden ser “mejorados” de la misma forma que han mejorado los animales domésticos. Eso no significa que el propio Galton fuera un racista en un sentido explícito y militante. Pero es evidente que las teorías eugenésicas casi siempre fueron sostenidas por individuos que, al mismo tiempo, propugnaban alguna variedad de supremacismo racial. Porque muchos se apresuraron a “descubrir” que los “naturalmente capaces” eran únicamente los individuos pertenecientes a un determinado grupo racial o étnico.

En esta misma órbita innatista o hereditarista debe situarse la teoría del “criminal nato”, puesta en circulación por el italiano Cesare Lombroso (1835-1909), quien podría ser considerado el padre de la “antropología criminal”. Su principal obra se titulaba *El hombre delincuente* (1876). Postulaba, dicho sucintamente, que algunas personas se hallaban “predeterminadas” a cometer delitos por causas hereditarias; se concebía el delito como el resultado de ciertas “tendencias innatas”. Ahora bien, esos delincuentes presentaban ciertos rasgos fisonómicos o anatómicos que los delataban (asimetrías craneales o determinadas formas de la mandíbula, por ejemplo). Desde premisas evolucionistas, observaba que la conducta criminosa se desencadenaba en ciertos individuos que albergaban en su interior ciertos atavismos de épocas pretéritas. Instintos feroces y agresivos que ciertos sujetos “heredaban” como supervivencias oscuras de una época arcaica que se perdía en la noche de los tiempos; primitivismos que todavía pululaban por ahí, en la “naturaleza” de algunos especímenes humanos. Desafortunadas y peligrosas criaturas que se veían abocadas al crimen por su constitución

innata. Lombroso, que escribió cosas muy delirantes (Maria Montessori apoyaba sus tesis), también sucumbió al prejuicio racista. Y es que, a su juicio, el “criminal nato” quedaba emparentado, en razón de esos atavismos o primitivismos que llevaba consigo, con las razas salvajes e inferiores. Intervino en algunos juicios como perito, y algunos de sus seguidores aspiraban a que tales teorías guiasen “científicamente” las pesquisas judiciales. El determinismo biológico alcanzaba uno de sus puntos álgidos.

Deseamos concluir este apartado con el británico Julian Huxley (1887-1975). Una figura extraña y ambivalente. Biólogo y humanista, hermano del famoso escritor Aldous Huxley, fue un ardoroso defensor de la eugenesia. En un trabajo de 1936, que llevaba por título *La eugenesia y la sociedad*, aseveraba sin tapujos que la eugenesia podría (o debería) convertirse en un “ideal sagrado” o en una “religión del provenir” (1953, p. 47). En efecto, los seres humanos deberían tomar el control de su propia evolución. El futuro evolutivo de la especie humana no debería estar sujeto por más tiempo a un cúmulo indeterminado de factores azarosos. Ahora bien, este británico no era exactamente un racista (estaba en Londres cuando caían las bombas alemanas). En el mencionado trabajo señalaba que las diferencias (en aptitudes o capacidades) que podemos observar entre los diversos grupos humanos tienen que ver, en muchísimos casos, con diferencias en el medio cultural y no tanto con diferencias genéticas. Muchos de los seres humanos que aún viven en un estado de barbarie podrían salir de tal estado si se les brindara la ocasión de una formación adecuada, pues en muchas ocasiones el ambiente es más determinante que los genes.

Si unos grupos humanos aparecen como inferiores con respecto a otros es más probable que tal circunstancia sea producto de un “ambiente social desfavorable”. Huxley advierte que muchas de las explicaciones racialistas son ilegítimas y anticientíficas, toda vez que pretenden hallar fundamentos genéticos para ciertos aspectos diferenciales que, en realidad, se explican más adecuadamente mediante factores sociológicos, económicos o culturales. En ese sentido, observará que la teoría de la supremacía nórdica no es más que un “mito” puesto al servicio del agresivo nacionalismo germánico; una pseudoreligión injustificable (cfr. Huxley, 1953, pp. 63-65). En otro trabajo, recogido en ese mismo volumen, arremeterá contra la fabulosa idea de las razas puras, aseverando que todos los grupos humanos tienen un origen decididamente mezclado (cfr. Huxley, 1953, p. 137). Es más, afirmará

que sería “muy de desear que el término *raza*, en tanto que aplicado al hombre, sea eliminado de nuestro vocabulario científico y general” (Huxley, 1953, p. 140). Por otro lado, que de las capas superiores de la sociedad surjan estadísticamente más hombres de ciencia, escritores y artistas no se debe a que ellos estén mejor dotados genéticamente (factor hereditario), sino al hecho sociológico de que ellos tuvieron más oportunidades y mejor acceso a la educación. Cuántos genios potenciales en las filas de las clases sociales inferiores habrán permanecidos mudos para siempre, precisamente porque sus capacidades innatas jamás hallaron un entorno social y pedagógico propicio que permitiera su expresión y desarrollo (cfr. Huxley, 1953, p. 73).

Ahora bien, lo anterior no significa que la genética no ejerza ningún influjo en el despliegue de la vida humana. Es más, la carga genética determinará no solo las diferencias físicas que puedan existir entre unos seres humanos y otros. Los genes también determinarán en muy buena medida cuestiones relacionadas con el temperamento y la inteligencia. Escuchémosle: “Por ejemplo, considero muy probable que los verdaderos negros tengan un promedio de inteligencia ligeramente inferior al de los blancos y amarillos. Pero ni este ni ningún otro punto de diferencia racial eugenésicamente importante ha sido hasta ahora establecido científicamente” (Huxley, 1953, p. 66). Pero lo dice, a pesar de todo. Dos páginas atrás, calificaba de “mito” la doctrina racial de los nazis, y sin embargo ahora se atrevía él mismo a insinuar la inferioridad intelectual de los negros (por razones genéticas), *aunque* la ciencia no haya demostrado nada al respecto.

También observaba que la pobreza y un inadecuado sistema educativo eran los responsables de que muchos talentos innatos (“genes valiosos”) fueran desaprovechados, precisamente porque esa situación socioeconómicamente desigual (exclusión y falta de oportunidades) generaba que las potencialidades de muchos individuos no pudieran hallar jamás una vía de expresión (cfr. Huxley, 1953, p. 85). Este diagnóstico parece muy progresista y filantrópico, pero lo cierto es que en el párrafo siguiente hace una hermosa reflexión.

En el curso de las generaciones, los genes correspondientes a familias poco numerosas se encuentran cada vez más ligados a los que favorecen el éxito social y económico; e inversamente, los [genes] que favorecen el fracaso social y económico se enlazan

con los que favorecen un elevado índice reproductivo. Eugenésicamente hablando, nuestro sistema se caracteriza por el ascenso social de la esterilidad y la fecundidad excesiva del fracaso social (Huxley, 1953, pp. 85-86).

Una verdadera calamidad, se lamentaba Huxley, cuyos nocivos efectos deben paliarse con ciertos mecanismos de control, “procurando aquí la esterilización y subvencionando allá los hijos numerosos” (p. 86). Observamos en sus reflexiones un humanismo científico que pone el vello de punta. Tesis sustentadas, por lo demás, en unas nociones muy confusas, tales como “genes que favorecen el éxito social y económico” o “genes que favorecen el fracaso social y económico”.

Diremos para terminar que el biólogo británico manejaba una idea muy pesimista de la evolución genética de la especie humana. Las mutaciones deletéreas son más numerosas que las mutaciones útiles. Tendemos de forma inherente e ineluctable a la degeneración genética. La humanidad se irá degradando paulatinamente. Pero semejante “entropía genética” (este concepto es nuestro, no de Huxley) podría detenerse a través de una intervención consciente. La civilización ya dispone de los medios adecuados para controlar de manera premeditada el curso de dicha evolución, que ya no será espontánea y azarosa. Las variaciones útiles han de ser “estimuladas”, mientras que las variaciones nocivas deben ser eliminadas o neutralizadas (pp. 94-95). La eugenesia es un humanismo, el más excelso de todos los humanismos. Así lo creía Julian Huxley.

#### **4. La ausencia de racismo en el pensamiento español del siglo XVI**

Algunos autores, como Ramón Grosfoguel (2012), se han empeñado en sostener que el discurso racista (en un sentido biologista) quedó articulado en la España imperial del siglo XVI. Los teólogos de Salamanca habrían sido los afiladores y apuntaladores de dicho discurso. También Christian Geulen (2010, pp. 47-66) pretendió que un “racismo” de tales características estaba ya operativo en la España de los siglos XV y XVI. Nosotros negamos rotundamente esto último, y trataremos de justificar a continuación dicha negación. Regresemos, por un momento, al pensamiento del siglo XVIII. Y, para fijar con mayor nitidez el contraste que da título a este trabajo, aproximémonos a un texto harto elocuente.

David Hume, en un ensayo que llevaba por título “De los caracteres nacionales”, nos obsequió una ponderada y exquisita reflexión. Merece la pena intercalar la extensa cita:

Me inclino por sospechar que los negros son por naturaleza inferiores a los blancos. Apenas ha habido nunca una nación civilizada de ese color de piel, y ni siquiera un individuo eminente en la acción o en la especulación. No existen entre ellos fabricantes ingeniosos, y no cultivan las artes ni las ciencias. Por otra parte, los más rudos y bárbaros de los blancos, como los antiguos germanos o los tártaros actuales, tienen sin embargo algo eminente: su valentía, su forma de gobierno o algún otro particular. Una diferencia tan uniforme y constante no podría darse a la vez en tantos países y épocas si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia original entre estas estirpes humanas. Por no mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los que ninguno ha mostrado jamás ningún signo de ingenio, mientras que, entre nosotros, gente baja, sin ninguna educación, llega a distinguirse en todas las profesiones. En Jamaica se habla de un negro que es un hombre de talento. Pero es probable que se le admire por logros menores, como a un loro que llega a pronunciar algunas palabras inteligibles (2011, p. 204).

Debe notarse que esa inferioridad de los negros (suponiendo, lo cual es demasiado suponer, que tal cosa se diese en algún sentido) no es subsanable, a juicio de Hume, pues se trata de un defecto *congénito* que ningún proceso educativo logrará enmendar. Es la “naturaleza” la que ha establecido una “diferencia original” (es decir, esencial e inmodificable) entre las diferentes “estirpes humanas”. En esa raza connaturalmente defectuosa no cabe perfectibilidad alguna.

Compárese ese pasaje del filósofo escocés con otro, que leeremos enseguida, de José de Acosta (1540-1600), un jesuita español que viajó por el Perú (donde permaneció diecisiete años) y por la Nueva España (México) en la segunda mitad del siglo XVI. Debe ser considerado, sin lugar a dudas, como uno de los fundadores de la etnografía y de la etnología (sin desestimar su labor como naturalista o geógrafo). Aprendió

la lengua quechua, recabando valiosísimos y múltiples conocimientos. Fue autor de la famosa *Historia natural y moral de las Indias* (publicada en 1590, y traducida ya por aquel entonces a otras lenguas europeas). Afirmaba, en otra obra aparecida un año antes, cosas como la siguiente:

Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez. Vemos incluso en nuestra misma España hombres nacidos en plena Cantabria o en Asturias, a quienes se tiene por ineptos y paletos cuando se quedan entre sus paisanos; se les pone en escuelas o en la corte o en mercados, y sobresalen por su admirable ingenio y destreza, sin que nadie les aventaje. No parece haber cosa más negada que los hijos de los etíopes; pues aun éstos, si se les educa en palacio, se hacen tan despiertos de ingenio y tan dispuestos para cualquier tarea, que de no ser por el color, pasarían por ser de los nuestros (Acosta, 1984, p. 151).

Es obvio que en pasajes como este late una idea de superioridad moral y política, esto es, la idea de que la sociedad hispánica y cristiana es *civilizatoriamente* superior a las sociedades africanas y a las sociedades amerindias. Acosta no era un “relativista cultural”, ciertamente. Las citadas palabras podrían ocasionar un desgarró lacerante, qué duda cabe, en nuestra sensibilidad posmoderna y multicultural. Pero lo que no hay en dicho pasaje es una idea de superioridad racial. ¡Más bien todo lo contrario! El racismo está completamente desactivado en su razonamiento. Lo dice Acosta de forma taxativa: si esas gentes (que, desde un punto de vista sociopolítico, viven más o menos apegadas a la barbarie) fuesen *educadas* desde la niñez en otras costumbres, en otras normas y en otras doctrinas, podrían alcanzar niveles de desarrollo civilizatorio exactamente idénticos a los que puede alcanzar cualquier español, cualquier portugués o cualquier francés. El nivel de “ingenio” alcanzado depende decisivamente del nivel de educación recibida. Y eso es así con independencia de haber nacido en Asturias o en Etiopía, asevera el intrépido jesuita. Compárese esto con lo dicho por David Hume.

El factor determinante son las instituciones, y no la “carga genética” (diríamos nosotros, con terminología contemporánea). Así lo apunta Acosta: “Hablando en general, hace mucho más en la capacidad natural del hombre la educación que el nacimiento” (1984, p. 151). Todas las almas son pulibles y educables, sobre todo cuando aún son tiernas. Esto es, en la *naturaleza* de los indios (en su “raza” o en su “estirpe étnica”) nada hay que impida ese desarrollo moral e intelectual que todo hombre puede alcanzar cuando se le brinda la oportunidad. Y la proposición inversa también es correcta, esto es, si un recién nacido (de progenitores españoles, portugueses o franceses) fuese educado en el entorno sociopolítico de los amerindios, entonces esa persona solo alcanzaría un modo de vida y una forma de pensamiento propios de la barbarie. La conducta de los hombres viene prefigurada o moldeada por la educación y por las “costumbres”, mas no decisivamente por su “naturaleza” (cfr. Acosta, 1984, p. 153). Escuchemos otra vez el pasaje anteriormente citado del jesuita español: “Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez”.

Digamos, a modo de apunte, que Acosta no subsume todas las sociedades amerindias en una sola categoría. Distingue claramente que hay diferencias entre ellas, puesto que algunas están mejor organizadas (y son más “civilizadas”) que otras. En cualquier caso, sí admite que hay naciones y pueblos que son indiscutiblemente estúpidos (mal educados) o bárbaros (mal organizados políticamente), pero siempre consideró que ese mal era perfectamente subsanable. Aquellas gentes pueden enmendarse a través de la instrucción. Porque lo que no hay, a juicio de Acosta, son razas congénitamente inferiores. Mucho tiempo después, en 1987, Leon J. Kamin, Steven Rose y Richard Lewontin publicaron un volumen conjunto (2009) que llevaba por título *No está en los genes*, donde se estudiaban y analizaban críticamente las conexiones entre ciencia genética e ideología racista. Pues bien, 398 años antes de la publicación de este libro, aquel jesuita español estaba sosteniendo lo mismo, a saber, que “no está en los genes”. Lo decía con otro lenguaje, obviamente, pero se estaba refiriendo exactamente a eso.

No podemos analizar aquí el intrincado y fascinante universo intelectual de la España del siglo XVI, por cuestiones evidentes de espacio. Pero todos los debates y controversias que entonces se produjeron —precisamente al calor de la Conquista de América— dejaron una



serie de documentos (jurídicos, teológicos, morales, filosóficos y hasta etnológicos) que todavía hoy constituyen verdaderos hitos en la historia de las ideas. Grandes avances intelectuales se produjeron, principalmente en la órbita de la Universidad de Salamanca (Hanke, 1988). No podemos dejar de mencionar a Francisco de Vitoria (1483 o 1486-1546), que en su memorable *Relectio de Indis* (leída en 1539) hizo una serie de observaciones sobre los indígenas o nativos americanos en unos términos que deseamos traer a colación:

Porque en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón [...]. Por lo que creo que el que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústicos poco desemejantes de los animales (1985, p. 35).

Es verdad que podemos hallar en las valoraciones de Vitoria un implícito paternalismo que pone el foco en el “atraso” de aquellas civilizaciones. En ese sentido, alguien podría replicar que ese reconocimiento de la dignidad del “otro” no terminaba de aceptar su alteridad intrínsecamente valiosa, siendo así que solo trataba de construir una forma blanda y suave de asimilación cultural (Todorov, 1987). Pero, a pesar de ello, no es menos cierto que hay en Vitoria un explícito y sincero reconocimiento de la *humanidad* de los “indios”. Sus reflexiones consideraban, de forma inequívoca, que los amerindios eran “personas”. Aquellas gentes (pues eso eran, “gentes”) albergaban dentro de sí la misma capacidad racional que hallamos en los cristianos. Destierra, por lo tanto, cualquier noción de “inferioridad natural” de aquellos grupos humanos, e incluso entiende que en las instituciones de esas sociedades pueden hallarse indubitables huellas de recta racionalidad. Fijémonos en el final del pasaje citado, cuando señala que también entre los españoles pueden hallarse “rústicos” que difieren poco de los animales. Es un lenguaje duro, sin duda. Pero nótese que esa condición bárbara (relativamente próxima a la animalidad) siempre viene dada (así se trate de gentes amerindias o de gentes españolas) por una ausencia



de “educación”. O, dicho de otro modo, jamás serán verdaderamente animales, por muy deficiente que sea su bagaje espiritual. Porque, a su juicio, la racionalidad siempre estará ahí, siquiera sea de forma latente. Solo se requiere “actualizar” (mediante la educación) lo que de momento permanece en mero estado “potencial”. Racistas serán todos aquellos que, siglos después, nieguen semejante potencialidad. Ya lo hemos comprobado en los epígrafes precedentes.

Vitoria siempre perseveró en la idea de que ni siquiera un rechazo por parte de los indios de la doctrina cristiana, cuando esta ha sido bien enseñada, es condición suficiente para hacerles la guerra. “Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes” (1985, p. 54). Vitoria estaba diciendo —ni más ni menos— que los pueblos del mundo tenían pleno derecho a no ser cristianos, *incluso* cuando dicha fe les era expuesta y explicada por medios pacíficos. Tales pueblos no podían ser atacados, mientras ellos a su vez no atacaran al mundo cristiano. El dominico se negó a identificar “cristiandad” y “humanidad”, y esto no era poca cosa en la Europa de la primera mitad del siglo XVI. Produciendo una sacudida sin retorno en la médula de la cristiandad medieval, Vitoria entiende que todos los pueblos, sean cristianos o no, quedan amparados por un mismo derecho natural (cfr. Ramos *et al.*, 1984). Existe un derecho común al “género humano”: esa fue la noción esencial puesta en juego (cfr. *Álvarez Uría*, 2015), el decidido sostenimiento de que “la humanidad es una”, como dijo Lewis Hanke (1985).

Debemos calibrar en su justa medida lo que conllevó semejante hallazgo, valorar su alcance. Y es que supuso un verdadero hito en la historia universal del pensamiento jurídico-político, este descubrimiento del “género humano” (cfr. Polo Blanco, 2018). La fecundidad de este universalismo jurídico, basado en una noción de *totus orbis* que comprendía la comunidad de todos los pueblos y la fraternidad de todos los hombres, se dejará notar muy vivamente en toda la escuela española del “derecho de gentes” de los siglos XVI y XVII, mereciendo una mención especial el *De legibus* (de 1612) de Francisco Suárez (1548-1617). Así, James Brown Scott (1928) hubo de reconocer que en el pensamiento teológico-jurídico de aquellos españoles se hallan las verdaderas raíces del “derecho internacional”. En ese sentido, resulta completamente equivocado creer que los “derechos humanos” fueron concebidos por

primera vez en las declaraciones francesa y estadounidense de finales del siglo XVIII (cfr. Dumont, 2009; Martínez Morán, 2003).

En *Relectio de potestate civili*, leída por Vitoria en 1528, podemos encontrar una interesante aproximación a la sanción popular del poder político constituido, alejándose parciamente de toda concepción puramente teocrática y providencialista de este (Vitoria, 2008). Por cierto, el mencionado Francisco Suárez también esbozaría en su *Defensio fidei* (1613), sobre todo en el libro III de esta obra (pero también en el VI), una idea “ascendente” del poder (frente a la teocrática doctrina del poder “descendente”), sosteniendo incluso que el “pueblo” podía hacer uso del derecho a la propia defensa si el rey se comportaba de forma absolutamente tiránica. En tan extrema situación, el pueblo podría incluso deponerlo. Nótese que lo postuló unas cuantas décadas antes de que John Locke lo hiciera. Pero, volviendo a Vitoria, diremos que una de sus concepciones más grandiosas fue la de pensar una humanidad vinculada por un mismo cuerpo moral. Aspecto decisivo que, a la postre, derivó en el entendimiento de un derecho natural universal al que estaban sujetos todos los Estados de la tierra. Esta primera piedra en la construcción de un auténtico derecho internacional no podía desvincularse de los principios eminentemente cristianos en los que siempre se movió Vitoria, eso es indudable, pero en realidad pudo comprender que ese derecho “obligaba” a toda la comunidad de los Estados, incluidos los no cristianos. “Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes [...]. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe” (1985, p. 19). La igualdad moral de hombres y razas —que cristalizaba en la igualdad jurídica de pueblos y Estados— es lo que está detrás de esa concepción del *totus orbis* puesta en juego por Vitoria, y tales tesis fueron sostenidas y defendidas en el siglo XVI. Contrástese semejante doctrina con todas las teorías racistas que detallábamos en los primeros epígrafes, aquellas que postulaban la *natural* desigualdad entre los hombres, o que sostenían que la Historia solo podía comprenderse como una cruenta batalla de “razas” en la que unas tenían que salir victoriosas, aplastando o aniquilando a las otras. Puede sostenerse, y nosotros así lo hacemos, que un verdadero abismo separa a estos pensadores españoles de los siglos XVI y XVII de todos los ideólogos racistas de los ulteriores siglos XVIII, XIX y XX.

