

# TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

MAYO-AGOSTO 2024 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Aristotle's Criticism of the Soul's Self-Motion in *DA I*

Liliana Carolina Sánchez Castro

F. H. Jacobi y el problema de la afección en Kant: una solución metodológica

Nicolás Guzmán Grez

La nueva metafísica de Hegel desde el prólogo a la *Wissenschaft der Logik* (1812)

Joan Cordero Redondo

El Platón de Hegel: propiedad privada y libertad subjetiva

Alejandro Mauro Gutiérrez

Las dos libertades de Benjamin Constant

Daniel Mansuy

Las dimensiones diagnóstica y terapéutica de *Humano, demasiado humano I*

Harol David Villamil Lozano

Hacer experiencia del tiempo: fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger (1919-1930)

Andrés Gatica Gattamelati

La obstinación espiritual de *être autrement* en Foucault

Ignacio Pereyra

Para una genealogía de la biopolítica italiana: Roberto Esposito y la recepción temprana de los cursos de Michel Foucault

Edgardo Castro

El último clavo en el ataúd del cartesianismo. El Uno heideggeriano y la noción de "trasfondo" en Charles Taylor y Hubert Dreyfus

Rudyard Mauricio Loyola Cortés

Del isomorfismo al isodinamismo en la filosofía de Gilbert Simondon

Isabella Builes

¿Es el acto algo real? Hipótesis para solucionar algunos problemas derivados de la interpretación praxeológica del concepto noológico de "acto"

Manuel Leonardo Prada Rodríguez

Singularidad individual versus "singularity". Una crítica al transhumanismo desde el pensamiento de Søren Kierkegaard

Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón

Hacerse cargo. Reflexiones acerca de la memoria, el juicio y el perdón

María Teresa Muñoz

La búsqueda de la objetividad sin perspectiva. Apuntes histórico-epistemológicos en torno al juicio clínico en medicina

Diego Alejandro Estrada-Mesa

RESEÑAS

69

# TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
México 2024

*Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación cuatrimestral que aparece en los meses de enero, mayo y septiembre. Se distribuye internacionalmente mediante intercambio y donación. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

*Tópicos, Revista de Filosofía* aparece en los siguientes servicios de indización y resúmenes: The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, SCImago Journal Rank, DIALNET, Latindex, Filos, Redalyc, Clase, SCOPUS, Elsevier, Scielo, Scielo Citation Index, REDIB, DOAJ y Fuente Académica EBSCO.

*Tópicos, Revista de Filosofía* acepta artículos originales no solicitados y no publicados previamente. Las especificaciones del formato y calidad de estos están explicados en la sección *Para los colaboradores*, al final de este ejemplar. Ahí puede leerse también nuestro código de ética.

*Tópicos, Revista de Filosofía* Año 34, número 69, 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); [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@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 2024 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>

© 2024 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

- Aristotle's Criticism of the Soul's Self-Motion in DA I  
(La crítica de Aristóteles al automovimiento del alma en  
DA I)** 11  
*Liliana Carolina Sánchez Castro*
- F. H. Jacobi y el problema de la afección en Kant:  
una solución metodológica  
(F. H. Jacobi and the Problem of Affection in Kant:  
A Methodological Solution)** 31  
*Nicolás Guzmán Grez*
- La nueva metafísica de Hegel desde el prólogo a la  
*Wissenschaft der Logik* (1812)  
(Hegel's New Metaphysics in *Wissenschaft der Logik's*  
Foreword (1812))** 55  
*Joan Cordero Redondo*
- El Platón de Hegel: propiedad privada y libertad subjetiva  
(Hegel's Plato: Private Property and Subjective  
Freedom)** 85  
*Alejandro Mauro Gutiérrez*
- Las dos libertades de Benjamin Constant  
(Benjamin Constant's Two Liberties)** 119  
*Daniel Mansuy*
- Las dimensiones diagnóstica y terapéutica de *Humano,  
demasiado humano I*  
(The Diagnostic and Therapeutic Dimensions of *Human,  
All Too Human I*)** 147  
*Harol David Villamil Lozano*