Pongamos otro ejemplo del pensamiento español del siglo XVI. Bernardino de Sahagún (1499-1590), misionero franciscano en Nueva España, es una figura memorable. Compuso varias obras, en lengua náhuatl y en castellano, que todavía hoy son consideradas verdaderas obras maestras de la etnografía. De entre sus escritos destaca la monumental *Historia general de las cosas de Nueva España*, un documento ineludible para reconstruir la historia (anterior a la llegada de los españoles) de aquellos pueblos amerindios, así como para conocer sus creencias, instituciones y costumbres (cfr. Sahagún, 1985). Cabe destacar que trabajó durante muchos años en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Esta institución franciscana había sido inaugurada en 1536, convirtiéndose en el primer establecimiento de educación superior de América. Estaba destinado a la instrucción de jóvenes indígenas pertenecientes a las familias más principales: fueron elegidos los hijos más aptos de la nobleza indígena, de varias provincias o regiones de la Nueva España. Pues bien, Bernardino de Sahagún verificó en este Colegio que las comunidades indígenas podían mejorar (en lo moral-político y en lo espiritual) a través de la educación. Afirmó rotundamente que los indígenas habían dado sobradas pruebas de su perfecta capacidad para desarrollar todos los oficios y todas las habilidades. Podían alcanzar los mismos niveles de virtuosidad que cualquier español en las artes mecánicas o artesanales, pero también en las disciplinas más intelectuales. Los jóvenes indígenas, convenientemente instruidos, podían desarrollar altos niveles en los campos de la geometría, de la lógica, de la retórica o de la gramática. Podían aprenderlo y después enseñarlo, sin mayor dificultad que cualquier otro (Muñoz Machado, 2017, pp. 330-332). En Bernardino de Sahagún, por lo tanto, no hallaremos un solo gramo de racismo. No había en el pensamiento de este franciscano ninguna idea de inferioridad “natural” de las gentes amerindias.

## 5. A modo de conclusión polémica

El presente trabajo no ha pretendido realizar un análisis de la implantación de España en América. Se ha centrado exclusivamente en ciertas cuestiones doctrinales e ideológicas. Ríos de tinta se han escrito sobre el Imperio español, y en demasiadas ocasiones con perspectivas manifiestamente negrolegendarias. Una “leyenda negra antiespañola” que ha sido analizada y criticada por historiadores de diferentes nacionalidades (Arnoldsson, 2018; Payne, 2017; Vélez, 2014; Pérez, 2009; Juderías, 1974; Carbia, 1943; Pereyra, 1930). Y aunque no

es este lugar para discutirlo, por falta de espacio, debe remarcarse que existen notabilísimas y sustanciales diferencias entre la acción imperial de Portugal, España, Inglaterra, Holanda o Francia. Pueden compararse los “métodos” británicos aplicados en lo que hoy es Estados Unidos, donde apenas quedan indígenas vivos (y donde sus culturas fueron absolutamente borradas del mapa), con lo sucedido en Hispanoamérica, donde viven en el presente millones de indígenas que conservan, entre otras cosas, sus lenguas originarias (Bueno, 2019; Muñoz Machado, 2019). Por no hablar de los “mestizos”, que constituyen el grueso de la actual población hispanoamericana (Pérez de Barradas, 1976). Y es que el mestizaje, al que podríamos definir como un antirracismo en ejercicio, fue una política consciente y deliberada de la administración española. El historiador argentino Ricardo Levene (1951) reflexionó sobre el desempeño de España en América, tan diferente del imperialismo holandés o británico, y expresó sus ideas en un libro cuyo expresivo título era *Las Indias no eran colonias*. Aquellos territorios americanos eran, a juicio de Levene, “provincias españolas”, pero no colonias de España. Y no es lo mismo ser una colonia que ser una provincia, en muchos aspectos jurídicos y sociales. Isabel I de Castilla, también llamada Isabel la Católica, que falleció en 1504, había dispuesto en su célebre testamento que no debía consentirse “que los indios vecinos y moradores de las dichas Islas y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, sino que manden que sean bien y justamente tratados” (citada en Suárez Fernández, 1992, p. 88). Nótese que se refería a los “indios” con los mismos términos que se empleaban para denominar a los habitantes de Castilla: “vecinos y moradores”. Las gentes nativas de los territorios americanos eran contempladas como súbditas de la Corona, es decir, su estatus jurídico era el mismo que el de las gentes de Castilla.

Nicolás de Ovando, gobernador y administrador de La Española, abrió el primer hospital de América en 1503 (se abrirían otros tres hospitales más en Santo Domingo, en los siguientes quince años). Ovando seguía las instrucciones de los Reyes Católicos: “Haga en las poblaciones donde vea que fuere necesario casa para hospitales en que se acojan y curen así de los cristianos como de los indios” (citado en Muñoz, 1995, p. 218). A la altura de 1550, en los territorios americanos controlados por la Monarquía Hispánica existían más de una veintena de hospitales grandes, y un número mucho mayor de hospitales pequeños. También en la Nueva España, por supuesto (cfr. Muriel,

1991). En todos ellos eran recibidos y tratados por igual los “naturales” y los españoles. Sea como fuere, y más allá de estas pinceladas que acaban de ofrecerse, en este artículo no se ha pretendido demostrar nada por la vía de los hechos históricos documentables. El foco se ha puesto más bien en el aspecto doctrinal, con el propósito de examinar el pensamiento de aquellas figuras españolas del XVI, contrastándolo con las ideas racistas que surgieron a partir del XVIII en otros contextos geográficos (el desarrollo del racismo moderno ha sido reconstruido con cierto detalle en los tres primeros epígrafes). En todo caso, tales doctrinas teológico-jurídicas no fueron meros ejercicios especulativos, toda vez que incidieron directamente en la redacción de las Leyes de Burgos de 1512, en las Leyes Nuevas de 1542 y en toda la legislación indiana posterior (cfr. Morales Padrón, 1979; Zavala, 1971 y 1977). Nadie puede negar que se dieron muchísimos abusos y violencias criminales. Pero todo ese corpus jurídico, alimentado por ciertas ideas teológicas y morales, estaba destinado a proteger a los “indios”, delimitando sus derechos inviolables. Se establecían penas severas para los que trataran mal a los “naturales”. Demasiadas veces tal legislación resultó ineficaz; en la práctica fue burlada en múltiples ocasiones. Pero debe entenderse algo, y es que quienes maltrataban a los indígenas y cometían abusos lo hacían *contra* las leyes hispánicas. Y debe valorarse, en lo que atañe a nuestra reflexión, el marco doctrinal general en el que se inspiraban tales leyes: los “indios” eran considerados gentes o personas, idénticas en dignidad a las nacidas en Castilla o en Aragón.

La problemática que hemos pretendido desarrollar aquí daría para escribir una voluminosa tesis doctoral. Por ello nos hemos limitado a escoger tres figuras muy relevantes del pensamiento español del siglo XVI, pertenecientes, por lo demás, a tres órdenes religiosos diferentes: un dominico (Vitoria), un franciscano (Bernardino de Sahagún) y un jesuita (Acosta). Solo hemos podido ofrecer unas pinceladas y, desde luego, el asunto es muchísimo más complejo. Las discusiones que se dieron entre aquellos frailes, teólogos, juristas y catedráticos adquirieron en ocasiones tonos virulentos, puesto que no había unanimidad de posturas. Se lanzaban durísimos ataques. Dejaron tras de sí valiosos documentos escritos que han llegado hasta nosotros (tratados, crónicas, apologías). Además, muchas de aquellas interminables “disputas” o “controversias” eran orales, y se hacían en presencia de las máximas autoridades políticas (incluso en presencia del monarca). La más notoria fue la celeberrima Junta de Valladolid (que tuvo lugar en 1550 y 1551),

en la que se confrontaron las tesis del hiperbólico Bartolomé de las Casas con las del humanista Juan Ginés de Sepúlveda. Mucho se ha escrito sobre dicha Junta o Controversia (Pérez Luño, 1992; Brufau Prats, 1989; Losada, 1975; Carro, 1951). Y hubo otras, en aquel apasionante siglo. Pero, he aquí nuestra tesis: en toda esa maraña de doctrinas dispares y tesis enfrentadas encontraremos un significativo elemento transversal, a saber, la ausencia de racismo. Es una tesis polémica, que puede suscitar objeciones. Quien escribe estas líneas se halla presto a discutir. Las revistas académicas están para eso.

Podemos redoblar la apuesta, si se nos permite emplear tal expresión. Diremos que incluso Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), tal vez el más “duro” de todos aquellos pensadores a la hora de juzgar la “torpeza” de los “indios”, tampoco manejó una doctrina racista. Es cierto que la famosa tesis aristotélica de los “siervos por naturaleza” (que aparece en el libro primero de su *Política*) asomó en alguna de las disquisiciones de Sepúlveda. Sin embargo, sostendremos que no es el suyo un pensamiento racista, por los motivos que se aducirán a continuación. Debe puntualizarse que fue un humanista de erudición vastísima (Muñoz Machado, 2012). Sin embargo, la imagen de Sepúlveda que se divulgó y popularizó durante siglos fue la que pergeñó su frenético contrincante, Bartolomé de las Casas, que lo dibujó como la personificación de todas las iniquidades. De hecho, el colérico fray Bartolomé intrigó y maniobró para bloquear la publicación de *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* (que Sepúlveda había escrito en 1544), aunque finalmente pudo publicarla en Roma (en 1550), de forma más resumida y con el título de *Apología*. Por cierto, conviene recordar que Bartolomé de las Casas (precoz exponente del mito del “buen salvaje”) manejó tesis desmedidas e hiperbólicas, en lo que a la “defensa de los indios” se refiere (también inventó historias y falsificó datos de una forma descarada). Fue un precursor de lo que hoy denominaríamos “relativismo cultural” (en su vertiente más extrema), hasta el punto de que justificó los sacrificios humanos y los rituales antropófagos. A su juicio, tales prácticas habían de contemplarse como signo de racionalidad, puesto que denotaban un sofisticado sentido de la religiosidad. Argumentaba el vehemente fraile que los pueblos que ofrecen mejores sacrificios a sus dioses reflejan un más elevado nivel de racionalidad que los pueblos que no lo hacen. La naturaleza del objeto sacrificado permite deducir la índole intelectual y espiritual del sacrificante. Con base en lo cual, los hombres que sacrificaban meras hierbas u otros objetos inanimados se mostraban

menos racionales y religiosos que los que ofrecieran a sus dioses seres animados. Consecuentemente, quienes ofrecieran cerdos o cualquier otra “bestia vil” fácil de conseguir —aunque demostrarían más racionalidad y devoción que los que solo sacrifican cosas inanimadas— serían todavía menos juiciosos que aquellos que ofrecieran a sus dioses caballos, leones, camellos u otros “animales valiosos”. Finalmente, concluirá Las Casas (1967, pp. 242-246) que las naciones que ofrecían hombres a sus dioses manifestaban un nivel más elevado de racionalidad y de reverencia hacia sus divinidades.

Sea como fuere, lo que veníamos sosteniendo es que en Sepúlveda no encontraremos tesis próximas al “supremacismo racial”. En modo alguno. Tampoco preconizó el exterminio, ni muchísimo menos. La inferioridad de las sociedades “indias” con respecto a las cristianas, que él consideraba incuestionable y evidente, era una inferioridad de tipo civilizatorio. Por ende, un “tutelaje” adecuado podría elevar a dichos indios a la condición de civilizados. Nada había en su “condición natural” (en su “raza”) que así lo impidiera. También el humanista español del siglo XVI estaba diciendo aquello de “no está en los genes”. Aquellas incultas gentes eran *capaces* de adquirir buenas costumbres y civilizadas formas de vida, si así se les enseñaba. La visión de Sepúlveda fue hispanocéntrica, en un sentido civilizatorio. Eso nadie lo discute. Pero no fue racista, que es cosa muy distinta.

Su juicio sobre tales gentes es durísimo, qué duda cabe. Argüirá que su “cultura” (su organización política) es muy deficiente, pues “ni siquiera usan o conocen las letras”. Además, “carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras” (Sepúlveda, 1984, p. 35). Demasiados aspectos, propios de su manera de vivir, son contrarios a la recta razón. Se descubren en aquellas sociedades hábitos inadmisibles y comportamientos degenerados. No alcanzan el *mínimum* de civilidad requerido para gobernarse a sí mismos con recta razón. Desde luego, Sepúlveda sostiene sin titubear que la civilización hispánica y cristiana es indiscutiblemente superior. España tiene, por ende, el derecho e incluso la obligación de “tutelar” a todos los pueblos amerindios con los que se va topando en su expansión imperial. Este corolario puede ser muy discutible, evidentemente, pero no es eso lo que nosotros pretendemos indagar en este trabajo. Lo que aseveramos es que tampoco en Sepúlveda hay una doctrina racista.

Afirmará (incluso en medio de su descripción “etnológica” más peyorativa) que no carecen por completo de razón, prueba de lo cual es



que algunos de ellos han edificado con cierta racionalidad importantes ciudades (cfr. Sepúlveda, 1984, pp. 36-37). El problema de aquellas gentes, concluirá, es que han sido “educados sin letras” y que han permanecido alejados de la “vida y cultura civil” (p. 39). La inferioridad de los indígenas con respecto a los españoles, que Sepúlveda afirma de manera tajante, es de índole moral y política, mas no de índole racial. No lo es. En ese sentido, su corrupción será accidental/contingente, pero no esencial/inmutable. Españoles e “indios” pueden acceder al mismo grado de perfeccionamiento humano. Si los pueblos indígenas se hallan en una posición de inferioridad se debe a la circunstancia de que todavía no han ingresado de una forma suficiente en la “civilidad”. Pero el asunto es que Sepúlveda los considera perfectamente *capaces* de hacerlo. No están desprovistos de razón. Nada hay en su *naturaleza* que se lo impida (cfr. Andrés Marcos, 1947). El problema reside en sus inadecuadas instituciones, o en sus deplorables “tradiciones culturales” (diríamos hoy). Lo que les falta es civilización, por decirlo en una palabra. Y esa situación es subsanable. No hay racismo en su pensamiento; no puede haberlo. Lo que sí hallaremos en él es un fuerte paternalismo, pues a su juicio el fin último de la acción imperial española era “elevar” la condición política y cultural de los pueblos nativos de América. Pero no duda —lo afirma de forma explícita— de que “con el correr del tiempo” aquellas gentes podrán ir “civilizándose”, adquiriendo costumbres más probas e instituciones más prudentes (cfr. Sepúlveda, 1984, p. 120). Por ende, cabía la perfectibilidad en aquellas gentes. No era su naturaleza la que estaba irremediamente dañada; eso es lo que diría un racista moderno, pero no un pensador español de los siglos XVI y XVII.

## Referencias

- Acosta, J. (1984). *De procuranda Indorum salute. Pacificación y colonización*. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda (trads.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Álvarez Uría, F. (2015). *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Morata.
- Andrés Marcos, T. (1947). *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su “Democrates alter”*. Instituto de Estudios Políticos.
- Arnoldsson, S. (2018). *Los orígenes de la leyenda negra española*. M. Pastor López y B. Falk (trads.). El Paseo.
- Benedict, R. (1987). *Raza: ciencia y política*. E. Champourcín (trad.). Fondo de Cultura Económica.



- Brown Scott, J. (1928). *El origen español del derecho internacional moderno*. Universidad de Valladolid.
- Brufau Prats, J. (1989). *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*. San Esteban.
- Bueno, G. (2019). *España frente a Europa*. Pentalfa.
- Carbia, Rómulo D. (1943). *Historia de la leyenda negra hispano-americana*. Ediciones Orientación Española.
- Carro, V. (1951). *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Biblioteca de Teólogos Españoles.
- Cassirer, E. (1972). *El mito del Estado*. E. Nicol (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Chukwudi Eze, E. (2001). El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. En W. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. (pp. 201-251). Ediciones del Signo.
- De Gobineau, J. A. (1937). *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. F. Susanna (trad.). Apolo.
- De Las Casas, B. (1967). *Apologética historia sumaria. Tomo II*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Sahagún, B. (1985). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa.
- Duchet, M. (1988). *Antropología e historia en el Siglo de las Luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*. F. González Aramburo (trad.). Siglo XXI.
- Dumont, J. (2009). *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*. Encuentro.
- Dunn, L. C. y Dobzhansky, T. H. (1949). *Herencia, raza y sociedad*. E. Beltrán (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Feijoo, B. J. (1863). Mapa intelectual y cotejo de naciones. En *Obras escogidas del padre fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*. Rivadeneyra.
- García Martínez, A. y Bello Reguera, E. (2007). *La idea de “raza” en su historia. Textos fundamentales (siglos XVIII y XIX)*. Universidad de Murcia-Universidad de Almería.
- Gerbi, A. (1960). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. A. Alatorre (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Geulen, C. (2010). *Breve historia del racismo*. E. Bombín Izquierdo (trad.). Alianza.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (1990). *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. El Colegio de México.

- Gould, S. J. (1984). *La falsa medida del hombre*. R. Pochtar y A. Desmonts (trads.). Antoni Bosch Editor.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102.
- Hanke, L. (1985). *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. A. Lázaro Ros (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- (1988). *La lucha por la justicia en la conquista de América*. L. Rodríguez Aranda (trad.). Istmo.
- Harris, M. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. R. Valdés del Toro (trad.). Siglo XXI.
- Hitler, A. (2018). *Mi lucha*. S. Shenker (trad.). Galabooks Ediciones.
- Hofstadter, R. (1992). *Social Darwinism in American Thought*. Beacon Press.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. C. Martín Ramírez (trad.). Trotta.
- Huxley, J. (1953). *El hombre está solo*. C. A. Jordana (trad.). Editorial Sudamericana.
- Isaac, B. (2006). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press.
- Juderías, J. (1974). *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*. Editora Nacional.
- Lepe-Carrión, P. (2014). Racismo filosófico: el concepto de “raza” en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos*, 15(1), 67-83.
- Levene, R. (1951). *Las Indias no eran colonias*. Espasa-Calpe.
- Lewontin, R., Rose, S. y Kamin, L. J. (2009). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. E. Torner (trad.). Crítica.
- Losada, A. (1975). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Editora Nacional.
- Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. W. Roces (trad.). Grijalbo.
- Martínez Morán, N. (2003). Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30, 491-520.
- Mead, M., Dobzhansky, T., Tobach, E. y Light, R. E. (1972). *Ciencia y concepto de raza (genética y conducta)*. P. Rodríguez (trad.). Fontanella.

- Montesquieu, C. L. de Secondat [barón de]. (2017). *Del espíritu de las leyes*. M. Blázquez y P. de la Vega (trads.). Tecnos.
- Morales Padrón, F. (1979). *Teoría y leyes de la conquista*. Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Muñoz, J. J. (1995). *El primer hospital de América y otros relatos médicos*. Instituto Caro y Cuervo.
- Muñoz Machado, S. (2012). *Sepúlveda, cronista del Emperador*. Edhasa.
- (2017). *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América, desde la Conquista a las Independencias*. Crítica.
- (2019). *Civilizar o exterminar a los bárbaros*. Crítica.
- Muriel, J. (1991). *Hospitales de la Nueva España. Dos tomos*. Universidad Nacional Autónoma de México-Cruz Roja Mexicana.
- Payne, S. G. (2017). *En defensa de España. Desmontando mitos y leyendas negras*. Espasa.
- Pereyra, C. (1930). *La obra de España en América*. Aguilar.
- Pérez, J. (2009). *La leyenda negra*. C. Manzano (trad.). Gadir.
- Pérez de Barradas, J. (1976). *Los mestizos de América*. Espasa-Calpe.
- Pérez Luño, A. E. (1992). *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Trotta.
- Polo Blanco, J. (2018). Reivindicación de una modernidad del sur. El reconocimiento del “género humano” en el pensamiento hispano del siglo XVI. *Revista de Indias*, 78(273), 361-397. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2018.011>.
- Ramos, D.; García, A.; Pérez, I.; Lucena, M.; González, J.; Abril, V.; Pereña, L.; Hernández, R.; Brufau, J.; Baciero, C.; Barrientos, J.; Rodríguez, A.; Cerezo, P.; Borges, P.; Lohmann, G. (1984). *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sahlins, M. (1982). *Uso y abuso de la biología*. Madrid, Siglo XXI.
- Sepúlveda, J. G. (1984). *Demócrates Segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*. A. Losada. (trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Francisco de Vitoria.
- Spencer, H. (1963). *El hombre contra el Estado*. L. Rodríguez Aranda (trad.). Aguilar.
- Suárez Fernández, L. (1992). Análisis del testamento de Isabel la Católica. *Cuadernos de Historia Moderna*, 13, 81-89.
- Thomas, H. (1998). *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. V. Alba y C. Boune. (trads.). Planeta.

- Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. F. Botton Burlá (trad.). Siglo XXI.
- Vélez, I. (2014). *Sobre la leyenda negra*. Encuentro.
- Vitoria, F. (1985). *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra*. T. Urdanoz (trad.). Porrúa.
- Vitoria, F. (2008). *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*. J. Cordero Pando (trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Voltaire. (1990). *Filosofía de la Historia*. M. Caparrós (trad.). Tecnos.
- Zavala, S. (1971). *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*. Porrúa.
- \_\_\_\_ (1977). *La filosofía política en la Conquista de América*. Fondo de Cultura Económica.



<http://doi.org/10.21555/top.v660.2388>

## Rethinking Global Justice Beyond Capitalism

### Repensar la justicia global más allá del capitalismo

Juan Sebastián García-Acevedo  
Universidad de San Buenaventura  
Colombia  
Juans.garcia@tau.usbmed.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0001-8121-9298>

Recibido: 31 - 08 - 2021.  
Aceptado: 12 - 01 - 2022.  
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



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

### **Abstract**

This paper aims to show that global justice discourse, as it has been developed in a liberal frame, is unable to provide a satisfactory response to the global inequality problem. This thesis relies on the subjection of the tradition of political and economic liberalism to the socioeconomic capitalist frame, and on its optimism regarding law discourse, which, instead of strengthening, limits its possibilities to provide adequate structural responses. For this purpose, I have made a conceptual analysis of the contents of written documents; since my approach consists of a theoretical research, I have given priority to documental sources.

*Keywords:* inequality; global justice; responsibility; critical theory.

### **Resumen**

Este artículo pretende mostrar que el discurso de la justicia global, tal y como se ha presentado en la tradición de la teoría política liberal, se encuentra poco capacitado para ofrecer respuestas satisfactorias frente al problema de la desigualdad global. Esta tesis se sustenta en la sujeción de dicha tradición al marco socioeconómico capitalista como un presupuesto y en su optimismo frente al discurso de los derechos, que limita, más que fortalece, sus posibilidades de proporcionar soluciones estructurales. Para desarrollar este trabajo se ha hecho uso del análisis de contenido de carácter cualitativo de textos; al ser una investigación de carácter teórico, se da prioridad a las fuentes documentales.

*Palabras clave:* desigualdad; justicia global; responsabilidad; teoría crítica.

## Introducción<sup>1</sup>

El propósito de este trabajo es mostrar cómo la pertenencia de la teoría de la justicia global al contexto de la tradición liberal implica limitaciones profundas a su alcance y no permite el logro de los objetivos que ella misma se ha propuesto; en contraste, la tradición de la teoría crítica marxista podría, en función de su relación con la praxis, superar las limitaciones de la teoría liberal de la justicia global, por lo cual se muestra como un horizonte de posibilidades de trabajo.

Para desarrollar el planteamiento, se presentará sucintamente el problema de la desigualdad y el sufrimiento en el mundo capitalista contemporáneo; posteriormente se caracterizará la teoría de la justicia global como una tentativa liberal de responder a dicha problemática, y por último se mostrará cómo el linaje liberal, y consecuentemente capitalista, de la teoría de la justicia global la limita y hace necesario pensar este problema por encima de las condiciones del capitalismo y el marco teórico liberal.

### 1. Desigualdad y sufrimiento en el mundo capitalista contemporáneo

El desarrollo del sistema económico capitalista ha generado, desde el siglo XVI, un crecimiento económico y un desarrollo de los medios de producción sin precedentes (Marx y Engels, 1971). Este crecimiento económico es aún mayor desde la segunda mitad del siglo XX; en este período, el PIB mundial pasó de 1372 billones de dólares en 1960 a 80 935 billones de dólares en 2017 (Banco Mundial, 2023a) y la producción de cereales pasó de 735 571 826 toneladas métricas en 1961 a 298 000 millones de toneladas métricas en 2017 (Banco Mundial, 2023b).

Sin embargo, el desarrollo capitalista está marcado por un alto grado de concentración de los recursos, y la desigualdad es un mal endémico del capitalismo (cfr. Harvey, 2014, p. 53). La exorbitante riqueza va acompañada de un limitado acceso a los bienes producto del desarrollo social y, consecuentemente, a la concentración de estos mismos en pocas

---

<sup>1</sup> El presente artículo es resultado del trabajo en el proyecto de investigación “Retórica, justicia y globalización” de la Facultad de Derecho de la Universidad San Buenaventura – Medellín, y del proyecto doctoral sobre teoría crítica y justicia global del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Antioquia.



manos; ya Sen (1981) ha mostrado que las hambrunas (y la escasez de algunos productos) no están principalmente determinadas por la inexistencia de bienes disponibles para la satisfacción de necesidades, sino por las relaciones de titularidad sobre los bienes de consumo y los medios de producción.

En un mundo altamente productivo, el hambre y la carencia de bienes básicos se deben entender como un sufrimiento socialmente innecesario (Marcuse, 1969a), como una mancha en cualquier discurso sobre el progreso (Adorno, 2005). Se ha estimado que, para el 2017, unas ocho personas concentraban la misma cantidad de recursos que 3600 millones de personas, y que el 1% más rico acumulaba mayor riqueza que el 99 % restante de la población mundial (Hardoon, 2017).

En materia de alimentos, el 16 de octubre de 2019 el Secretario General de las Naciones Unidas recordaba que, a pesar de que las cadenas de producción alimentaria están produciendo suficientes alimentos para la nutrición adecuada de la totalidad de los habitantes del planeta, el hambre aumenta de forma continuada en algunas partes del mundo, y más de 820 millones de personas sufren desnutrición crónica. Para el 2017, aproximadamente 871 millones de personas no podían acceder a una alimentación adecuada, una de cada nueve personas ha sufrido de hambre crónica y uno de cada cuatro niños sufre de retraso de crecimiento por la desnutrición (Organización de las Naciones Unidas, 2019).

Las desigualdades de diversa índole se ven traducidas en barreras para el acceso a bienes y servicios que resultan esenciales para el adecuado desarrollo de los seres humanos, como el acceso a la alimentación adecuada y al agua potable, atención y tratamiento médico (una realidad que se ha hecho palpable en las actuales condiciones generadas por la pandemia del COVID-19), así como dificultades de acceso a la educación y otros bienes culturales. Estas desigualdades traen como consecuencia el acortamiento en la expectativa de vida de gran parte de la población (Therborn, 2015), así como dificultades para desarrollar un proyecto de vida autónomo y libre (Nussbaum, 2007 y 2010; Sen, 2010).

El periodo de auge y productividad capitalista coincide con la consolidación de la globalización, ya que solo con el desarrollo de la gran industria, la regularización del transporte internacional, y las tecnologías de la información y las telecomunicaciones se logró establecer una red de comercio y una interacción sociocultural verdaderamente globales (Hardt y Negri, 2005; Wallerstein, 2007).

Esa dimensión mundial del capitalismo contemporáneo obliga a repensar las instituciones tradicionales de la política y la economía, y permite comprender el papel eminentemente global de la economía capitalista desde sus inicios y cómo esta desemboca en las relaciones económicas transnacionales (De Sousa Santos, 1998; Faría, 2000; Wallerstein, 2005).

Estas dinámicas del funcionamiento del capitalismo global, que se remontan al siglo XVI y al establecimiento de las rutas de comercio trasatlánticas y euroasiáticas (Braudel, 1986; Marx y Engels, 1971), han creado diferencias vinculadas a la ubicación geográfica y a la preponderancia de algunos Estados como actores protagónicos en la arena económica global, llevando a la clasificación de países “desarrollados” y “subdesarrollados” o “en vías de desarrollo”. Estas clasificaciones reflejan una diferencia profunda entre factores productivos, como maquinaria, cualificación del trabajo, tipos de productos y servicios ofertados, etc. Esta situación deja a los países “en desarrollo” en una posición precaria para la satisfacción de las necesidades básicas de su población y para el acceso a la educación de alto nivel, la maquinaria productiva para la tecnificación de los procesos de trabajo, así como a tecnología y servicios especializados.

## **2. La teoría de la justicia global: una respuesta liberal**

El problema de las desigualdades en el mundo del capitalismo global ha sido tematizado por el *mainstream* de la filosofía política contemporánea bajo el concepto de “justicia global” (Ip, 2016; Fabre, 2005). Es importante recordar que este *mainstream* de la filosofía política, ligado a la fuerte influencia de *think tanks* y universidades anglosajonas, se considera heredero de la tradición política liberal y encuentra en la obra de John Rawls su referente teórico obligado.

### **2.1. Rawls y los problemas de justicia más allá del Estado nación**

La *Teoría de la Justicia* de Rawls (1995) se sitúa en la tradición contractualista moderna recurriendo a la ficción del planteamiento de una condición preestatal denominada “posición originaria”, que haría las veces de estado de naturaleza. En esta condición originaria, unos individuos se reúnen para establecer la estructura mínima de la sociedad y, así, están llamados a construir unos principios de justicia distributiva para el nuevo Estado. Para evitar que los individuos utilicen

esta condición primaria para establecer privilegios en detrimento de otros individuos, se plantea que ellos se encuentran detrás de un velo de ignorancia que les impide identificar en qué posición, clase o estatus social se encontrarán en la nueva sociedad. Bajo este velo de ignorancia, los individuos desconocen los bienes y activos que poseen, así como sus concepciones de lo bueno y lo malo, y sus capacidades y habilidades naturales. Para Rawls, esta posición originaria llevaría necesariamente, en virtud de la imparcialidad, a que cualquier sujeto racional se decante por la selección de unos bienes primarios y unos principios de justicia independientes de las condiciones particulares de cada uno, llevando a una maximización de las condiciones de los posibles menos afortunados.

Estos principios de justicia son de carácter igualitarista y establecen el principio de un derecho igual al “esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” (Rawls, 1995, p. 67), así como un criterio de permisibilidad de las desigualdades siempre que estas redunden en el mayor beneficio de los menos aventajados y que estén vinculadas a cargos, empleos y funciones que resulten asequibles en condiciones de igualdad de oportunidades (cfr. Rawls, 1995, p. 68; 1996, p. 35). A partir del establecimiento de los dos principios de justicia, Rawls ofrece desarrollos institucionales concretos que incluyen normas de conductas para agentes individuales y colectivos, así como reglas constitutivas que permiten establecer agentes, roles y relaciones.

Ya que el motivo del libro de Rawls es establecer una estructura institucional de un Estado, y habiendo sido publicado originalmente en 1971, no es de extrañar que en él no se encuentre un estudio de la justicia que trascienda las fronteras del Estado nación. Este vacío de la teoría fue atendido en 1993 con la publicación de *The Law of Peoples* (Rawls, 1993). Sin embargo, el tratamiento del tema de la justicia en el contexto internacional es abordado de forma diferente al desarrollado en su *Teoría de la justicia*.

Pogge (2009a) ha indicado que el status y la importancia de la teoría de la justicia y la propuesta de Rawls en torno a las condiciones internacionales es asimétrica: mientras que en la *Teoría de la justicia* Rawls presenta una teoría en tres niveles (posición original, principios de justicia y desarrollos institucionales concretos), la teoría de *The Law of Peoples* es diádica, pues presenta solamente un experimento de posición original y una lista de normas aplicables a la conducta de los Estados. Así, la teoría esbozada para las condiciones internacionales solo va

dirigida a los Estados como destinatarios de esta y resulta ser poco satisfactoria en términos comparativos.

Esta caracterización lleva a una polarización en el campo de la teoría de la justicia liberal entre estatistas, que, al igual que Rawls, consideran que el Estado sigue siendo el centro de realización de la justicia, y globalistas, que consideran, como Pogge, que los problemas de justicia que se presentan en los marcos globales son irreducibles a los marcos nacionales.

## 2.2. La justicia global

La idea de la justicia global surge en gran medida con los trabajos de Charles Beitz (1979) y Thomas Pogge. Este último plantea la teoría de la justicia global como una respuesta a los lineamientos internacionales rawlsianos, ya que estos abordan de manera deficiente los aspectos relativos a la justicia más allá de los ámbitos del Estado nación tradicional. La teoría de la justicia global de Pogge (2009a) parte de una doble diferenciación en las formas de aproximarse al análisis político: por un lado, lo atinente a la forma de analizar los sucesos sociales; por otro, al marco de referencia en el que se desarrollan las relaciones políticas.

En lo relativo a la primera diferenciación, Pogge distingue entre dos formas de análisis de los sucesos. Este puede tomar la forma de un análisis o diagnóstico moral interactivo, el cual se muestra como un estudio de los sucesos entendidos como “acciones y efectos de acciones realizadas por agentes individuales y colectivos” (Pogge, 2009a, p. 51). La otra forma de entender los sucesos del mundo social relevantes para la filosofía política es denominada por Pogge como “análisis o diagnóstico moral institucional”; desde esta perspectiva, los sucesos son entendidos “como efectos del modo como está estructurado nuestro mundo social, como efectos de nuestras leyes y convenciones, de nuestras prácticas e instituciones sociales” (Pogge, 2009a, p. 51). La diferencia entre el análisis moral interactivo y el análisis moral institucional se entiende, para Pogge, como la diferencia entre ética y justicia respectivamente.

La segunda diferenciación que realiza Pogge es relativa al ámbito de desarrollo de las relaciones políticas. En esta dimensión, Pogge distingue entre relaciones intranacionales y relaciones internacionales. Según el autor, esta diferenciación de la teoría política se considera tradicionalmente como constitutiva de dos mundos distintos habitados por dos clases diferentes de sujetos. El mundo de las relaciones

intranacionales se encuentra habitado por sujetos caracterizados como personas, familias, corporaciones y asociaciones. Estos sujetos y sus relaciones sociopolíticas se encuentran limitados a un espacio territorial determinado que se configura por la forma tradicional del Estado. Por su parte, el mundo de las relaciones internacionales se encuentra habitado, eminentemente, por los Estados soberanos representados por sus respectivos gobiernos, dejando por fuera de la capacidad de acción y de la relevancia política a otro tipo de actores, como los que habitan el marco intranacional. En esta forma de entender las relaciones internacionales los miembros de este mundo solo son actores gracias a la representación de sus gobiernos, sin importar si estos son legítimos o no. Pogge entiende, correctamente, que este marco de diferenciación de relaciones intranacionales-internacionales es inadecuado para comprender la complejidad de las dinámicas de la sociedad capitalista contemporánea.

Al plantearse el problema al nivel internacional, Rawls se decanta por un análisis moral interactivo sobre la responsabilidad de los Estados (Rawls, 1993), mientras que su teoría de la justicia, a nivel intranacional, había presentado un análisis moral institucional. Para Pogge, esta forma diferente de enfrentar el problema político-moral es inadecuada, pues lleva anexa la separación de dos espacios diferentes de teorización moral, a saber, la justicia en el ámbito intranacional y la ética en el ámbito internacional.

### **2.3. Pogge y la teoría de la justicia global**

La propuesta de Pogge de una teoría de la justicia global se enfrenta al planteamiento rawlsiano proponiendo la superación del marco intranacional-internacional y extendiendo el análisis moral institucional al ámbito global. Esta superación del marco intra-internacional se plantea en gran medida por la aparición de agentes activos en el campo global diferentes a los Estados.

Para Pogge, es moralmente inadecuada la preeminencia que se le ha dado a nivel internacional a los intereses estatales representados por gobiernos. En este sentido, algunos problemas que son abordados tradicionalmente desde perspectivas limitadas a lo estatal no han sido correctamente tratados, pues presentan efectos y consecuencias que desbordan claramente los límites del Estado como organización jurídico-política; estos problemas constituyen una herencia común de

la humanidad (cfr. De Sousa Santos, 1998, p. 60) y por ello deben ser estudiados en un marco ampliado.

Así, la pobreza y la desigualdad no se pueden entender como un problema limitado a las fronteras nacionales, pues sus causas y efectos no se limitan a ese marco espacial (Cañete Alonso, 2015; Pogge, 2011a), ya que dependen en no poca medida de la ubicación geopolítica y de las condiciones históricas del desarrollo del orden global. Similar al problema de la pobreza y la desigualdad, la explotación de recursos naturales no solo impacta a los Estados, sino que la contaminación es un problema cuyas consecuencias son, literalmente, globales, y la escasez de dichos recursos se establece como factor generador de conflictos internacionales (Cunningham, 2019).

Este nuevo marco lleva a la pregunta por la responsabilidad y las obligaciones de los actores globales e incluso de las acciones locales con consecuencias globales. En el Estado nación tradicional se puede establecer una responsabilidad de los miembros del Estado nación por las consecuencias del orden institucional; así, indica Pogge:

[...] compartimos la responsabilidad por el orden institucional de nuestra propia sociedad por los numerosos perjuicios que este orden inflige a nuestros conciudadanos. También compartimos la responsabilidad de que nuestro gobierno se comporte honradamente observando las leyes y convenciones internacionales más razonables, especialmente aquellas relativas a la conducta bélica y cumpliendo sus contratos y tratados (Pogge, 2009a, p. 57).

Este establecimiento de responsabilidades institucionales parece vedado para las acciones en escenarios internacionales; esta situación la considera Pogge como cómoda, pues la atribución de responsabilidad se limita al marco de las fronteras nacionales y no trasciende a la violencia y explotación que va más allá de estas. Esto no puede decirse correctamente en el marco de un mundo globalizado (cfr. Pogge, 2009a, p. 57). En este mundo es necesario establecer las estructuras de responsabilidad de las acciones con consecuencias que trascienden los límites del Estado tradicional. Esta definición de las estructuras no es tarea sencilla dado al carácter conflictivo de las relaciones internacionales.

El marco internacional de relaciones se halla en gran parte mediado por el uso de la fuerza. A pesar de la existencia de ordenamientos

normativos internacionales, estos carecen de medios efectivos de exigencia, confirmando, a pesar de los esfuerzos de la comunidad internacional, la sentencia de Hobbes (1981) que caracteriza dichas relaciones como la forma más verificable de la existencia del estado de naturaleza; en esta línea hobbesiana, se podría ser escéptico en torno a la posibilidad misma de una justicia global.

A partir de la reflexión sobre la posibilidad de una globalización alternativa a la que emergió en los arreglos posteriores a la Segunda Guerra Mundial y los acuerdos de Yalta, Pogge plantea que la forma que esta toma tiene consecuencias en la distribución del poder y la jerarquía de las relaciones entre Estados y, más importante aún, en las condiciones efectivas de vida de las personas que habitan este mundo; así, “el orden institucional global está relacionado causalmente con la incidencia de daños moralmente significativos” (Pogge, 2009a, p. 57) tanto directa como indirectamente. La relación causal entre la construcción de un orden institucional y el daño efectivamente ejercido a personas en todo el mundo lleva entonces a la posibilidad de atribuir responsabilidad en un ámbito mucho más amplio que el del Estado nación.

Como respuesta al planteamiento de esa responsabilidad por el orden global, Pogge ha realizado propuestas que tienen como protagonista a los centros de poder dirigiendo recursos hacia los países con menos privilegios. En esa línea, ha propuesto establecer un Dividendo de Recursos Globales (GRD) para atacar el problema de la polución y depredación de recursos naturales (Pogge, 2011a); también ha propuesto la posibilidad de un rediseño de instituciones y políticas dirigidas a evaluar el crecimiento económico en términos de los efectos que estos generan en la posición económica de los pobres (Pogge, 2008), presentándose como una alternativa a la ayuda internacional (Pogge, 2011b), la financiación con fondos públicos de innovaciones que permitan contrarrestar el efecto que tiene, en campos como el farmacéutico, la desigualdad en la demanda y capacidad de pago de sectores en posiciones globales privilegiadas (por ejemplo, un Health Impact Fund), así como una reforma que limite los monopolios farmacéuticos (Pogge y Shaunak, 2007). Propuestas similares podemos ver en otros importantes autores que han abordado el discurso de la justicia global, como Sen (2010) y Nussbaum (2007, p. 227).

## 2.4. Justicia global y desigualdad

En torno al problema de la desigualdad, Pogge se inclina por una consideración negativa al analizar la desigualdad en diferentes campos como un factor generador de condiciones injustas. Desde su perspectiva, la consideración de la desigualdad global debe ser entendida a partir de las relaciones institucionales que implican que la riqueza de una parte de la sociedad se genera, en última instancia, por medio de la generación de pobreza en otros espacios; en otras palabras, los ricos globales están dañando a los pobres globales.

Pogge defiende lo que denomina una aproximación ecuménica al problema de la desigualdad; esta aproximación busca congrega personas provenientes de diversas concepciones o teorías morales, para lo cual parte de considerar que el mundo contemporáneo está plagado por lo que él denomina una “desigualdad radical” (*radical inequality*) en los siguientes términos:

- (1) Los que están peor están en una muy mala situación en términos absolutos.
- (2) También se encuentran en una muy mala posición en términos relativos —mucho peor que muchos otros—.
- (3) La desigualdad es impermeable: es difícil o imposible para los que están peor mejorar de forma sustancial su parte (*lot*), y la mayoría de los que están mejor nunca experimentarán la vida en el fondo ni siquiera por unos meses y no tienen una idea vívida de cómo es vivir de esa forma.
- (4) La desigualdad es penetrante: no concierne únicamente a algunos aspectos de la vida, tales como el clima o el acceso a la belleza natural o la alta cultura, sino a la mayoría de los aspectos o a todos.



- (5) La desigualdad es evitable: los que están mejor pueden mejorar las circunstancias de los que están peor sin convertirse a sí mismos en los que están mal (Pogge, 2005, p. 37; traducción propia).

Esta caracterización de la desigualdad radical la complementa Pogge (2005) con tres consideraciones. Indica, primero, que esta tiene su origen histórico en las prácticas coloniales de los países en mejores posiciones y se establece entonces como una violación al deber negativo de no hacer daño. Segundo, frente a las concepciones lockeanas, que aceptan condiciones de desigualdad siempre que se garantice la suficiente y buena cantidad de recursos naturales a aquellos en peores condiciones, Pogge considera que a los que se encuentran en dicha posición se les está negando de forma coercitiva el acceso a su porción proporcional. A su vez, considera que no puede ser pensado de forma realista un estado de naturaleza que lleve a las actuales condiciones de pobreza y desigualdad. Esta realidad implica un estado de civilización profundamente organizado que pueda sostener el alto grado de sufrimiento actual en una escala masiva (cfr. Pogge, 2005, p. 40). Por último, indica que existe un orden institucional compartido que se encuentra moldeado por aquellos en las mejores posiciones e impuesto a aquellos en la peor posición. Este orden institucional se encuentra profundamente implicado en la reproducción de las condiciones de desigualdad radical presentes en la medida en que existen alternativas institucionales realizables en las cuales las condiciones de desigualdad radical no persistirían. Esta desigualdad no se puede atribuir a factores de carácter extrasocial, como serían las taras genéticas o los desastres naturales.

## 2.5. Justicia global y derechos humanos

Para Pogge, la teoría de la justicia global que responde a estas condiciones esbozadas debe ser entendida como una teoría de derechos humanos. Defiende lo que denomina una “comprensión institucional” del artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el cual indica que “[t]oda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos”. Para Pogge, esto sugiere una comprensión de los derechos humanos como

“exigencias morales frente a cualquier orden institucional impuesto coercitivamente” (2009b, p. 65).

Continuando con la idea de la responsabilidad por la estructura institucional global, Pogge decide apartarse de la idea de una responsabilidad positiva, ya que esta es muy exigente, y se limita a una concepción de “responsabilidad” meramente negativa, entendida como un deber de no hacer daño y, en caso de hacerlo, repararlo. Pero, aun con esta limitación de responsabilidad, Pogge recuerda que “los pueblos existentes han llegado a sus niveles actuales de desarrollo social, económico y cultural a través de un proceso histórico plagado de esclavización, colonialismo e incluso genocidio” (Pogge, 2009c, p. 122). Por ello, no es posible limitar los deberes de los Estados del centro a un mero deber de asistencia, como en su momento planteó Rawls (1993).

### 3. La necesidad de una justicia global más allá del capitalismo

La teoría de la justicia global que ha sido esbozada en las últimas décadas por Pogge es una labor inacabada cuyo desarrollo siguen adelantando numerosos autores que han hecho suyo el tema. No sería justo criticar la posición de Pogge sin reconocer la importancia de su enfoque ni la solidez y seriedad con la que ha llevado a cabo esta labor; sin embargo, a pesar de que en términos generales su crítica al orden global institucional es fundamentalmente correcta, es necesario plantear objeciones profundas a su teoría, las cuales afectan la idea de una justicia global y se derivan del problema de asumir una posición liberal.

Estas objeciones son: primero, el carácter liberal de su teoría le impide ver que la desigualdad es un problema intrínseco, estructural, del capitalismo, y que su superación implica la superación del sistema económico mismo (García-Acevedo, 2020); y segundo, el asumir un enfoque de derechos tiene problemas intrínsecos que no son reconocidos por el optimismo jurídico que suele acompañar a las teorías liberales: por un lado, las exigencias de carácter político que no son reconocidas a un nivel jurídico son deslegitimadas *prima facie*, lo cual implica una tendencia del ordenamiento jurídico a mantener el *statu quo*; por otro lado, a nivel estructural, el ordenamiento jurídico no puede asimilar múltiples exigencias políticas sin poner en entredicho su propia identidad.

En lo que sigue trataré de justificar estas objeciones. La intención de este trabajo no es impugnar la perspectiva de la justicia global, sino, por el contrario, empujarla en una dirección diferente que le permita

ampliar su campo de acción y dirigirse hacia la efectividad de una teoría devenida en praxis.

### 3.1. El problema del diagnóstico liberal y la desigualdad estructural del capitalismo

Como se ha indicado anteriormente, el discurso de la justicia global se ubica en la tradición del pensamiento liberal moderno que se origina en Locke (1999) y Smith (1958) — aunque podemos ver en Hobbes a su padre ilegítimo — y llega por vía de Rawls a los planteamientos de Pogge. Esta tradición surge con el proceso de consolidación del capitalismo y se muestra como la conciencia social del sujeto capitalista, del burgués, y expresa la forma propia de las relaciones de los sujetos capitalistas en su lugar más característico: el mercado (Macpherson, 1967; García-Acevedo, 2017).

Las relaciones mercantiles son hipostasiadas por esta tradición, llevando a una mercantilización de todas las relaciones sociales y reduciendo los criterios de racionalidad a meros cálculos estratégico-instrumentales (Horkheimer, 2002). Podemos ver esta proyección de las dinámicas mercantiles tanto en los primeros exponentes de la tradición, por ejemplo, el estado de naturaleza en Hobbes, la *Fábula de las abejas* de Mandeville (1982) y los planteamientos pioneros de la disciplina económica moderna en Smith (1958), así como en los planteamientos de la teoría de la acción racional (Arrow, 1959) y las teorías de juegos contemporáneas (Nash, 1953).

Al ser una teoría en gran medida descriptiva y, en muchas ocasiones, apologética del capitalismo, al liberalismo le es difícil reconocer el carácter estructural del problema de la desigualdad capitalista, pues ello le llevaría a una posición imposible de conciliar: o se acepta la desigualdad como una necesidad natural (Hayek, 1944; Nozick, 1974) o se impugna el capitalismo.

Son muchos los mecanismos que promueven la desigualdad al interior del sistema económico capitalista, pero es difícil determinar cuáles de ellos son contingentes y cuáles son de naturaleza estructural. En la literatura se han reconocido algunos mecanismos concretos que contribuyen a la producción y reproducción de las desigualdades de toda índole; entre estos mecanismos se puede mencionar los procesos de acumulación — ley general de acumulación, acumulación originaria (Marx, 1962); acumulación por desposesión (Harvey, 2003); las relaciones

de explotación, ya sea por la apropiación del excedente de trabajo o por la apropiación de este último (Marx, 1975); el efecto Mateo (Merton, 1968, 1988 y 1995), ventaja acumulativa (Allison, Long y Krauze, 1982; DiPrete y Eirich, 2006) o conexión preferencial (Papadopoulos *et al.*, 2012), y el monopolio de bienes socialmente determinantes (Walzer, 1983). A continuación se hablará un poco de estos mecanismos, reconociendo que su estudio sistemático desborda el alcance de este texto.

Sobre los bienes socialmente dominantes, Walzer (1983) considera que las sociedades tienden a atribuir diversos valores a distintos tipos de bienes que se manejan en esferas relativamente autónomas; sin embargo, la mayoría de las sociedades han atribuido un mayor valor a algunos conjuntos específicos de bienes que se imponen en todas las esferas de distribución, y dichos bienes suelen ser monopolizados por medio de la fuerza y la cohesión que ejercen sus propietarios.

A partir de este monopolio, los propietarios de estos bienes dominantes logran extender su dominio sobre los que no tienen acceso a ellos. Así, indica que:

Lo que está en juego en estos casos es la habilidad de un grupo de gente de dominar a sus semejantes. No es el hecho de que haya ricos o pobres lo que genera una política igualitaria, sino el hecho de que el rico “aplasta la cara de los pobres”, les impone su pobreza sobre ellos, ordenando su comportamiento deferente (Walzer, 1983, p. xii).

Este mecanismo de generación de desigualdad, representado en el capitalismo por el poder del capital y el dinero, no es exclusivo ni estructural del sistema económico capitalista; Walzer ejemplifica dicho monopolio con el control sobre el acceso a honores y títulos en el feudalismo, los cuales determinan el acceso y control de otros bienes subordinados, así como otros bienes en diversas culturas y épocas.

Otras formas de mecanismos que promueve la desigualdad son el efecto Mateo, la ventaja acumulativa y la conexión preferencial. Estos términos hacen referencia a la tendencia de los bienes a acumularse en aquellos que tienen más. Este concepto surge con el planteamiento de Robert K. Merton (1968), quien estudió los procesos psicosociales que afectan la asignación de recompensas a científicos con base en sus contribuciones, lo cual a su vez afecta el flujo de ideas y descubrimientos por medio de las cadenas de comunicación científica.

Merton denominó a esto “efecto Mateo” siguiendo la expresión bíblica en Mateo 13:12: “Porque a cualquiera que tiene, se le dará más, y tendrá en abundancia; pero a cualquiera que no tiene, aun lo que tiene se le quitará”. Así, para Merton, en la comunidad científica se forma una estratificación con base en un sistema que tiene como efecto que aquellos que tienen reconocimiento ganan aún más reconocimiento debido a que sus artículos y libros se publican más fácilmente, los colegas son renuentes a contradecirlos y sus nombres generan mayor recordación en trabajos conjuntos; incluso se les atribuyen ideas que citan o que se dan entre colegas en sus laboratorios, etc. En este sentido, en torno a las entrevistas realizadas por Harriet Zuckerman a ganadores del premio Nobel a principios de los sesenta, Merton indica que:

Es sugerido repetidamente en estas entrevistas que los científicos eminentes reciben un crédito desproporcionadamente grande por sus contribuciones a la ciencia mientras que los relativamente desconocidos tienden a recibir desproporcionadamente poco por sus contribuciones comparables ocasionales (Merton, 1988, p. 606; traducción propia).

Si bien este proceso de concentración fue estudiado originalmente en la comunidad científica, se ha identificado que la ventaja acumulativa es un mecanismo general de desigualdad a través de cualquier proceso temporal. Este mecanismo muestra que una posición relativamente favorable se convierte en un recurso que produce aún más ganancias relativas (DiPrete y Eirich, 2006, p. 271). En estadística, a este efecto se le suele denominar “conexión preferencial”.

Si bien este mecanismo tiene su función en el desarrollo de la desigualdad capitalista, es difícil establecer si ocurriría de la misma forma en otras sociedades debido a que se trata de un concepto relativamente reciente y basado en datos empíricos que no han podido ser analizados en sociedades no capitalistas; por lo anterior, no se puede indicar si es de carácter estructural o no en el capitalismo y se podría conjeturar que, al ser análogo al monopolio de bienes planteado por Walzer, es posible que se dé en otras sociedades.

En la tradición marxista, la explotación hace referencia a una característica de ciertos modos de producción en los cuales una clase social se apropia del resultado del proceso de trabajo de otra. Esto no es ni una invariante histórica ni una característica única del modo de

producción capitalista; por ello, Marx ha diferenciado entre modos de producción cooperativos y de explotación: los primeros son aquellos en los cuales la producción de los bienes se realiza sobre la base de relaciones de cooperación y es apropiada socialmente; los basados en la explotación, en cambio, producen socialmente, pero existe una apropiación privada de los productos del trabajo (cfr. Marx, 1982, p. 433 y ss.). El presupuesto de la existencia de los modos de producción basados en la explotación es la propiedad privada de los medios de producción.

La explotación es un proceso que se encuentra en el centro mismo del capitalismo, y su presencia en modos de producción precapitalistas no desvirtúa el carácter estructural de este. A pesar de su importancia, el análisis de la teoría de la explotación en Marx es demasiado complejo y desborda el alcance del presente trabajo; en su lugar, esta teoría será aceptada como un supuesto. Como se dijo anteriormente, la teoría de la explotación hace referencia a la apropiación del trabajo de una clase por otra clase que es dominante en el modo de producción y que es dueña de los medios de producción (Marx, 1975). El proceso de producción capitalista lleva a un proceso de acumulación ampliado que será analizado a continuación.

Sin embargo, antes de pasar al proceso de acumulación del capital es necesario llamar la atención sobre la afirmación de Therborn (2015), quien indica que la explotación como mecanismo de generación de desigualdad, si bien es ampliamente reprochable, ha perdido importancia frente a otros mecanismos de producción de desigualdad, como son la jerarquización, el distanciamiento y la exclusión.

Therborn sustenta esta afirmación sobre la base de dos argumentos que parten de premisas erradas: el primero de estos argumentos va dirigido específicamente contra la teoría marxista de la explotación y asume que, como la teoría del valor-trabajo de Ricardo ha sido refutada de forma convincente, la teoría de la explotación de Marx, que está basada en ella, se encuentra desacreditada a su vez y, en consecuencia, también la teoría marxiana de la explotación. El error de este argumento radica en asimilar la teoría del valor-trabajo de Marx con la teoría ricardiana; ya Harvey (2017) ha indicado que la teoría del valor-trabajo de Marx es diferente de la de Ricardo; sin embargo, es el mismo Marx quien ha dejado esto asentado al indicar que la teoría del valor-trabajo de Ricardo se basa en el trabajo concreto, mientras que su teoría se construye sobre la noción de “trabajo abstracto” y la explotación de clase (Marx, 1975). El

trabajo abstracto se encuentra despojado de todo tipo de característica y en consecuencia no podría, como considera Ricardo, servir de vehículo de una sustancia-valor (Backhaus, 1980; Pitts, 2021).

El segundo argumento se dirige contra la explotación en general, Therborn considera que, debido a su carácter normativo y a su rechazo generalizado, la explotación es cada vez menos relevante como mecanismo de desigualdad. En su opinión: “la pesada carga de oprobio moral que conlleva ha restringido sus posibilidades de utilización económica práctica” (Therborn, 2015, p. 62). Para Therborn, esto se puede notar al considerar que pocos trabajadores del Norte global se sentirían explotados hoy en día. Therborn considera, erróneamente, que los mecanismos de redistribución del capitalismo contemporáneo han revertido las condiciones de explotación. Esta consideración es errónea por dos razones: por un lado, asume que la explotación económica capitalista se reduce a las condiciones del trabajo asalariado, dejando sin consideración el trabajo no remunerado de las mujeres en el hogar y en otras formas de trabajo reproductivo, así como la explotación de mano de obra barata y esclavizada en los circuitos de producción global de capital (Swidler, 2018).

Una segunda razón contra la posición de Therborn es que este parece considerar la ausencia de una autoconciencia de la explotación como un indicador unívoco de ausencia de explotación. Al respecto es interesante recordar los planteamientos de Adorno (2005 y 2008) y Marcuse (1969b, 1995, 2009 y 2010), quienes no solo habían señalado la absorción de la clase obrera en el discurso ideológico del capital, sino que incluso llamaron la atención sobre cómo la explotación podía experimentarse como goce. En los planteamientos de estos pensadores, la proliferación de los problemas de salud mental, hasta convertirse en un preocupante problema de salud pública, es un claro indicador de que las condiciones de explotación persisten aunque no se tenga conciencia de ellas.

Continuando ahora con lo relativo a los mecanismos de acumulación (ley general de la acumulación, la acumulación originaria, la acumulación por desposesión), es importante comprender que son mecanismos que se consideran centrales en la reproducción del capitalismo y, por ende, forman parte de su estructura. En la sección séptima de *El capital*, Marx ha estudiado con particular atención el proceso de acumulación en el capitalismo. El análisis marxiano de la acumulación capitalista es bastante complejo y extenso. Se presentará una versión simplificada pero fiel al planteamiento de Marx. La acumulación capitalista tiene su



origen en los procesos mismos de producción y reproducción social del capital. Para Marx:

Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco le es posible cesar de producir. Por tanto, desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción es al propio tiempo proceso de reproducción (Marx, 1975, p. 695).

En el proceso de reproducción simple, el trabajador vende su fuerza de trabajo de manera anticipada al capitalista y, posteriormente, recibe un pago en dinero por esta; este dinero es expresión de su propia fuerza de trabajo, lo cual implica un ciclo en el cual el trabajador vende su fuerza de trabajo como mercancía y recibe una cantidad de dinero con la cual puede comprar otras mercancías que son necesarias para su supervivencia.

En este punto, Marx llama la atención sobre el hecho de que este carácter cíclico del proceso de reproducción social del capital no puede ser percibido desde la perspectiva del individuo, sino que surge cuando se pone especial atención a la clase. La clase trabajadora vende su fuerza de trabajo a la clase capitalista y percibe un dinero por ello que debe invertir para comprar a la clase capitalista los medios de su subsistencia. Así, indica:

El capitalista, sin duda, le paga en dinero el valor de la mercancía. Pero este dinero no es más que la forma transmutada del producto del trabajo, o más bien una parte de dicho producto. Mientras el obrero transforma una parte de los medios de producción en producto, una parte de su producto anterior se reconvierte en dinero. Es con su trabajo de la semana anterior o del último semestre con lo que se paga su trabajo de hoy o del semestre venidero. La ilusión generada por la forma dineraria se desvanece de inmediato, no bien tomamos en consideración no al capitalista individual y al obrero individual sino a la clase capitalista y a la clase obrera. La clase capitalista entrega constantemente a la clase obrera, bajo la forma dineraria, asignados sobre



una parte del producto creado por esta última clase y apropiado por la primera (Marx, 1975, p. 697).

El capitalista se ve forzado a reinvertir las ganancias obtenidas de la apropiación del plusvalor para poder reiniciar el proceso de producción y reproducción del sistema.

Esta reinversión va dirigida a reponer el capital variable que se ha consumido en el proceso de producción, y este “no es más que una forma histórica particular bajo la que se manifiesta el fondo de medios de subsistencia o fondo de trabajo que el trabajador requiere para su autoconservación y reproducción” (Marx, 1975, p. 697).

Pero los trabajadores no solo producen un valor equivalente al del capital variable, sino que transfieren y reproducen el valor del capital constante. El capitalista no puede limitarse a la reproducción de las condiciones originales de producción: “Por diversas razones [...] la idea de un modo de producción capitalista estable en una situación sin crecimiento es no solo improbable sino, de hecho, imposible” (Harvey, 2014, p. 248).

La competencia y la necesidad de una producción adelantada de medios de subsistencia y de producción obligan a desarrollar un proceso ampliado de producción que transforma el ciclo de la reproducción simple en una espiral. El capitalista se ve forzado a aumentar el capital invertido si quiere sobrevivir a las condiciones de la competencia. Como la producción capitalista es social pero la apropiación de los frutos del trabajo es privada, el aumento del capital variable implica un aumento en la apropiación de plusvalor por parte del capitalista. Esta dinámica va generando eventualmente brechas de desigualdad mucho mayores a las que se encontraban en el origen del proceso de producción.

Como se indicó anteriormente, estos mecanismos de producción de desigualdad no pueden identificarse como estructurales por una teoría liberal, pues presuponen un enjuiciamiento crítico del modo de producción capitalista, del cual la teoría liberal es expresión y apología, y esto puede verificarse en las respuestas. Considero que una teoría de la justicia global debe partir de reconocer las condiciones específicas del modo de producción capitalista y sus limitaciones inherentes para enfrentar el problema de la desigualdad. Al negarse a, o no poder, enjuiciar el capitalismo, una teoría de la justicia global liberal recae en un idealismo que se desconecta de las condiciones sociohistóricas de

configuración de los poderes y las instituciones políticas que intenta comprender.

### **3.2. Exigencia de justicia y enfoque de derechos**

Un segundo elemento problemático de la propuesta de una teoría de la justicia global se encuentra en comprender la concepción de la justicia en términos de un enfoque de derechos. Para analizar el carácter problemático de esta comprensión se desarrollará una crítica en dos momentos: en un primer momento se retomará la crítica de la institucionalización de las luchas políticas por la libertad planteada por Wendy Brown (1995); esta propuesta bebe de la crítica marxiana y foucaultiana al derecho y procura ser un desarrollo en términos de teoría crítica de la sociedad. En un segundo momento se toma como referencia el planteamiento de Hans Lindahl (2018), quien, desde una perspectiva muy distinta (una teoría del derecho global en primera persona del plural con una fuerte influencia de la fenomenología y la filosofía analítica), ha mostrado de forma convincente que la capacidad de satisfacción del orden jurídico a las exigencias planteadas por ciertos comportamientos es inherentemente limitada.

En conjunto, este par de críticas ponen de relieve que una teoría de la justicia global que pretenda enfrentar los problemas de la desigualdad y la pobreza en sus causas estructurales debe, además de superar el marco teórico del liberalismo, comprender las exigencias de justicia como exigencias políticas que no se satisfacen en la traducción de estas a exigencias jurídicas. Aunque esta segunda objeción a la teoría de la justicia global es independiente de la primera, no se puede decir que se encuentre totalmente desvinculada: la teoría liberal ha sido persistente en asumir las exigencias de justicia, igualdad y libertad en términos de exigencias jurídicas.