<p><b>Hacer experiencia del tiempo: fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger (1919-1930)</b>  <b>(Making Experience of Time: Phenomenology of Delay and Lateness in the Early Heidegger (1919-1930))</b></p> <p><i>Andrés Gatica Gattamelati</i></p>	187
<p><b>La obstinación espiritual de <i>être autrement</i> en Foucault</b>  <b>(The Spiritual Stubbornness of <i>Être Autrement</i> in Foucault)</b></p> <p><i>Ignacio Pereyra</i></p>	221
<p><b>Para una genealogía de la biopolítica italiana: Roberto Esposito y la recepción temprana de los cursos de Michel Foucault</b>  <b>(For a Genealogy of Italian Biopolitics: Roberto Esposito and the Early Reception of Michel Foucault's Lectures)</b></p> <p><i>Edgardo Castro</i></p>	257
<p><b>El último clavo en el ataúd del cartesianismo. El Uno heideggeriano y la noción de "trasfondo" en Charles Taylor y Hubert Dreyfus</b>  <b>(The Last Nail in the Coffin of Cartesianism: Heidegger's <i>das Man</i> and the Notion of Background in Charles Taylor and Hubert Dreyfus)</b></p> <p><i>Rudyard Mauricio Loyola Cortés</i></p>	285
<p><b>Del isomorfismo al isodinamismo en la filosofía de Gilbert Simondon</b>  <b>(From Isomorphism to Isodynamism in Gilbert Simondon's Philosophy)</b></p> <p><i>Isabella Builes</i></p>	323
<p><b>¿Es el acto algo real? Hipótesis para solucionar algunos problemas derivados de la interpretación praxeológica del concepto noológico de "acto"</b>  <b>(Is the Act Something Real? Hypotheses to Solve Some Problems Arising from the Praxeological Interpretation of the Noological Concept of Act)</b></p> <p><i>Manuel Leonardo Prada Rodríguez</i></p>	351

## Filosofía en el espacio público

- Singularidad individual versus “singularity”. Una crítica al transhumanismo desde el pensamiento de Søren Kierkegaard (Individual Singularity versus “Singularity”: A Critique of Transhumanism from the Thought of Søren Kierkegaard)** 389  
*Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón*

- Hacerse cargo. Reflexiones acerca de la memoria, el juicio y el perdón (Taking Responsibility: Reflections on Memory, Judgment, and Forgiveness)** 421  
*María Teresa Muñoz*

- La búsqueda de la objetividad sin perspectiva. Apuntes histórico-epistemológicos en torno al juicio clínico en medicina (The Search for Objectivity without Perspective: Historical-Epistemological Notes on Clinical Judgment in Medicine)** 447  
*Diego Alejandro Estrada-Mesa*

## Reseñas

- Patiño Palafox, L. A. J. (2023). *Lucas Alamán y la formación del conservadurismo mexicano en la primera mitad del siglo XIX*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Lambda Editorial. 257 pp.** 487  
*José Manuel Cuéllar Moreno*

- Sada, A., Rowland, T., Albino de Assunção, R. (2023). *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*. Encuentro. 523 pp.** 493  
*Mario Arroyo Martínez*



**Birnbacher, D. y Koßler, M. (2022). *Das Hauptwerk. 200 Jahre Arthur Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*. Königshausen & Neumann. 476 pp.**  
*Osman Choque-Aliaga*

497

## **Artículos**



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2624>

## Aristotle's Criticism of the Soul's Self-Motion in *DA I*

### La crítica de Aristóteles al automovimiento del alma en *DA I*

Liliana Carolina Sánchez Castro

Universidad de Antioquia

Colombia

[lcarolina.sanchez@udea.edu.co](mailto:lcarolina.sanchez@udea.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0003-1462-9726>

Recibido: 28 - 01 - 2022.

Aceptado: 19 - 08 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

In this paper, I examine Aristotle's position on the theory of the soul as a self-moving entity in the light of a less negative conception of his discussion with his predecessors. For this purpose, I discuss the hypothesis according to which Aristotle is producing the concepts necessary for his own research through a critique of Plato's claims. I show that, more than a criticism, what we are witnessing is a process of conceptual appropriation where Aristotle filters an opinion to make a better use of it. I support my argument by showing how Aristotle's exegetical device works and how it could be connected to his own definitional procedures in *De Anima's* book II.