#### **3.2.1. El problema de la institucionalización de las exigencias políticas**

La crítica realizada por Brown se encuentra originalmente dirigida al problema de la institucionalización de las exigencias de libertad en los últimos años del siglo XX y a la transformación del discurso de la izquierda desde una actitud crítica del Estado a una actitud complaciente; sin embargo, a pesar de su objetivo original, muchas de sus consideraciones pueden ser extendidas al problema de la institucionalización de las

exigencias de justicia y su crítica de los derechos es pertinente con respecto al enfoque de derechos en general y al de la teoría de la justicia global liberal en particular.

El planteamiento de Brown se puede considerar pertinente por tres razones: primero, es una crítica dirigida a la respuesta y comprensión liberal del problema de la libertad y la dominación, y como tal se vincula con las objeciones a la teoría de la justicia global en la medida en que plantea una crítica al liberalismo y su forma de enfrentar los problemas sociales en general; segundo, es una crítica de los enfoques de derecho, como plantea esta objeción a la teoría de la justicia global; y tercero, si bien el problema de la libertad y el de la igualdad no son idénticos, sí existe entre ellos un vínculo profundo que será indicado un poco más adelante.

En su obra *States of Injury*, Wendy Brown estudia las dimensiones de las modalidades del poder político y la oposición a este a partir de lecturas críticas de las obras de Marx, Nietzsche, Weber y Foucault en diálogo con varias pensadoras feministas, como MacKinnon y Williams. Su análisis tiene como fin reflexionar sobre el valor del pensamiento de estos autores para aprehender las configuraciones contemporáneas del poder y contribuir a las estrategias de democratización de estas (Brown, 1995).

Para Brown, gran parte de las discusiones en materia política están relacionadas con el tópico de la libertad; sin embargo, dicho concepto “es histórica, semiótica y culturalmente cambiante, así como políticamente elusivo” (Brown, 1995, p. 5). Este ha mostrado que puede ser fácilmente apropiable por regímenes políticos liberales para fines “cínicos y antiemancipatorios” (Brown, 1995, p. 5). Siguiendo a Stuart Hall, considera que la comprensión de la libertad como un concepto pensado de forma independiente de las modalidades contemporáneas de dominación recae en una forma de idealismo que oculta el carácter local, histórico y contextual de la libertad. En su lugar, la libertad debe ser entendida como una práctica relacional que se construye en contraposición con lo que las condiciones del contexto consideran como no libre (Brown, 1995). El tratamiento meramente conceptual de la libertad, a su vez, al ocultar el carácter local, histórico y contextual, oculta lo que es negado y suprimido por ella, ya que ciertas libertades demarcan otros espacios de no libertad.

En el quinto capítulo de *States of Injury* se aborda el problema de la construcción de propuestas emancipatorias por medio del derecho;

para ello, entra en diálogo con Marx y la crítica presente en “Sobre la cuestión judía” (Marx, 2008). Brown parte del reconocimiento de los derechos como significantes cambiantes e inciertos que varían a través de diversos vectores, como cultura, tiempo, clase, raza, etnicidad, género, sexualidad, edad, riqueza y educación, lo cual permite reconocer diferentes formas de operación a través de estos vectores. Sin embargo, la comprensión de las relaciones entre la identidad y la exigencia de derechos implica ir más allá del reconocimiento de la indeterminación y contingencia de los derechos hacia el enfrentamiento con una serie de paradojas que se presentan a quien se compromete con las prácticas políticas emancipatorias.

Una paradoja central relativa a los derechos es la que enfrenta el carácter local de los derechos con su lenguaje universal: la fuerza liberatoria o igualitaria de los derechos es siempre histórica y culturalmente circunscrita; estos carecen de una semiótica política inherente a ellos, así como de una capacidad innata para promover o impedir el logro de ideales democráticos radicales. Lo anterior contrasta con el hecho de que los derechos operan necesariamente como un lenguaje ahistórico, acontextual y acultural, por medio del cual se muestran como distantes de contextos históricos y políticos, presentándose como portadores de universalidad en contraste con su parcialidad y provisionalidad (Brown, 1995).

Esta paradoja entre el lenguaje universal y el efecto local de los derechos tiene consecuencias a nivel temporal y espacial. A nivel temporal, los derechos pueden funcionar como una fuerza emancipatoria en un momento de la historia y en un momento distinto transformarse en un discurso regulatorio y en un medio de cooptación de las exigencias políticas radicales; en ese mismo sentido, esta paradoja se expresa en la ironía de que los derechos exigidos por grupos políticos definidos son reconocidos a individuos despolitizados: “en el momento en que un ‘nosotros’ particular tiene éxito en la obtención de un derecho, pierde su ‘nostredad’ [*we-ness*] y se disuelve en individuos” (Brown, 1995, p. 98).

A nivel espacial (o social), los derechos que empoderan a aquellos en una locación o estrato social pueden desempoderar a aquellos que se encuentran en otro. Brown presenta como ejemplo clásico el de la existencia de los derechos de propiedad, que refuerzan el poder de los terratenientes y capitalistas pero al mismo tiempo producen al inquilino y trabajador como sujetos desposeídos. Otro ejemplo relevante es cómo entran en conflicto los derechos de libertad de expresión y prensa frente

a derechos a la intimidad y dignidad de aquellos de los que se habla. La conjunción de los aspectos temporales y espaciales de la paradoja del idioma universal *vs.* el carácter local del derecho permite discernir la imposibilidad de establecer un valor general al carácter político del discurso de los derechos.

El discurso de los derechos entra en relación con su desarrollo histórico y la construcción de identidades, lo que lleva a una segunda paradoja, según la cual en la Modernidad tardía se historizan los derechos a pesar de existir una desconfianza generalizada en la historia, de la misma forma en que se intenta medir la efectividad política de los derechos según un análisis de la estratificación social aunque se cuestionen las estructuras y el carácter fijo de las identidades que dichas mediciones presuponen (Brown, 1995).

El derecho moderno emerge como un medio de protección frente al ejercicio arbitrario del poder (Botero-Bernal, 2014; García-Acevedo, 2016), pero también con una función de estabilización social que permite asegurar y naturalizar otros poderes sociales dominantes, como el género y la clase (Douzinas, 2008). Así, para mantener el *statu quo*, el derecho burgués oculta su carácter político y niega de esa forma la emergencia de proyectos políticos alternativos, niega la legitimidad presente y futura del camino revolucionario que le permitió establecerse como un discurso hegemónico.

En la crítica de Marx a Bauer en “Sobre la cuestión judía”, Wendy Brown identifica una crítica útil para la forma de expresar las identidades politizadas; el problema del abordaje de las identidades políticas desde el derecho liberal burgués es similar al abordaje de Bauer al criticar la religión desde la representación que se hacen los judíos y los cristianos de su propia identidad. En este abordaje se presenta una metalepsis o, en palabras de Marx, una inversión de las relaciones entre la vida religiosa y la secular; por ello, para Marx, no es adecuado transformar las cuestiones seculares en cuestiones teológicas, sino que para deshacerse de las limitaciones teológicas es necesario superar las limitaciones seculares que dan origen a estas.

Así, la declaración de la igualdad de derechos se toma erróneamente como la consecución de la igualdad material, pues esto no es más que una abstracción del sujeto real y corpóreo; se emancipa la abstracción mientras se mantiene la sujeción real: “el sujeto es idealmente emancipado mediante su unción como una persona abstracta, un ser humano formalmente libre e igual, y es prácticamente resubordinado

mediante el desconocimiento idealista de los constituyentes materiales de la personalidad, que constriñen y contienen nuestra libertad” (Brown, 1995, p. 106).

Marx y Brown no dejan de reconocer que la emancipación política, por medio del derecho, es un logro que vale la pena alcanzar, pero esta separación de la emancipación de las condiciones sociales que la generan implica la necesidad de analizar las relaciones sociales que la afectan y que oculta. Así es como Marx llega a la crítica de los derechos del hombre y el ciudadano, los cuales ofrecen como perspectiva de emancipación una reafirmación de los valores de la sociedad burguesa, en especial el egoísmo, la desigualdad que nos aliena de las condiciones sociales de desigualdad en que nos encontramos materialmente inmersos.

La emancipación política ofrecida por el derecho es, en su realización efectiva, una forma de despolitización de las exigencias políticas sociales. Sin embargo, la actitud de Marx frente al derecho no puede limitarse a su posición negativa. Marx reconoce un valor en la aparición del discurso moderno del derecho. La valoración positiva de Marx por la emancipación política, incluyendo los derechos burgueses, son resumidos por Brown de la siguiente forma:

- (1) Ser tenido por el Estado como siendo libre e igual es una mejora frente a ser tratado como naturalmente sometido y desigual.
- (2) Los ideales de libertad, igualdad y comunidad del Estado burgués figuran el deseo históricamente no realizado de estos bienes. Los cuales serán realizados mediante el establecimiento de sus condiciones materiales.
- (3) La emancipación política en la forma de derechos civiles y políticos puede ser abrazada precisamente porque representa una etapa de emancipación.

Esta ambigüedad estructural del discurso jurídico debe servir como una invitación a la comprensión de que el derecho es una herramienta útil para la garantía de ciertas exigencias, pero no debe sobrevalorarse o, peor aún, no se puede caer en la metalepsis que toma el reconocimiento de un derecho como la satisfacción de la exigencia a la cual ese derecho responde: es necesario poner límites al optimismo de los derechos y

tener claro que el derecho debe ser entendido instrumentalmente para satisfacer exigencias que en su núcleo son de carácter político-moral.

### 3.2.2. Los límites del orden jurídico frente a las exigencias políticas

La aparición del derecho global ha permitido comprender la existencia de limitaciones intrínsecas a la capacidad de respuesta de un ordenamiento jurídico frente a las exigencias políticas. En su libro *Fallas de la globalización*, Hans Lindahl (2018) ha realizado un estudio del orden jurídico con el fin de reelaborar un concepto de este que sea adecuado a la superación del paradigma Estado-céntrico del derecho.

En el desarrollo de esta aproximación ha llamado la atención sobre formas de conducta que se presentan en los ordenamientos jurídicos contemporáneos y que ponen en entredicho la capacidad de respuesta de este frente a las exigencias que se le realizan; estas conductas son denominadas por Lindahl como “a-jurídicas” y deben ser comprendidas en su relación con una constelación conceptual con las conductas jurídicas y antijurídicas, así como con los límites, confines y fallas de los órdenes jurídicos.

Lindahl se enfrenta a quienes consideran que la emergencia del derecho global implica la desaparición de la dimensión espacial del derecho y, consecuentemente, la aparición de un sistema de inclusión mucho más amplio sobre la base del discurso del derecho. Esta posición que enfrenta Lindahl se opone, en un nivel epistemológico, a la dimensión coherentista del derecho que está presente en la tradición jurídica moderna pero que trasciende también al derecho global (García-Acevedo, 2016).

Siguiendo una lectura heterodoxa de Kelsen, Lindahl indica que la función del orden jurídico es ordenar la conducta estableciendo quién, dónde, cuándo y qué se considera jurídicamente relevante en la unidad de un orden jurídico concreto; como consecuencia de ello, los órdenes jurídicos presentan confines que unen y separan lugares, tiempos, sujetos y contenidos comportamentales. Estos confines configuran al orden jurídico como un ámbito de posibilidades prácticas disponibles para las personas.

Quien habitan en un orden jurídico suelen asumir de forma cotidiana las pautas de conducta establecidas en los confines, lo cual hace que el orden jurídico no se manifieste como presente sino en condiciones

de excepcionalidad. La conducta es, normalmente, armónica con las exigencias del ordenamiento. Esta caracterización excluye los estados anómicos generalizados.

Junto a los confines aparece una segunda forma de separación de espacios: los límites. Estos “distinguen un orden jurídico de la esfera de lo que permanece jurídicamente inordenado por él” (Lindahl, 2018, p. 32). Como consecuencia de la existencia de los confines, un orden jurídico solo puede ordenar de forma concreta mediante la exclusión de otros ámbitos de posibilidades prácticas. Así, los límites se visibilizan cuando emerge un comportamiento extraño que interrumpe la cotidianidad del orden jurídico.

Estos comportamientos transgreden los confines que permiten atribuir un sentido ordenado. Las conductas excluidas del ámbito de la ordenación son denominadas “antijurídicas”: “La antijuridicidad involucra un tipo específico de interrupción de un orden jurídico, arrojando luz retrospectivamente sobre algunas características del derecho como orden normativo, que serían ignoradas si el comportamiento solo siguiera los causes de la juridicidad” (Lindahl, 2008, p. 74). En ese sentido, la antijuridicidad no puede ser entendida como una ausencia de regulación por parte del orden jurídico, sino que esta permite resaltar su presencia.

Los límites se muestran como fallas (*fault lines*) al enfrentarse con conductas que no pueden ser caracterizadas como jurídicas o antijurídicas, sino que son a-jurídicas; es decir, estas elevan exigencias normativas que sobrepasan el rango de posibilidades que el sujeto en primera persona del plural, cuya acción colectiva define el orden jurídico, puede realizar como propias. Lindahl define estas conductas a-jurídicas como “comportamientos extraños y situaciones que, evocando otro ámbito de posibilidades prácticas, cuestionan los fines de la (anti) juridicidad” (Lindahl, 2008, p. 33).

El derecho ordena el comportamiento ocasionando que las mismas condiciones que permiten a unos disfrutar de bienes y servicios ponen a los necesitados en una situación de coerción injusta. Los necesitados no son simplemente excluidos, sino que se encuentran incluidos en el derecho en unos lugares, tiempos, conductas y subjetividades, así como son excluidos de otros. La ordenación jurídica de la propiedad no solo crea la figura del propietario sino también su contraparte en la figura del desposeído. Ser incluido o excluido en un ámbito implica siempre una exclusión o inclusión en otros: en la ordenación se indica que una



conducta es aceptable en un marco definido en términos espaciales, temporales, subjetivos y objetivos.

El asunto central es que un orden jurídico es siempre la expresión de un sujeto colectivo que se experimenta como primera persona del plural y que define lo interno y externo al orden jurídico. Esta definición crea una diferenciación preferencial mediante la cual lo interno (jurídico) se prefiere a lo externo (antijurídico); la conducta a-jurídica no solamente interrumpe el orden jurídico con la conducta que emerge del espacio externo, sino que esta es la experiencia del comportamiento extraño que no puede ser acomodado dentro del orden y es incompatible con la interconexión de lugares, tiempos, subjetividades y contenidos comportamentales que el orden jurídico pone a disposición.

Cuando la conducta antijurídica emerge, el orden jurídico reacciona reafirmandose de diversas formas, entre ellas la pena, y así, este se ve más presente para las personas que han asumido la conducta jurídica. Esto resulta compatible con el planteamiento de Luhmann que caracteriza las normas como una estabilización de expectativas sociales que pueden ser exigidas y reestablecidas cuando han sido defraudadas por el actuar de las personas (Luhmann, 2012; Jakobs, 2004).

La aparición de la conducta a-jurídica no puede simplemente ser excluida por medio de una reafirmación del orden jurídico, pues estas conductas no son necesariamente antijurídicas, pero tampoco pueden ser incluidas en el orden jurídico, ya que el tipo de exigencias que elevan estas conductas no son asimilables por la intencionalidad del colectivo jurídico que lo constituye y ponen en riesgo su identidad como tal.

La a-juridicidad tiene una estructura más compleja que la juridicidad y la antijuridicidad: la conducta jurídica se muestra como objetiva y es asimilada por el colectivo que la asume como propia, remitiéndola al "nosotros" en la forma de conducta autorizada. La conducta antijurídica se muestra como subjetiva y no es asimilada como propia, razón por la cual esta conducta no es autorizada. Por su parte, la conducta a-jurídica participa de lo jurídico y lo antijurídico: tiene elementos que podrían ser asimilables a las conductas de esta dualidad, pero también exige un reconocimiento que no puede ser satisfecho en el marco de la identidad del colectivo que en primera persona del plural define el orden jurídico.

Lindahl (2018, p. 291) pone como ejemplo de conducta a-jurídica las prácticas de *autoréduction* que, si bien son catalogadas por la derecha política como formas de extorsión o hurto, no pueden catalogarse

jurídicamente como tales, lo cual lleva a la imposibilidad de procesar dichas prácticas en el marco de la dualidad jurídico/antijurídico.

En el caso específico de Colombia, las prácticas de protesta se encuentran garantizadas constitucionalmente en la categoría de derecho fundamental, pero estas suelen ir en contravía de los intereses del gobierno, el cual ha intentado darle un tratamiento criminalizante a las prácticas de protesta de los jóvenes —en 2011, por medio de la expedición de la ley 1453 y numerosos decretos, el más reciente el 003 de 2021; esto resulta inviable jurídicamente y a todas luces inconstitucional—. El caso de Colombia es particularmente complejo porque el Estado une a su repertorio prácticas antijurídicas que implican graves violaciones a derechos humanos enfrentando las prácticas a-jurídicas por medio de homicidios selectivos, uso de armas de fuego por parte de los agentes del Estado para disolver manifestaciones, desapariciones forzadas y criminalización de la protesta caracterizándola como actos de terrorismo; incluso llega a realizar acciones conjuntas con fuerzas paramilitares en sectores urbanos (Moron Campos, 2015; González, 2014; Palacios, 2003 y 2012).

Si bien esto es una práctica recurrente del Estado colombiano (Turbay Fontalvo y Garcia-Acevedo, 2015), ha sido llevado a cabo de forma particularmente intensa en el gobierno de Iván Duque, el cual ha hecho uso de estos repertorios de acciones antijurídicas para enfrentar las manifestaciones que iniciaron el 28 de abril de 2021, los cuales han sido particularmente visibles gracias a la generalización de los dispositivos de video (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2021).

La aplicación de un repertorio de métodos antijurídicos para enfrentar las conductas a-jurídicas no es una anomalía del caso colombiano, una actividad similar pudo percibirse en el contexto de la llamada “lucha contra el terrorismo” en la primera década del siglo XXI. Al respecto se puede recordar la propuesta denominada *derecho penal del enemigo* que planteó en su momento el influyente jurista alemán Günther Jakobs (2004; Jakobs y Cancio Meliá, 2005), el cual indicaba que si un sujeto no podía dar las suficientes garantías de que su actuar sería acorde al derecho, en ese caso se suspenden los derechos y garantías procesales con el fin de garantizar las expectativas normativas que se podían ver defraudadas por estos sujetos.

Como se puede ver, las exigencias políticas de colectivos distintos de aquellos que ejercen el poder solo tienen posibilidades de respuesta limitadas frente a los intereses y la identidad del colectivo dominante,

de los cuales el orden jurídico es expresión. Siempre es necesario tener claro que, si bien el orden jurídico habla de un “nosotros”, este no siempre incluye a quienes le escuchan.

### 3.2.3 Alternativas

Con el fin de superar las limitaciones a las que se ve enfrentado el discurso de la justicia global en la tradición de la filosofía política liberal, es necesario: 1) abandonar el discurso de los derechos como una respuesta satisfactoria al problema de la desigualdad, y 2) asumir un discurso anticapitalista que piense de forma radical una respuesta alternativa a las prácticas de asistencialismo global. Una alternativa que, considero, se encuentra en la tradición de la teoría crítica marxista y en los discursos feministas y antirracistas de corte anticapitalista: desde estos discursos se puede comprender una dimensión más profunda de la desigualdad y la justicia en los contextos globales, pero esto es una labor totalmente diferente a la que se ha planteado en este artículo y se encuentra aún por realizar.

Las tentativas de respuestas liberales al problema de la desigualdad global resultan altamente susceptibles a la crítica adorniana de la moral. Adorno (2019) ha señalado lo problemáticas que resultan las tentativas de realizar prácticas morales individuales en el contexto de una sociedad que produce estructuralmente condiciones moralmente reprochables. Adorno critica la propuesta moral de Nietzsche que plantea la idea de unos ideales de nobleza, libertad real, virtud y generosidad como una supervivencia de una visión feudal en una sociedad en la que estos valores han perdido su sentido. Para Adorno, la realización de valores de este tipo se convierte en un asunto de la vida privada y del individuo, con lo cual muestran la imposibilidad de su realización plena. El individuo que se embarca en estas empresas contra la realidad, si las asume de forma consecuente, es eventualmente destruido por la inercia del mundo social; resulta imposible que quienes gozan de los frutos de la opresión puedan asumir una ética férrea en este aspecto. Así, indica:

[...] [t]ambién los que disponen del trabajo ajeno están demasiado implicados en el desastre que no podrían darse el lujo de esta nobleza. Si un gran empresario fuera realmente tan noble como Nietzsche postula —y no solamente en un sentido estético—, entonces caería indefectiblemente en la bancarrota. Su negocio lo

coacciona verdaderamente lo innoble (Adorno, 2019, p. 315).

La crítica planteada por Adorno no evita que este reconozca un valor a la crítica nietzscheana a la moral de la compasión; para Adorno, la verdad de esta crítica a la moral de la compasión radica en que esta sanciona el estado de cosas y lo perpetúa: “Esta no contribuye en nada a cambiar las circunstancias que hicieron necesaria tal compasión, sino que estas circunstancias son hipostasiadas y aceptadas como eternas [...]” (Adorno, 2019, p. 316). Esta crítica a la moral de la compasión parece resonar con las soluciones que plantea la teoría de la justicia global liberal.

Frente al problema del marco capitalista, este trabajo deja una tarea pendiente de responder desde ópticas del Sur, preferiblemente latinoamericanas (Mora Alonso, 2017), a la idea de una justicia global pensada desde quienes padecen la injusticia y no desde quienes la observan a partir de posiciones hegemónicas. Dicho trabajo debe nutrirse de las obras de autores como Víctor Manuel Moncayo (Moncayo, 2006, 2010 y 2018), Enrique Dussel (1992), Bolívar Echeverría (2011) y Adolfo Sánchez-Vázquez (2007), que han explorado, junto a muchos otros, las posibilidades de un discurso anticapitalista pensado desde el Sur global.

Al asumir la teoría crítica como una alternativa a la filosofía política liberal, la exigencia moral se transforma en una incitación político-moral a la praxis; siguiendo a Adorno, se puede afirmar que:

[t]odo lo que tal vez podamos definir hoy como moral apunta a la cuestión de la organización práctica del mundo; se podría decir incluso que la pregunta por la vida recta sería la pregunta por la política recta, si es que tal política recta puede ser situada hoy en el espacio de lo realizable (Adorno, 2019, p. 321).

#### 4. Conclusiones

En este trabajo se ha podido señalar que la filosofía política liberal ha realizado un trabajo serio para enjuiciar, en términos de teoría de la justicia, la desigualdad que trasciende el marco de los Estados nación: la obra de Pogge, quien caracteriza el actual estado de cosas como una condición de desigualdad radical, y otros autores que forman parte de los denominados globalistas toman en serio el problema que configura la

desigualdad para las personas que se encuentran en posiciones globales precarias.

Sin embargo, se puede establecer que las respuestas dadas por Pogge al problema de la desigualdad, entendido como un autor representativo, no parecen ser satisfactorias ni profundas. En este trabajo se ha llamado la atención sobre dos motivos por los cuales las soluciones liberales no son, y en mi comprensión no podrán ser, plenamente satisfactorias: el compromiso con el marco socioeconómico capitalista y las respuestas a la desigualdad en términos de un discurso de derechos.

En lo relativo al compromiso con el marco socioeconómico capitalista, la filosofía política liberal intenta combatir la desigualdad que se presenta para ellos como un error o un problema del mundo actual y que pudo ser diferente si la organización global hubiera sido diferente, pero el marco liberal no puede ver el carácter estructural de la desigualdad en el capitalismo y, por ello, sus soluciones son siempre superficiales —soluciones que en no pocas ocasiones terminan en un *mea culpa* o en la práctica de la caridad transnacional—.

Estas soluciones presentan problemas que no fueron abordados en este trabajo, tales como la infantilización de los sujetos en posiciones geográficas precarias, el ignorar sus propuestas o proyectos y en general una práctica que consiste en entenderlos como objetos que deben ser cuidados en lugar de sujetos que tienen exigencias legítimas. Son múltiples las dinámicas, estructurales o no, que perpetúan la desigualdad en el marco del capitalismo, y la solución a la desigualdad implica atacar las causas y no solamente las consecuencias, pero para un liberal es inaceptable la exigencia de abandonar el marco económico capitalista.

Por su parte, en lo atinente al discurso de derechos se ha mostrado de forma suficiente que el derecho no puede ser un fin en sí mismo, pues sus soluciones son, en el mejor de los casos, ambiguas o totalmente contrarias a las exigencias que generan los sujetos precarios y ubicados del lado de la desposesión. En todo caso, aunque se diera un compromiso político real con transformar las condiciones de desigualdad, quien asumiera dicho compromiso se vería enfrentado a reconocer la capacidad de respuesta limitada del derecho a las exigencias que lo superan y en consecuencia deberá escoger entre aceptar la propia incapacidad o abandonar el marco jurídico en busca de una solución más radical.

## Referencias

- Adorno, T. W. (2005). Dialéctica negativa. En *Obra completa. Volumen 6*. (pp. 9–391). A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2008). *Mínima moralía*. J. Chamorro Mielke (trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2019). Problemas de filosofía moral. G. Robles (trad.) Las Cuarenta.
- Allison, P. D., Long, J. S. y Krauze, T. K. (1982). Cumulative Advantage and Inequality in Science. *American Sociological Review*, 47(5), 615–625.
- Arrow, K. J. (1959). Rational Choice Functions and Orderings. *Economica*, 26(102), 121–127.
- Backhaus, H.-G. (1980). On the Dialectics of the Value-Form. *Thesis Eleven*, 1, 99–120.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press.
- Botero-Bernal, A. (2014). *El positivismo jurídico en la historia*. Universidad de Medellín.
- Braudel, F. (1986). *La dinámica del capitalismo*. R. Tusón Calatayud (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University press.
- Cañete Alonso, R. (2015). *Privilegios que niegan derechos. Desigualdad extrema y secuestro de la democracia en América Latina y el Caribe*. OXFAM. URL: <https://www.oxfam.org/es/informes/privilegios-que-niegan-derechos>.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2021). *Observaciones y recomendaciones de la visita de trabajo de la CIDH a Colombia realizada del 8 al 10 de junio de 2021*. URL: <https://kavilando.org/lineas-kavilando/conflicto-social-y-paz/8582-observaciones-y-recomendaciones-de-la-visita-de-trabajo-de-la-cidh-a-colombia-realizada-del-8-al-10-de-junio-de-2021>.
- Cunningham, F. (2019). *The political thought of C.B. Macpherson. Contemporary applications*. Palgrave Macmillan.
- De Sousa Santos, B. (1998). *La globalización del derecho*. Universidad Nacional de Colombia-ILSA.
- DiPrete, T. A. y Eirich, G. M. (2006). Cumulative Advantage as a Mechanism for Inequality: A Review of Theoretical and Empirical Developments. *Annual Review of Sociology*, 32, 271–297.

- Douzinas, C. (2008). *El fin de los derechos humanos*. R. Sanín Restrepo (trad.). Legis.
- Fabre, C. (2005). Global Distributive Justice: An Egalitarian Perspective. *Canadian Journal of Philosophy*, 35(1), 139–164. DOI: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1080/00455091.2005.10716852>.
- Faría, J. E. (2000). *El derecho en la economía globalizada*. Trotta.
- García-Acevedo, J. S. (2016). Ideología y discurso científico del derecho. En P. Cataño (ed.), *Encuentros interdisciplinarios: resultados de investigación jurídica y social* (pp. 93–120). Fondo Editorial Unisabaneta.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Individualismo y motivación política en Hobbes*. Corporación Universitaria de Sabaneta.
- \_\_\_\_\_. (2020). Pobreza y desigualdad: la necesidad de una teoría crítica de la justicia global. En *Reduciendo desigualdades. Otros derechos y otros desarrollos*. (pp. 11–36). Editorial Bonaventuriana.
- González, F. (2014). Configuración regional y violencia: a manera de introducción. En F. González (ed.), *Territorio y conflicto en la Costa Caribe*. (pp. 7–40). ODECOFI-CINEP.
- Hardoon, D. (2017). *An Economy for the 99%*. OXFAM International. DOI: <https://doi.org/10.21201/2017.8616>.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. A. Bixio (trad.). Paidós.
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford University Press.
- Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*. Routledge.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. J. Muñoz (trad.). Trotta.
- Ip, K. (2016). *Egalitarianism and Global Justice*. Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/DOI 10.1057/978-1-137-51407-3>.
- Jakobs, G. (2004). *Sobre la normativización de la dogmática jurídico-penal*. M. Cancio Meliá y B. Feijóo Sánchez (trads.). Universidad Externado de Colombia.
- Jakobs, G. y Cancio Meliá, M. (2005). *Derecho penal del enemigo*. M. Cancio Meliá (trad.). Universidad Externado de Colombia.
- Lindahl, H. (2018). *Fallas de la globalización: orden jurídico y política de la a-juricidad*. J. Restrepo Ramos (trad.). Siglo del Hombre.
- Locke, J. (1999). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. P. López Álvarez (trad.). Biblioteca Nueva.



- Luhmann, N. (2012). *Sociología del Derecho*. H. Newmark (trad.). Universidad Libre.
- Macpherson, C. B. (1967). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press.
- Mandeville, B. (1982). *La fábula de las abejas*. J. Ferrater Mora (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1969a). El fin de la utopía. En *El fin de la utopía*. (pp. 1–12). C. Gerhard (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1969b). *El hombre unidimensional*. A. Elorza (trad.). Seix Barral.
- \_\_\_\_ (1995). *Eros y civilización*. J. García Ponce (trad.). Ariel.
- \_\_\_\_ (2009). Philosophy and Critical Theory. En *Negations* (pp. 99–118). J. J. Shapiro (trad.). Mayfly.
- \_\_\_\_ (2010). La liberación de la sociedad opulenta. En *La tolerancia represiva y otros ensayos*. (pp. 75–92). Juan Ramón Capella (trad.). Catarata.
- Marx, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag.
- \_\_\_\_ (1975). *El capital. Tomo I. Volumen I*. P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1*. M. Murmis y P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2008). Sobre la cuestión judía. En R. Jaramillo (ed.), *Escritos de juventud sobre el derecho. 1837-1847*. R. Jaramillo Vélez (trad.). Anthropos.
- Marx, K. y Engels, F. (1971). Manifiesto del Partido Comunista. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas. I*. (pp. 12–50). Instituto de Marxismo-Leninismo (trads.). Progreso.
- Merton, R. K. (1968). The Matthew Effect in Science. *Science*, 159(3810), 56–63.
- \_\_\_\_ (1988). The Matthew Effect in Science II: Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property. *ISIS*, 76, 606–623.
- \_\_\_\_ (1995). The Thomas Theorem and the Matthew Effect. *Social Forces*, 74(2), 379–422.
- Morón Campos, M. (2015). Movimientos sociales, nueva razón de Estado y la estigmatización de la protesta social en Colombia. *Jurídicas CUC*, 11(1), 311–326.
- Nash, J. (1953). Two-Person Cooperative Games. *Econometrica*, 21(1), 128–140.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell.



- Nussbaum, M. (2007). *Fronteras de la justicia*. R. Vilá Vernis y A. Santos Mosquera (trad.). Paidós.
- Organización de las Naciones Unidas. (2019). ¿Podemos alimentar al mundo entero y garantizar que nadie pase hambre? *Noticias ONU*. URL: <https://news.un.org/es/story/2019/10/1463701>.
- Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. Norma.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Violencia pública en Colombia. 1958-2010*. Fondo de Cultura Económica.
- Papadopoulos, F., Kitsak, M., Serrano, M. Á., Boguñá, M. y Krioukov, D. (2012). Popularity versus Similarity in Growing Networks. *Nature*, 489, 537–540.
- Pitts, F. H. (2021). *Value*. Polity Press.
- Pogge, T. (2005). Real World Justice. *The Journal of Ethics*, 9, 29–53.
- \_\_\_\_\_. (2009a). ¿Qué es la justicia global? en *Hacer justicia a la humanidad*. (pp. 51–64). D. Álvarez García (trad.). Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- \_\_\_\_\_. (2009b). Derechos humanos y responsabilidades humanas. En *Hacer justicia a la humanidad*. (pp. 65–107). D. Álvarez García (trad.). Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- \_\_\_\_\_. (2009c). Reconocidos y violados por el derecho internacional: los derechos humanos de los pobres globales. En *Hacer justicia a la humanidad*. (pp. 113–163). Fondo de Cultura Económica- UAM-UNAM.
- \_\_\_\_\_. (2011a). Allowing the Poor to Share the Earth. *Journal of Moral Philosophy*, 8(3), 335–352.
- \_\_\_\_\_. (2011b). Unfair Share. *RSA*, 157(5545), 10–13.
- Pogge, T. y Shaunak, S. (2007). A Prescription for Change. *RSA*, 154(5529), 44–49.
- Rawls, J. (1993). The Law of Peoples. *Critical Inquiry*, 20(1), 36–68.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Teoría de la justicia*. M. Dolores González (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1996). *El liberalismo político*. A. Domenech (trad.). Crítica.
- Sen, A. (1981). *Poverty and Famines*. Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (2010). *La idea de la justicia*. H. Valencia Villa (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. G. Franco (trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Swidler, E. (2018). Invisible Exploitation. How Capital Extracts Value beyond Wage Labor. *Monthly Review*, 69(10), 29–36. DOI: [https://doi.org/10.14452/MR-069-10-2018-03\\_2](https://doi.org/10.14452/MR-069-10-2018-03_2).
- Therborn, G. (2015). *Los campos de exterminio de la desigualdad*. L. Mosconi (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Turbay Fontalvo, A. y Garcia-Acevedo, J. S. (2015). Prácticas antisindicales violentas y no violentas dentro del Estado colombiano. *Conflicto y Sociedad*, 3, 67–80.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo*. C. D. Schroeder (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2007). *La decadencia del imperio*. A. Saborit (trad.). Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books.
- Banco Mundial. (2023a). PIB (US\$ a precios actuales). *Bancomundial.org*. URL: <https://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.MKTP.CD?end=2017&start=1960>.
- \_\_\_\_ (2023b). Producción de cereales (toneladas métricas). *Bancomundial.org*. URL: <https://datos.bancomundial.org/indicador/AG.PRD.CREL.MT>.



## **Reseñas**



**Sommer, A. U. (2019). *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Volumen 5.2. De Gruyter. 723 pp.**

El prefacio de *Morgenröte (Aurora)*, escrito por Nietzsche en el otoño de 1886, dice: “Pacientes amigos míos [...] [,] ¡[a]prended a leerme bien!” (KSA 3, *Vorrede*, p. 17, § 5). A diferencia de otros filósofos, la intención de Nietzsche sobre aquello que buscaba en sus lectores no es un aspecto marginal que deba dejarse de lado, sino que requiere una constante atención y evaluación; como si, al estilo de los cínicos, el filósofo buscara con una linterna, no al hombre coherente, sino al que pueda “leerlo bien”. Nietzsche, por decirlo de algún modo, esperaba algo de sus lectores, de los “[lectores] que le pertenecen” (Jaspers, 1947, p. 25). En el presente, en el que la literatura sobre Nietzsche alcanza niveles incontrolables, podría ser plausible preguntarse si tales atenciones han sido suficientes. Al menos así bastaría con poner en una balanza la literatura secundaria y enfatizar la libertad del filósofo sobre aquello que dice.

La Heidelberger Akademie der Wissenschaften (la Academia de Ciencias y Humanidades de Heidelberg) dirige, desde el 2010, el proyecto de la publicación de los comentarios científicos dedicados a Nietzsche bajo el nombre de *Nietzsche-Kommentar* (NK). Este gran proyecto pretende publicar un total de seis volúmenes, con algunos subvolúmenes (1.1, 1.2, 1.3, 1.4; 2.1, 2.2, 2.3, etc.), sobre el patrimonio publicado por Nietzsche. Cada comentario lleva más o menos la siguiente estructura: *Vorwort* (prólogo o prefacio), *Überblickskommentar* (comentario general), *Stellenkommentar* (comentario detallado de las secciones de la obra), las fuentes y bibliografía, un índice de materias y el registro de personas. En los años 2012 y 2013 aparecieron los primeros volúmenes que abarcan la obra filosófica respectiva, y así siguieron otros sobre los escritos de 1888 y principios de 1889.

El proyecto *Nietzsche-Kommentar* se realiza a partir de las obras de Nietzsche que fueron publicadas, con la excepción de que se incluye el pequeño tratado *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”). Los *Nachlaß* (fragmentos póstumos), al igual que las *Briefe* (cartas o correspondencias) del filósofo, no se analizan de forma prioritaria, sino que se usan como comentario de apoyo.

En general, podemos decir que dicho proyecto pretende llegar a ser una orientación de lectura para los interesados en Nietzsche.

Intenta ofrecer conocimientos previos alrededor del texto, así como dar información científica sobre el contexto histórico, filosófico y literario. En otras palabras, procura situarse como una herramienta contextual. Por un lado, cada NK evidencia la erudición escrita hasta hoy, y esto es lo primero que se debe apreciar de los comentaristas: la larga e impresionante búsqueda de textos y fuentes. Por otro lado, la bibliografía existente en otros idiomas ha sido traducida al alemán, lo que da al lector un contexto amplio de la respectiva cita. En suma, cada NK se concentra en las líneas y problemas generales del pensamiento de Nietzsche.

Dado que hasta ahora se han publicado poco más de la mitad de los volúmenes, no sería acertado —ni les haría justicia— que una reseña explique los detalles de cada obra. Por la cantidad de información y los innumerables detalles descritos que reúnen, el presente texto se aventurará a dar algunos pincelazos de manera general y luego me detendré en el comentario del volumen en cuestión.

El volumen 1.1, *Die Geburt der Tragödie (El nacimiento de la tragedia)*, comentado por Jochen Schmidt, ofrece exhaustiva información sobre la literatura secundaria, lo que refleja la asombrosa compilación y análisis de fuentes clásicas (que van desde las obras propiamente clásicas hasta los textos contemporáneos de Nietzsche). Este volumen no incluye los trabajos filológicos, pero añade el texto de autocrítica que apareció en 1886. La “primera obra” de Nietzsche posee un carácter problemático a la hora de rastrear las fuentes: Nietzsche en reiteradas ocasiones integra cambios y replantea el proceso de redacción y creación. Incluso los rastros de Wagner y Schopenhauer son una faceta en dicha composición. El comentario sigue con atención los análisis sobre la tragedia (especialmente en relación con la tragedia griega), el discurso filosófico y la crítica cultural contemporánea. Hay que añadir que este primer escrito refleja el aspecto, presente ya desde sus inicios, multifacético de su pensamiento.

El volumen 1.2, *Unzeitgemässe Betrachtungen. I. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Consideraciones intempestivas. I. Davis Strauss, el confesor y el escritor. II. Sobre el uso y la desventaja de la historia para la vida)* y el volumen 1.4, *Unzeitgemässe Betrachtungen. III: Schopenhauer als Erzieher. IV. Richard Wagner in Bayreuth [Consideraciones intempestivas. III. Schopenhauer como educador. IV. Richard Wagner en Bayreuth]*, comentados por Barbara Neymeyr, se publicaron en dos libros conjuntos. Estos libros se esfuerzan

por ofrecer un contexto histórico a partir del rastreo de escritos y documentos. Neymeyr se enfoca desde el inicio en el significado, para Nietzsche, del término *unzeitgemäß* ('intempestivo'), pues de la mano de este se podrían comprender estas cuatro publicaciones en un marco diferenciado. Nietzsche usa esta noción para referirse a las características de una época. En la segunda consideración intempestiva, el filósofo alemán se concentra en el significado de lo suprahistórico y ahistórico, con el interés de que el "presente" pueda superarse. Los dos primeros libros se entienden así en un sentido negativo; los dos restantes se centran en Richard Wagner y Arthur Schopenhauer en cuanto personajes que han superado la época. La segunda consideración, que ha recibido más atención en la investigación, habla del sentido y significado de la cultura histórica en particular, la cual ha tenido mayor recepción en la discusión en torno al historicismo; las otras consideraciones, tanto la primera como la tercera y la cuarta, analizan personas en particular (Strauss, Schopenhauer y Wagner) conectadas a su contexto, a un determinado contexto cultural.

El volumen 1.3, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* ("Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"), a cargo de Sarah Scheibenberger, es el volumen más breve. Es la única excepción a la intención general del proyecto, a saber, presentar las obras publicadas o que habrían sido enviadas para su publicación. Sin embargo, dada la abundante recepción de este ensayo y el valor lingüístico que posee, el volumen enriquece la interpretación, pues ofrece los facsímiles de trabajos preparatorios. La primera versión obedece a Nietzsche, pero la segunda viene de la mano de su amigo Carl von Gersdorff debido al dolor que el filósofo alemán presentaba en los ojos en aquella época. En general, la obra se divide en una primera parte que explica las opiniones de Nietzsche sobre el texto y otra parte dedicada a los autores que influyeron en su respectiva creación.

El volumen 3.1 contiene las obras *Morgenröte* (*Aurora*), a cargo de Jochen Smidt, e *Idyllen aus Messina* (*Idilios de Messina*), comentado por Sebastian Kaufmann. Respecto de *Morgenröte*, que contiene una gran cantidad de aforismos como un abanico asombroso de temas, la primera cuestión que debe afrontarse son las tradiciones clásicas en su composición, que van desde los acentos literarios, históricos y filosóficos hasta políticos y sociales. Por su parte, en *Idyllen*, que contiene ocho poemas, se debe dejar en claro que se trata de una obra lírica y esto la diferencia de los tratados y de las obras aforísticas. Kaufmann se



concentra en analizar los temas principales o motivos básicos de la obra lírica, el uso de las figuras retóricas, y el uso lingüístico y estilístico. Este comentario además ofrece una descripción general de cada uno de los poemas y presenta un facsímil del manuscrito escrito a mano por Nietzsche, al cual solo se podía acceder a través del Archivo Goethe y Schiller.

El volumen 5.1, *Jenseits von Gut und Böse (Más allá del bien y del mal)*, a cargo de Andreas Urs Sommer, se concentra en la última fase creativa de Nietzsche. Dicho libro, como se sabe, contiene nueve secciones. Para Sommer, se debe tener cuidado al analizar la estructura de la obra, ya que no obedece a un único hilo argumentativo que recorre cada sección, sino que se tratan de pensamientos que Nietzsche inicia y retoma una y otra vez en cada apartado.