*Keywords:* Aristotle; *De Anima*; soul motion; Plato; self-motion; body; commonality between body and soul.

### Resumen

Este artículo examina la posición de Aristóteles frente a la teoría del alma como entidad automotriz a la luz de una concepción menos negativa de la discusión de Aristóteles con sus predecesores. Para ello, exploro la hipótesis de que Aristóteles está produciendo los conceptos necesarios para su propia investigación a través de una crítica de la tesis de Platón. Muestro que, más que a una crítica, a lo que asistimos es a un proceso de apropiación conceptual en el que Aristóteles filtra la opinión para hacer un mejor uso de ella. Para fundamentar mi argumento, muestro cómo funciona el dispositivo exegético de Aristóteles y cómo podría conectarse en su propio procedimiento definicional del libro II del *De Anima*.

*Palabras clave:* Aristóteles; *De Anima*; movimiento del alma; Platón; automovimiento; cuerpo; comunidad entre el alma y el cuerpo.

The status of the content of book I of Aristotle's *De Anima* has always been a matter of discussion. Although it is one of the most famous examples of Aristotle's critical approach to the ideas of his predecessors, until some time ago, it was not given greater relevance by scholars or was evaluated from a hostile point of view.<sup>1</sup> But more than that, the discreet relevance that this book had for a long time has to do with the fact that its dialectical passages are evaluated under different conceptions of what "dialectic" could mean for Aristotle.<sup>2</sup> Although this situation has changed thanks to a different look at the role of dialectical passages (and dialectic, in general) in Aristotelian treatises, in the case of the *De Anima*, it is still common to hear the general opinion that the only philosophically interesting thing that the first book contains are the methodological and programmatic passages in chapters 1 and 5; the rest is considered a historical review, an antiquarian curiosity, whose historiographic value is also constantly questioned.

This situation has changed in recent years. While it is true that there have been some concrete examples of valuing book I of *De Anima*,<sup>3</sup> it is only with the monographic studies of Sánchez Castro (2016) and Carter (2019) that an attempt has been made to explain the value of this dialectical procedure for the rest of the philosophical project that Aristotle carries out in his exploration of the soul. However, a clarification is necessary. This paper is not devoted to the notion of dialectic in Aristotle's work

---

<sup>1</sup> Clear examples of this are, for instance, Hamlyn's classic study in which he did not include the entirety of book I, but only what he calls "passages from book I relevant to the argument in books II and III" (in Aristotle, 1968, p. 1), and Cherniss's (1935) monumental work in which he defends the theory that Aristotle deliberately distorts (or tries to reconcile with) the ideas of his predecessors. For a diagnosis of the importance of *DA I*, see Boeri (2010, p. xci).

<sup>2</sup> On the different ways of conceiving dialectical procedures in Aristotelian treatises, see Baltussen (1996, p. 333) and Bolton (1994, pp. 57 and 69).

<sup>3</sup> Various analyzes of the dialectical procedure in *DA I* can be found in Witt (1992, p. 169), Viano (1996, p. 51), Menn (2002, p. 84), Polansky (2007, p. 62), Sánchez Castro (2016, p. 89) and King (2021, p. 15). Recently, Carter (2019, p. 5) has argued for the importance of taking a developmental perspective that maintains that Aristotle developed his theses about the soul "during or after—and at least in part *in response to*" pre-Socratic theories.

nor to the debate of its relationship to science, but only to explain the way in which Aristotle proceeds in his exploration of ancient views on the soul. In that sense, I agree with King (2021, p. 15) when he calls attention to the fact that the focus on the debate on the dialectical method overshadows our understanding of the application of elements brought from dialectical argument to concrete Aristotelian investigations. Although this may be a fact beyond controversy among scholars today, it is difficult to find a detailed explanation of how this device operates in the case of the *De Anima* and, as King already noted, it is still necessary to show how Aristotle works, specifically, in his “dialectical” discussions.