El volumen 6.1, *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung (El caso Wagner. El crepúsculo de los ídolos)* y el 6.2, *Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner (El Anticristo. Ecce Homo. Ditirambos dionisiacos. Nietzsche contra Wagner)*, también están comentados por Sommer. Se trata de los comentarios a los escritos de la última etapa creativa de Nietzsche, que van desde 1888 a los primeros días de 1889. El primer volumen está dedicado a las obras que él envió para su publicación; el segundo volumen, a los escritos póstumos. En general, estas obras representan la autoridad de Nietzsche para juzgar e interpretar su propio pensamiento; deben postularse como una muestra clara de la frecuencia con que Nietzsche reelabora y se acerca de forma nueva a sus textos. Para Sommer, *Götzen*, a diferencia de *Der Fall Wagner*, durante mucho tiempo ha sido relegado al silencio por otros textos. *Ecce homo*, que no se puede afirmar a secas que se trata de una pura y bien definida biografía, y *Der Antichrist*, que recoge en gran medida el trabajo doctoral de Sommer, se consideran los dos focos más discutidos en la obra del filósofo. Las abundantes fuentes y literatura secundaria que el comentario ofrece invitan al lector a situarse en un panorama amplio sobre en qué medida estos textos son el reflejo de un pensamiento inquietante en el que el filósofo alemán retoma cada idea y le da una nueva forma. Los textos sobre Wagner tienen un aspecto filológico: la forma del texto se orienta en ese sentido. Este comentario señala constantemente las variaciones entre la versión original y el manuscrito antes de haber sido dado a la imprenta.

El volumen 3.2, *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)*, a cargo de Sebastian Kaufmann, acaba de publicarse. Los volúmenes 2.1, 2.2

y 2.3, dedicados a *Menschliches, Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano), y el volumen 4, a *Also sprach Zarathustra* (Así habló Zaratustra), terminarán el proyecto en un par de años.

El libro en el que se concentra esta reseña es el volumen 5.2, *Zur Genealogie der Moral* (GM), comentado por Sommer. Las primeras páginas del libro deberían leerse con bastante atención, ya que, tomando una cita de Nietzsche, Sommer afirma que se trataría de una obra “complementaria y aclaratoria” (p. viii). No era una obra predilecta de Nietzsche, contrario a como hoy se piensa en la literatura secundaria. Quizá dicha opinión se sustenta en la formulación del título, que presuntamente postula un “método”. Sommer comenta el lugar que ocupa la literatura secundaria que Nietzsche utilizó, a saber, textos contemporáneos de distintas disciplinas que sirvieron de apoyo interpretativo para textos antiguos, por un lado; por otro, Nietzsche modificó dichas lecturas para sus propios intereses. En esto encontramos un mérito de este volumen, ya que persigue construir ese hilo de lecturas.

La primera sección del texto, el *Überblickskommentar* es de notable interés, y en esta sección nos detendremos con cierto detalle. En cambio, por su extensión y los abundantes detalles que presenta, se analizará el *Stellenkommentar* y algunos comentarios que ahí aparecen sobre el título de GM.

Sommer realiza una valiosa y minuciosa reconstrucción de la génesis de la obra, que data de alrededor de 1887. Enfatiza la importancia de tener hoy conocimiento sobre la existencia de una copia a mano “previa” del texto hecha en dos partes por Nietzsche, tal como era su costumbre. Todo el extenso material preparatorio de GM se ha perdido. El siguiente foco de atención es la impresión que él tuvo del texto: como ocurrió con otras obras, Nietzsche comentó y ofreció pequeñas explicaciones marginalmente. Dichos comentarios pueden encontrarse en sus cartas; entre ellas, la más significativa viene de la pluma de Georg Brandes (KSB 8, no. 964), quien acuñó la frase “radicalismo aristocrático”. Por otro lado, Sommer rastrea las propias incomprensiones que vinieron del título de la obra en sus primeros lectores.

El siguiente tema que trata el libro son las fuentes. Según Sommer, Nietzsche juega con las apariencias de la erudición tradicional (cfr. p. 16). Varios de sus apuntes, a la hora de componer la obra, no fueron tomados estrictamente de literatura primaria, sino a partir de investigación reciente y secundaria. Esto le lleva a afirmar que Nietzsche no cita ni las fuentes ni la literatura secundaria que utilizó; sin embargo,

hoy es posible encontrar una manera de rastrear dichas fuentes, es decir, es posible tener acceso a la biblioteca personal del filósofo, la cual obviamente ofrece información sobre lo que leía. También sabemos, por ejemplo, que leía con un lápiz en la mano y que realizaba trazos o apuntes en sus libros (cfr. p. 16). A ello hay que unir las cartas en donde él menciona y enfatiza información adicional.

Por otro lado, el uso de las bibliotecas públicas que Nietzsche visitó tiene una importancia crucial: allí se encuentran los registros de préstamos, con los cuales se puede saber con cierta exactitud qué libro Nietzsche había tomado prestado. Entre dichos préstamos tiene especial importancia el de la obra de Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*.

Si nos enfocamos en la estructura de GM, dice Sommer, no podemos hablar de un preproyecto: posee una estructura que se ha formado en el mismo proceso de escritura por parte de Nietzsche. Hay información según la cual él solo consideró una primera parte del tratado. En cuanto al significado de cada tratado, Sommer explica que el primero afirma que la moral es el producto de una revalorización servil (cfr. p. 22). El segundo tratado no toma la conciencia como algo dado, algo en lo que pueda confiarse, sino que se comprende como la expresión de un instinto de crueldad. El tercero explica los “ideales ascéticos” y la forma en que fueron capaces de tomar a las personas bajo su control. Aunque se trate de una obra que lanza constantemente preguntas, dejando al lector desconcertado, también se trata de un texto terapéutico, dice el comentario, en el sentido de que sus reflexiones proponen una potencial “cura” para la humanidad. La parte dedicada al índice desglosa minuciosamente los temas de cada apartado: sección tras sección se anotan los tópicos relevantes y se ofrece un mapeo de estos.

La siguiente sección se enfoca al lugar que ocupa la “genealogía” en la obra de Nietzsche. Sobre todo se pregunta en qué medida *Zur Genealogie der Moral* puede aclarar *Jenseits von Gut und Böse*. Por otra parte, la cuestión también describe concreciones históricas respectivas en el marco de su objetividad. Aunque esto no pueda probarse —es decir, la veracidad histórica de cada argumento—, GM manifiesta sin duda un potencial filosófico indiscutible (cfr. p. 34) en su perspectiva filosófica sobre la moral.

Entre los últimos puntos se encuentra la historia del impacto de la obra. Es de importancia la descripción de Sommer de la relación de Michel Foucault y Gilles Deleuze con la obra, quienes han afirmado,

por decirlo de algún modo, que Nietzsche se autocomprendió como “genealogista”, en el sentido de que la genealogía es un método y que él trabaja de dicha forma (cfr. p. 40). Al respecto, no estaría de más sospechar del concepto de “genealogía”, sobre todo si pensamos que estamos ante “la obra principal” de Nietzsche.

Sommer se concentra en el título de GM en el marco de los usos lingüísticos e interpretativos. Señala las fuentes o referencias primeras que inspiraron el uso del término “genealogía”. El significado de dicha noción debe tomarse con precaución. En contra de lo que han señalado algunos intérpretes, la “genealogía” no significa expresamente la búsqueda del origen. “Genealogía” quiere decir, más bien, un intento del texto de llegar a declaraciones decisivas sobre la moral (cfr. p. 46); señala no tanto el respectivo origen, sino una red de conexiones y relaciones familiares. Con la “genealogía” se pretende señalar, por decirlo así, un uso general más que un aspecto exclusivamente científico. Las fuentes que se utilizan para sustentar esta opinión deben destacarse, pues Sommer toma en cuenta una gama multifacética de textos que configuran una red de literatura: fuentes primarias (la KGW, *Kritische Gesamtausgabe Werke*), fuentes secundarias que se encuentran en destacadas series de publicaciones (a saber, MTNF, *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*) y sobre todo antiguos escritos del contexto científico y literario cercano a Nietzsche.

Por otro lado, tampoco es claro cómo situar de forma coherente el lugar de la expresión “genealogía”. No es posible encontrar un libro con dicho título en la biblioteca personal de Nietzsche. Por su parte, en las páginas de GM tampoco se halla con frecuencia la expresión “genealogía de la moral” (p. 47). Solo algunas secciones mencionan dicha expresión y estas no señalan de forma clara que deba interpretarse como un método científico.

Sommer rehúsa el empleo uniforme de la expresión “genealogía” en GM y apuesta por un uso variado. Dicha expresión se diferencia de un “método genealógico”, por ejemplo. Se trata más bien de una “metodología histórica” en sí misma; es decir, la “genealogía” es una insinuación teórica dirigida exclusivamente hacia el propio texto (GM) y no un procedimiento metódico de Nietzsche. Sommer describe la opinión de autores, a partir de la literatura contemporánea, que afirman la existencia de un “método genealógico” y contrasta dichos postulados —pues la “genealogía” tiene una connotación cercana al legado de historias familiares—.

Otro aspecto determinante en torno al título de GM viene de su significado. El inicio del título de la obra no es “La genealogía” o “Genealogía” (*Die Genealogie* o *Genealogie*): es *Sobre la genealogía de la moral* (*Zur Genealogie der Moral*). La preposición, *zu*[r], dice Sommer, parece indicar cierta “modestia” (p. 50) por parte de Nietzsche, pues no busca una descripción detallada de los elementos que componen un estudio sobre la moral. La GM no desarrolla meticulosamente todas las cuestiones morales, sino que desglosa varios temas en tres tratados. En el ámbito hispanohablante es necesario enfatizar lo anterior. A raíz de muchas traducciones, se pasa por alto la importancia de la preposición *zu* y se cambia el título del libro a *La genealogía de la moral*.

En el análisis del subtítulo de la obra —“Escrito polémico” (*Streitschrift*)— se señalan publicaciones que datan de la misma época que refieren a dicha expresión. El significado del subtítulo no estaría enfocado a despertar la controversia, sino que podría estar vinculado con cierto uso frecuente, tal como se encuentran en otros títulos de libros. Esta minuciosa descripción avanza en los análisis del prefacio y los tres tratados respectivos. Por lo demás, el *Stellenkommentar* va de las páginas cuarenta y cinco hasta la seiscientos dos.

En conclusión, podemos decir que el NK 5.2 —y esto se aplica incluso a los otros volúmenes publicados— evita plantear una sola tesis de lectura. No comulga con sentidos definitivos a partir de los cuales se sugeriría una vía definitiva de interpretación. El comentario es una herramienta de información; así, ofrece una visión pluralista y diferenciada de los textos que conforman cada respectivo libro. Si bien, como dijimos, el alcance bibliográfico sobre Nietzsche hoy es sorprendente, el volumen se concentra en dos aristas, la histórica y la filosófica, a las que vuelve constantemente. Es innegable que las innumerables listas de comentarios, ensayos e interpretaciones sobre el filósofo alemán han franqueado un camino escéptico con respecto a él y lo que quiere decir su filosofía. Dicho escepticismo podría ser saludable en la medida en que debe acompañar lo que podemos aprender y conocer sobre aspectos biográficos y contextuales de Nietzsche y su obra, y sobre todo a lo que este nos dice a partir de sus obras en sentido filosófico. El comentario de Sommer cumple con esto sutil y adecuadamente. La cuestión a la que se debería poner atención no es el NK en sí, sino la actitud del lector cuando tome dicho comentario como única vía de interpretación. Pero esto obedece a otro campo. Sin duda, se trata de

un volumen — más allá de su agradable presentación física— que debe situarse en la biblioteca del lector interesado por Nietzsche.

### **Bibliografía**

- Jaspers, K. (1947). *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). [KSA 3]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. De Gruyter.
- \_\_\_\_ (2003). [KSB 8]. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. De Gruyter.

Osman Choque-Aliaga  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de



**De Cruz, H. (ed.). (2022). *Philosophy Illustrated: Forty-Two Thought Experiments to Broaden Your Mind*. Oxford University Press. 196 pp.**

En su célebre *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*, Kathleen Wilkes objetó el uso (y abuso) de los experimentos mentales en la filosofía arguyendo, entre otras cosas, que la filosofía debería apoyarse en la ciencia —y no en la ciencia ficción o en la fantasía— y que los escenarios hipotéticos estipulados en algunos experimentos mentales son, en parte por recurrir a casos de ciencia ficción, poco descriptivos, lo que produce, en opinión de esta filósofa, que suelen ser “problemáticos y positivamente engañosos” (Wilkes, 1988, p. 2). Las objeciones de Wilkes están dirigidas especialmente a los experimentos mentales empleados en las discusiones metafísicas acerca de la identidad personal —Derek Parfit es su blanco de ataque favorito—, pero no es difícil extrapolar sus objeciones a experimentos mentales que, ya sea en ética (la máquina de experiencias de Nozick, por ejemplo) o en filosofía del lenguaje (la Tierra Gemela de Putnam, por ejemplo), también recurren a la ciencia ficción. Tampoco es difícil, me parece, objetar a Wilkes en sus propios términos, pues, así como la filosofía tiene en el demonio de Descartes a uno de sus seres fantásticos predilectos, la ciencia tiene en los demonios de Laplace y de Maxwell a los suyos. Si dos eminentes científicos recurrieron en su momento a experimentos mentales que contemplaban seres fantásticos —Laplace para ilustrar el carácter determinista de la mecánica clásica y Maxwell para ilustrar la segunda ley de la termodinámica—, entonces parece que la filosofía no necesariamente escaparía de ellos si se apoyara exclusivamente en la ciencia, como aconseja Wilkes.

Más allá de este y otro tipo de dudas que puedan despertar los experimentos mentales, lo cierto es que son un recurso casi tan antiguo como las propias filosofías occidental y oriental, pues ya en su alegoría de la caverna Platón recurrió a un experimento mental para ilustrar las posibilidades y las limitaciones de nuestro conocimiento, la distinción entre lo real y lo aparente, y otras lecciones más, mientras que mediante su alegoría de soñar con una mariposa Zhuangzi recurrió a un experimento mental para ilustrar, por medios alegóricos distintos a los platónicos, la distinción entre cómo *son* las cosas y cómo *parecen ser*, así como la naturaleza de la transformación de las cosas. El libro aquí reseñado, *Philosophy Illustrated: Forty-Two Thought Experiments to Broaden Your Mind*, editado e ilustrado por la filósofa belga Helen de Cruz, profesora de la Universidad de San Luis (Misuri), ofrece una sucinta exposición



de cuarenta y dos experimentos mentales clásicos en la historia de la filosofía occidental y oriental, divididos en nueve secciones dedicadas, respectivamente, a experimentos mentales en ética, filosofía política, epistemología, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje, metafísica, teoría de la decisión, filosofía de la religión y estética.

Cada uno de los cuarenta y dos capítulos contiene una breve exposición del experimento mental en cuestión, una reflexión acerca de este por parte de un filósofo o una filósofa de renombre, una sección de preguntas que pretende (y, en mi opinión, suele conseguir) retar intelectualmente al lector, y bibliografía adicional. En siete de los capítulos —“The Drowning Child” (Peter Singer), “Splitting the Bill at a Restaurant” (David Christensen), “The Creationist Teacher” (Jennifer Lackey), “The Extended Mind” (Andy Clark y David Chalmers), “Skywalk” (Tamar Gendler), “Accidental You” (Ruth Millikan), y “Becoming a Vampire” (L. A. Paul)—, la reflexión está escrita por los creadores mismos del experimento mental, lo que hace que su exposición sea particularmente instructiva. Y, como señala el título del libro, cada experimento mental está acompañado de una ilustración en la forma de un dibujo, elaborado por Helen de Cruz. Esto último es, sin duda, uno de los atractivos del libro, que De Cruz justifica al escribir que “los experimentos mentales filosóficos tienden a ser abruptos, sin muchos detalles o descripciones sensoriales de las personas o de las escenas involucradas. Dibujarlos requiere, pues, detallarlos” (p. viii).

Esta justificación —que podría estar perfectamente dirigida a reparos como el de Kathleen Wilkes, aunque Helen De Cruz no dice nada explícito al respecto— es laudable, porque la representación pictórica de un escenario hipotético (como son los experimentos mentales) puede ofrecer detalles de este. Lo cual, sin duda, tiene un valor descriptivo. Sin embargo, el efecto que, para fines descriptivos de los experimentos mentales, tienen las ilustraciones de De Cruz no es, a mi parecer, homogéneo. Dando por sentado que “los dibujos presentados en este libro son reflexiones e interpretaciones visuales no verbales de los experimentos mentales que representan” (p. viii), y que por tanto son, irremediamente, reflexiones e interpretaciones por parte de nuestra filósofa, hay dibujos suyos que, al detallar pictóricamente los experimentos mentales, sin duda colaboran en su descripción. Pero esto sucede prominentemente en aquellos experimentos mentales que son, recurriendo a las propias palabras de De Cruz, *abruptos* (poco detallados

o descriptivos), como pueden serlo el *gavagai* de Quine (pp. 117-120) o las semillas de las personas de Judith J. Thomson (pp. 23-27).

En *Philosophy Illustrated* hay, por su parte, experimentos mentales cuya ilustración pictórica parece añadir poco a su descripción o a sus detalles, y no necesariamente porque dichos experimentos mentales no sean abruptos, sino porque su puesta en marcha, como *acciones epistémicas*, i. e., como “actividades que llevamos a cabo para cambiar lo que conocemos acerca del mundo” (p. 2), no requiere de mayor descripción o detalle —tal es el caso de la caza del ciervo de Rousseau (pp. 39-42), del barco de Neurath (pp. 69-71), o de la mente extendida de Andy Clark y David Chalmers (pp. 75-78)—. Esto no es decir que las ilustraciones pictóricas de Helen de Cruz *no añadan nada* a los experimentos mentales de Rousseau, Neurath, etc., pues sin duda lo hacen desde un punto de vista estético, y esto, siguiendo a la propia De Cruz, supone expresar la filosofía de una manera distinta (p. vii).

Sin embargo, creo que uno de los riesgos de esta concepción pictórica de la filosofía no es tanto que, al menos en algunas ocasiones, no añada nada al *contenido* de los argumentos o experimentos filosóficos en cuestión, sino que pueda distorsionarlos. Me parece que esto sucede con el experimento mental del hombre que vuela de Avicena (p. 139), en el que se muestra, con unas nubes de trasfondo, a un hombre completamente vestido (desde su *taqiyah* hasta sus zapatos, pasando por su túnica) para exhibir pictóricamente el experimento mental de un hombre que no tiene (según contempla el experimento mental original de Avicena) ni información sensorial ni conciencia del mundo exterior. ¿Cómo es que la representación pictórica de un hombre vestido de pies a cabeza puede dar cuenta de un hombre totalmente desprovisto de información sensorial y de conciencia del mundo exterior?

Sea como fuere, lo cierto es que, más allá de estos pequeños reparos, *Philosophy Illustrated* es un libro pedagógicamente extraordinario en al menos dos sentidos. En un primer sentido, lo es porque, en buena parte por la forma, ya descrita, en la que están expuestos los experimentos mentales, suministra al lego una introducción accesible a estos, y al no lego un reto intelectual, pues, en la sección de preguntas, se le obliga a poner a prueba sus intuiciones filosóficas respecto del experimento mental en cuestión. En un segundo sentido, *Philosophy Illustrated* es pedagógicamente extraordinario porque entrega lo que promete en la introducción (p. 4), a saber, dar cuenta de experimentos mentales de distintos tipos: ya sean meramente argumentativos, o pensados

simplemente para despertar nuestras intuiciones filosóficas, o sin respuestas definitivas que, no obstante, contienen distintas moralejas ideadas para ayudarnos a transformar nuestro pensamiento.<sup>1</sup>

Ejemplos de esto último son los dos primeros capítulos del libro —“The Child at the Well”, de Mengzi, y “The Drowning Child”, de Peter Singer—, pues si bien ambos experimentos mentales contemplan esencialmente el mismo escenario hipotético, un niño pequeño en peligro de muerte al que nos es perfectamente posible rescatar, la moraleja del experimento mental de Mengzi es que, como seres humanos, tenemos un *brote* de benevolencia (brote que, como bien sabía Mengzi, y como bien sabemos también nosotros, no siempre se desarrolla por completo), mientras que la moraleja del experimento mental de Singer es que, en la medida en que nos sea posible, hemos de hacer el mayor bien que podamos (imperativo que devino en el movimiento del altruismo efectivo).

Las virtudes (pedagógicas) de *Philosophy Illustrated* de ninguna manera se agotan aquí, y en lo que sigue expondré las que, en mi opinión, son las otras virtudes del libro.

Una primera virtud es que en varios de los experimentos mentales con los que un lector occidental del siglo XXI podría no estar familiarizado (al menos comparativamente), no obstante, se consideran problemas de primer orden para la filosofía occidental, tanto moderna como contemporánea. Ejemplos de esto son las rúbricas escépticas de Al-Ghazali, en donde hay claros temas “cartesianos” —tanto en su vertiente escéptica como en la dualista—, y el experimento mental relativo al cuidador imparcial de Mozi, en donde se muestra cómo, en la filosofía china del siglo V a. C., ya se discutían cuestiones que ocuparon las mentes de algunos de los filósofos más importantes del siglo XX, como la problemática relación entre imparcialidad y moralidad, la igualmente problemática relación entre lealtad y justicia, y las posibles razones por las que las élites no tienen reparos en aceptar (y promulgar) el principio moral de no dañar a los demás, pero suelen ser reticentes a adoptar el principio moral de ayudar a los demás, cuestiones en su

---

<sup>1</sup> Para la concepción de los experimentos mentales como argumentos reempaquetados, cfr. Norton (2004). Para la concepción de los experimentos mentales como “despertadores” de nuestras intuiciones filosóficas, cfr. Dennett (2015).

momento discutidas, respectivamente, por Thomas Nagel, Richard Rorty, y Gilbert Harman.

Una segunda virtud del libro objeto de esta reseña es que los experimentos mentales no se exponen de manera acrítica. Instancias de esto son la reflexión de Elselijn Kingma acerca del experimento mental del violinista y de las semillas de las personas expuesto por Judith J. Thomson en su célebre “A Defense of Abortion”, en donde Kingma señala algunas de las limitaciones, fenomenológicas y afectivas, del experimento mental de Thomson, así como la reflexión crítica de Matthew Duncombe acerca del experimento mental de la lanza al final del universo de Lucrecio, en donde Duncombe, recurriendo a Aristóteles, nos hace ver igualmente las limitaciones, esta vez conceptuales, del experimento mental de Lucrecio.

Respecto de esta manera crítica de exposición, es notorio el capítulo dedicado al experimento mental de Ibn Tufayl (pp. 167-170) acerca de una persona ciega de nacimiento que aprendió todo acerca de su entorno mediato e inmediato excepto una sola cosa —que, en cambio, aprendió mediante descripciones y mediante “el firme comando” de las ciencias—: el color. Pero un día esa persona puede, de pronto, *ver*. ¿Qué es lo que, según Ibn Tufayl, tal persona distinguiría? En contra de las conclusiones del experimento mental de Locke acerca del problema de Molyneux (descrito en las pp. 83-86 de *Philosophy Illustrated*), Ibn Tufayl sostuvo que dicha persona no tendría ningún problema en distinguir y en nombrar las cosas que otrora le eran accesibles por cualesquiera medios excepto por el de la vista. Y en contra de las conclusiones del célebre experimento mental de Frank Jackson acerca de la “científica” Mary y su cuarto en blanco y negro (descrito en las pp. 87-90 de *Philosophy Illustrated*), Ibn Tufayl sostuvo que, para un ciego de nacimiento que de pronto adquiriese la vista (con las previsiones de que aprendió mediante descripciones y mediante “el firme comando” de las ciencias todo lo demás), *incluso* los colores le serían tal como los había concebido.

Una tercera virtud de *Philosophy Illustrated* es la forma en la que consigue relacionar la larga tradición de la experimentación mental en filosofía con las recientes tendencias, particularmente en la filosofía analítica, dedicadas a la experimentación *empírica* en filosofía. Auxiliándose de la psicología y de las ciencias cognitivas, esta nueva corriente pretende someter a contrastación empírica algunas de nuestras intuiciones filosóficas, y se han llevado a cabo experimentos (ya no mentales, sino empíricos) con el fin de evaluar las intuiciones de

las personas ante algún escenario hipotético filosóficamente relevante; por ejemplo, en los últimos diez o quince años se han llevado a cabo diversas encuestas para evaluar las intuiciones de la gente acerca de la relación entre el libre albedrío y la responsabilidad moral, o acerca de la naturaleza de la causalidad. Y experimentos mentales como la posición original de Rawls (Huang, Bazerman y Greene, 2019) o el “caso” de Gödel/Schmidt de Kripke (Machery *et al.*, 2004) no se han escapado de esta tendencia. Sin duda puede ser cuestionable el valor que, respecto de los argumentos estrictamente filosóficos de los experimentos mentales de Rawls y Kripke, tenga una encuesta. Pero, también sin duda, el hecho de que en *Philosophy Illustrated* se discutan los resultados de este tipo de prácticas habla de su actualidad y de su apertura intelectual.

La última virtud que expondré tiene que ver con la relación que en algunos experimentos mentales se establece entre su contenido y lo que, respecto de este, dice la ciencia contemporánea. Dos instancias de esto tienen lugar en el experimento de la caza del ciervo de Rousseau —en donde se expone lo que la psicología moderna sostiene acerca de nuestra capacidad para cambiar constantemente de perspectiva entre nuestros intereses individuales y los intereses grupales— y en el experimento del cubo y la esfera de Molyneux/Locke, en donde se exponen algunos de los resultados que se han obtenido al someter a personas congénitamente ciegas que recobraron la vista a experimentos similares a los contemplados por Locke y Molyneux en su correspondencia.

En *La filosofía de la filosofía*, Timothy Williamson escribió que, mediante los experimentos mentales, “[g]ran parte de la comunidad filosófica permite que un acto ponderado de la imaginación pueda refutar una teoría que estaba previamente bien sustentada” (Williamson, 2016, p. 239). *Philosophy Illustrated* es una más que bienvenida introducción a algunos de los más significativos “actos ponderados de la imaginación” en la historia de la filosofía global.

## Referencias

- Dennett, D. (2015). *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*. L. Lecuona (trad.). FCE.
- Huang, K., M. Bazerman, y J. Greene. (2019). Veil-Of-Ignorance Reasoning Favors the Greater Good. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116, 23989-23995.
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S. y Stich, S. (2004). Semantics, Cross-Cultural style. *Cognition*, 92, B1-B12.

- Norton, J. (2004). On Thought Experiments: Is There More to the Argument? *Philosophy of Science*, 5, 1139-1151.
- Wilkes, K. (1988). *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford University Press.
- Williamson, T. (2016). *La filosofía de la filosofía*. M. Á. Fernández Vargas (trad.). UNAM.

Emilio Méndez Pinto  
Universidad Nacional Autónoma de México  
emilio.mendez.pinto@gmail.com



Véliz, C. (2022). *Privacidad es poder*. A. Santos Mosquera (trad.). Debate. 299 pp.

Leemos mucho, en diversos medios, sobre las violaciones a nuestra privacidad por parte de las grandes compañías tecnológicas.<sup>1</sup> Lucran con nuestra intimidad y con la información sobre nuestras vulnerabilidades. El libro de Carissa Véliz, *Privacidad es poder*, va más allá que cualquier número de reportajes que recopilamos: enarbola una respuesta al problema de la privacidad, de la que todos los ciudadanos de distintos países podemos formar parte. El subtítulo de la edición en inglés se traduce como “Por qué y cómo deberías retomar el control de tus datos”, y es una buena síntesis de su argumento.

Las tecnologías digitales no son un simple añadido a nuestras vidas, sino que las han transformado. No podemos hablar relevantemente de ética o de política sin que antes hayamos incluido esa transformación en el panorama de nuestras reflexiones. Si no lo hacemos, perderemos mucho. Esto no significa que cambien los bienes a los que se ordena la ética. Significa que cambia la manera de procurar esos bienes.

Con un poco de simpleza, me atrevo a distinguir esa tarea en dos tipos de reflexiones: ¿cómo sacar ventaja de las tecnologías digitales?, y ¿qué debemos cuidar para que el ímpetu de estas no nos violente? El libro de Carissa se enmarca en esta segunda, junto con muchos otros que han arrojado luz al tema. Ella menciona *Weapons of Math Destruction*, de Cathy O’Neil y *The Age of Surveillance Capitalism*, de Shoshana Zuboff. La reflexión sobre lo que nos conviene conservar y cuidar frente al ímpetu del desarrollo es la más incómoda para las grandes compañías tecnológicas (Alphabet, Meta, Amazon, Microsoft, Apple, etc.). También es la más urgente, pues mientras más demoremos más perdemos. Véliz defiende que la privacidad es una fuente de poder que, como muestra, las *techies* (las corporaciones de tecnología) han vejado sistemáticamente, y propone soluciones y vías concretas para recuperarla y cuidarla. Su marco de referencia, o propuesta política, es la democracia liberal.

Muchas compañías digitales (prácticamente todas) recopilan nuestros datos personales. Además del mercado perverso en torno a los *brokers* de datos, varias funciones de las plataformas más famosas causan también mucho daño. “Personas que quizás conozcas” es una

---

<sup>1</sup> Recomiendo, en especial, el trabajo de Jeff Horwitz en *The Wall Street Journal*.



función de Facebook que ha permitido a muchos acosadores contactar o localizar a sus víctimas; muchos de esos casos han terminado en violaciones. También —caso extraño— les sugiere a las personas que asisten a algún psiquiatra contactarse con otros pacientes del mismo psiquiatra. A veces las redes sociales nos alejan de las interacciones presenciales con nuestras personas queridas y nos acercan a personas con quienes quizás preferiríamos mantener distancia.

Meta (Facebook, WhatsApp, Instagram, etc.) y Alphabet (Google y Android) son, primordialmente, empresas dedicadas a la publicidad personalizada. Personalizan los anuncios a partir de nuestros datos. Esto es muy grave, pues son capaces de direccionar el discurso público de muchos grupos sociales. Pero ese no es el único daño que causa la recopilación masiva de datos. Algunas compañías de seguros compran esa información (que obtienen sin nuestro consentimiento, sin que siquiera nos percatemos) para vendernos pólizas más altas; podría ser que en un futuro cercano alguien utilice los récords de videojuegos de los perfiles de tus hijos para inferir sus capacidades cognitivas y, a partir de ahí, decidir si les otorgan un trabajo o si los admiten en alguna universidad de prestigio. También se usan para decidir a quién darle un crédito bancario y a quién no. Y para matar gente: existen drones programados para asesinar basándose en metadatos.

Muchas partes del libro están escritas en segunda persona, cosa que le da un relieve persuasorio y permite ser parte de una conversación viva que te concierne a ti directamente. En el primer capítulo, la segunda persona es una mujer que pasa por distintos escenarios cotidianos en los que su privacidad es nula: hay una Alexa en su casa, le piden su celular en el aeropuerto y sus vecinos tienen un Ring de Amazon (una cámara en el timbre que transmite la información directamente a los servidores de Amazon, supuestamente con intenciones de seguridad). Enfrenta, además, una constante e inhumana vigilancia en su empleo.

Todo esto nos hace vulnerables. Eso les interesa a las compañías, porque así pueden manipularnos mejor; lo admitan o no, sus obras dicen más que sus comunicados. Lo observamos en las etiquetas que utilizan para clasificar la información de sus usuarios, es decir, *nuestra* información. Entre las categorías que emplea Google o, incluso, el Interactive Advertising Bureau (una organización que establece normas para el sector publicitario) se incluyen: si has recibido apoyo contra el incesto o los abusos, contra la drogadicción, y contra el sida; si eres adicto a alguna sustancia; si padeces alguna enfermedad de

transmisión sexual; si padeces impotencia sexual; y tus inclinaciones políticas. “Estas categorías”, escribe Véliz, “ponen de manifiesto qué les interesa a los buitres de datos: anhelan saber dónde nos duele”. Esta es una de las razones por las que Véliz habla de “buitres de datos”. “Como los depredadores, pueden oler la sangre” (pp. 32-33).

Entender la trama que habilitó estos abusos es un paso hacia el remedio. El segundo capítulo ofrece una historia que para muchos de nosotros pasó desapercibida. Desde 2001, por presiones de los inversionistas, Google recurrió a la publicidad personalizada como modelo de negocio. AdWords es el nombre de la iniciativa publicitaria más rentable de Google. Este cambio en el modelo de negocio invirtió los papeles: nosotros, los usuarios del motor de búsqueda, dejamos de ser clientes y nos convertimos en el producto. Google y las demás empresas que replicaron este modelo de negocio ocultaron, deliberadamente, sus iniciativas de recolección de datos y su esquema de ganancias. Aunque aparentan serlo, ninguno de esos servicios es gratis. A cambio de ellos estamos renunciando a nuestra democracia y nuestra intimidad. No parece un buen negocio.

El poder de la publicidad personalizada habilitó a las compañías para publicitarse además a ellas mismas y para establecer un discurso público engañoso en torno a la tecnología. Algunas personas (ojalá fueran pocas) están convencidas de que el crecimiento tecnológico debe pagar costos inevitables, y que uno de esos costos es la privacidad. Mas, cuando uno ve la historia, este tipo de costos no parecen tan necesarios o intrínsecos al desarrollo tecnológico. En el año 2000, la FTC (Federal Trade Commission) presentó una propuesta legislativa para exigir transparencia a los sitios web respecto de su manejo de información y para obligarlos a someterse a las restricciones que los usuarios solicitaran en cuanto al uso de sus datos. Véliz conjetura que “si Estados Unidos hubiera aprobado la legislación encaminada a frenar la recolección de datos personales en línea, tal vez nuestro mundo sería muy diferente en la actualidad”. Específicamente dice: “es posible que Google no se hubiera convertido en un gigante publicitario y que las prácticas de la vigilancia que tan extendidas están hoy nunca hubieran llegado a desarrollarse” (p. 48). La razón por la que la propuesta legislativa no pasó a formar parte de la ley no se vincula en absoluto con las necesidades intrínsecas del desarrollo tecnológico. Por ese entonces, el pánico se había desatado tras los atentados del 11 de septiembre de 2001. El gobierno estadounidense, respaldado por la ciudadanía, confirió a la seguridad un valor principal,

y ambas partes estuvieron dispuestas a renunciar a todo —incluidos derechos y libertades— lo que estorbara en su imaginado ideal de seguridad. La privacidad estorbaba especialmente.

Una vez que reconocemos que estos costos no son esenciales al desarrollo tecnológico, se nos opone otro prejuicio: parece que somos insignificantes frente a las tendencias de nuestras sociedades y frente a los intereses de las grandes corporaciones. Lo cual es falso. “Si no fueras importante, las empresas y los gobiernos no se tomarían tantas molestias para espiarte”, nos dice Véliz.

A través de ti, se puede acceder a otras personas. Por eso las aplicaciones te piden acceso a tus contactos. Tienes una voz. Toda clase de agentes quieren usarla como altavoz en las redes sociales y más allá de éstas. Tienes un voto. Fuerzas foráneas y nacionales quieren que votes al candidato que defenderá sus intereses. Como puedes ver, eres una persona muy importante. *Eres una fuente de poder* (pp. 62-63).

Los lectores encontrarán en el libro una reflexión respecto de los tipos de poder y la manera en que se instancian con las herramientas digitales. Aunado a su afirmación de que cada ciudadano es una fuente de poder, Véliz nos ofrece un capítulo entero sobre maneras concretas de responder a esta intrusión en nuestra vida íntima: pensar antes de compartir algún contenido, cuidar la privacidad de los niños, usar aplicaciones de mensajería alternativas (ella sugiere Signal), buscadores alternativos (sugiere DuckDuckGo y Qwant) y navegadores alternativos (Brave, Vivaldi y Opera, por ejemplo). También da consejos específicos a quienes trabajan en el sector tecnológico, y recomienda varios libros para que este tema esté cada vez más presente en el discurso público y los cambios que urgen se realicen cuanto antes.

No es sólo que necesitemos legislaciones, regulaciones y control. Los datos —en palabras de Véliz— son una sustancia tóxica. Reconozcamos que hay cierta información que, por principio, debe ser inaccesible a cualquier persona ajena a nuestra intimidad, así sea la mejor persona del mundo y pretenda usar nuestros datos íntimos para la mejor causa. De hecho, eso no se puede: por su naturaleza, la información personal es tóxica y en cualquier momento se saldrá de control y provocará estragos. (Recomiendo seguir de cerca la argumentación y los ejemplos que Véliz desarrolla para sostener esta tesis).

Otro caso histórico que ella menciona es el uso de información personal durante el Holocausto. Hubo más víctimas en Países Bajos que en Francia porque los censos de Francia no recabaron información sobre la religión de sus habitantes por razones de privacidad. Frente al constante intento de los nazis por llevarse a judíos franceses a los campos de concentración, René Carmille, auditor general del ejército francés, se las ingenió para que los nazis no consiguieran acceder a las bases de datos de los ciudadanos franceses. Los datos se almacenaban en tarjetas perforadas; estaban diseñadas para, con el uso de máquinas, encontrar ciudadanos que compartieran alguna característica de interés; por ejemplo, ser judíos. Además de dar largas a los nazis, Carmille falseó la información precisamente de la pregunta 11, la que pedía a los judíos identificarse a través de sus abuelos paternos y maternos, y a través de la religión que profesaban. Su astucia salvó incontables vidas; murió torturado y lo recordamos como un héroe (cfr. pp. 134 – 135).

Un libro puede ser valioso por lo que dice, pero también por las conversaciones que suscita. Pensando en esas conversaciones a las que incita *Privacidad es poder*, me gustaría detenerme en dos puntos. Primero, en la manera en que cualquier reflexión ética aplicada a contextos de tecnología (o cualquier otro contexto particular) ha de tener claros sus compromisos éticos generales; quizás estos compromisos pueden cambiar conforme descubrimos cosas en la reflexión aplicada, pero nunca desaparecen. Está claro que muchas de las nociones éticas de las que se vale Carissa Véliz provienen de Kant. Se podría discutir qué tan provechosos resultan los enfoques kantianos en este tipo de problemas éticos, y preguntarse por qué no preferir a filósofos como Aristóteles, William James y Charles S. Peirce, entre otros que tienen presentes los descubrimientos científicos al momento de dialogar sobre ética, y que también en la ética le dan un papel primordial a la experiencia.

El segundo punto es el ideal político que escogió Véliz para guiar su argumentación. La democracia liberal muchas veces es un planteamiento ingenuo cuya cobardía ha permitido, precisamente, muchos de los abusos que Véliz critica. La democracia liberal no siempre promueve una democracia libre. El liberalismo ingenuo no se compromete con una noción concreta de “bien” y tiende a marginar a los virtuosos y a hospedar al vicio, con el pretexto de que no podemos tener una idea clara de lo que es la naturaleza humana y aduciendo que ello nos priva de bases para promover ciertos tipos de vida y rechazar otros. Como si

no nos relacionáramos unos con otros ni nos afectáramos unos a otros en todo lo que hacemos. Esto es un aspecto problemático del libro.

Algo bastante iluminador, en cambio, es que advierte cómo la pérdida de la privacidad resquebraja nuestra sociedad en distintos niveles: daña nuestras relaciones personales, nuestras comunidades, nuestras instituciones y ciudades, la seguridad nacional, y también daña directamente la democracia.

Véliz defiende que la privacidad es colectiva y debe procurarse colectivamente, de lo contrario sería imposible tenerla, y en esto se ve que ella misma no quisiera aceptar una idea ingenua de “democracia liberal” (en parte, por eso mencioné que es problemático). Cualquier proyecto colectivo de acción política y social requiere un esquema de bienes concretos que convienen a la sociedad a la que pertenecemos. Si no definimos ese esquema y esos bienes, no podemos diseñar planes de acción efectivos. Uno de los grandes daños que ha causado la propaganda personalizada es la segregación de la población: la falsa creencia de que, entre tantos que somos, no podremos definir las causas comunes que nos llevarán a construir mejores ciudades. Sin embargo, podemos.

Mi propósito aquí fue principalmente presentar un asomo a lo valiosa y clara que resulta la argumentación específica en torno a la privacidad que nos ofrece Carissa Véliz, con la cual desmiente muchos prejuicios y abre el camino para retomar el control de nuestros datos. A su vez, como lector uno advierte la importancia del buen periodismo para hablar relevantemente sobre ética y política.

Seguramente ayudará al lector de esta reseña, para tener una idea redonda del libro, un recuento de lo que se trata en cada capítulo. En el primero, “Buitres de datos”, Véliz muestra cómo la vigilancia digital está entrometida en todos los ámbitos de nuestra vida. En el segundo, “¿Cómo hemos llegado a esto?”, explica la historia a través de la cual se construyó la creencia errónea de que la pérdida de la privacidad es inevitable para el progreso tecnológico. El tercer capítulo fue originalmente un artículo publicado en *Aeon*, que se titula igual que el libro y condensa el argumento central. “Datos tóxicos” es el título del cuarto capítulo, el cual muestra que los datos de los que se vale la economía de la vigilancia, al igual que las sustancias tóxicas, nos dañan por el simple hecho de estar presentes. Después, en los dos últimos capítulos, describe los propósitos a los que concretamente nos lleva su

argumentación y las alternativas que tenemos para no sucumbir ante este sistema político; se titulan “Desenchufar” y “Lo que puedes hacer”.

En lo que respecta a la conclusión, podemos dejar que hablen sus propias palabras:

Puede parecer radical exigir el fin de la economía de los datos, pero no lo es. Es el *statu quo* el que hace que nos lo parezca. Lo verdaderamente extremo es aceptar un modelo de negocio que depende de la violación masiva de derechos. La vigilancia generalizada es incompatible con las sociedades libres y democráticas en las que se respetan los derechos humanos. Tiene que desaparecer (p. 236).

*Alberto Domínguez Horner*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
*dohalberto@gmail.com*



## 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.