On this occasion, I want to continue joining efforts in that direction to try to show the connections between book I of *De Anima* and the rest of the treatise considering one of the essential and patent results for Aristotle in his explanation: what is common to body and soul. I want to focus exclusively on this notion because I consider that Aristotle’s specific way of understanding “what is common to soul and body” is product of the discussion he carried out with his predecessors.<sup>4</sup> I want to maintain that this discussion brings Aristotle to a privileged position in this regard, which is the result of a conscious work of evaluating ancient theories to filter and appropriate positive results for research.

## 1

After certain preparatory discussions related to the opinions of the predecessors, and the arrangement of them in a kind of “catalog,”<sup>5</sup> Aristotle focuses on movement, which is one of the properties attributed to the soul, but that also happens in bodies. To do this, he formulates the working hypothesis with which he will proceed:

[1]<sup>6</sup> Ἐπισκεπτέον δὲ πρῶτον μὲν περὶ κινήσεως· ἴσως γὰρ οὐ μόνον ψευδὸς ἐστὶ τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῆς

---

<sup>4</sup> For the case of Plato, see Boeri (2018).

<sup>5</sup> This list is a quick review of opinions made by Aristotle at the end of chapter 2 in the manner almost of an enumeration (*DA* 404b8 and 404b30). These opinions, presented in a “compressed” way, can also be considered an initial map of the elements rescued and discarded from the idea that the soul is a principle of movement.

<sup>6</sup> These numbers are intended to be a navigation tool that operates from a syntactic division. I do not attempt to imply any logical hierarchy.

τοιαύτην εἶναι οἷαν φασὶν οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τὸ κινουὺν ἑαυτὸ ἢ δυνάμενον κινεῖν (Leg 898a), ἀλλ' ἐν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν. [2] ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἀναγκαῖον τὸ κινουὺν καὶ αὐτὸ κινεῖσθαι, πρότερον εἴρηται. [3] διχῶς δὲ κινουμένου παντός – [3<sup>a</sup>] ἢ γὰρ καθ' ἕτερον ἢ καθ' αὐτό· καθ' ἕτερον δὲ λέγομεν ὅσα κινεῖται τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι, οἷον πλωτῆρες· οὐ γὰρ ὁμοίως κινουῦνται τῷ πλοίῳ· τὸ μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ κινεῖται, οἱ δὲ τῷ ἐν κινουμένῳ εἶναι, [3b] δῆλον δ' ἐπὶ τῶν μορίων· οἰκεία μὲν γὰρ ἐστὶ κίνησις ποδῶν βάδισις, αὕτη δὲ καὶ ἀνθρώπων· οὐχ ὑπάρχει δὲ τοῖς πλωτῆρσι τόδε – [\*3\*] διχῶς δὲ λεγομένου τοῦ κινεῖσθαι νῦν ἐπισκοποῦμεν περὶ τῆς ψυχῆς εἰ καθ' αὐτὴν κινεῖται καὶ μετέχει κινήσεως (*DA*, 405b31-406a10).

[1]<sup>7</sup> Motion must be examined first because perhaps it is not only false that the essence of the soul is such as those who maintain that the soul is what moves itself or can move, but it is one of the impossibilities that motion belongs to it. [2] In any case, we have already said that it is not necessary that what moves also moves itself. [3] However, since everything that is moved [can be moved] in two ways—either by another or by itself, we say “by another” to things that are moved by being in something that is moving, like sailors, because they do not move in the same way as the ship, since the ship is moved by itself and they are in something that is moving. This is evident in the bodily parts since the proper motion of the feet is walking, which is also the case for men. However, this is not what happens to sailors. [\*3\*] Since “being moved” is said in two ways, let us now examine in relation to the soul whether it is moved by itself and participates in motion.

The passage exhibits a ring structure promoted, in part, by the anacoluthon in sentence [3]. By “ring structure” I mean that the same

---

<sup>7</sup> The translations are all my own.



statement, or at least statements that appear logically equivalent, opens and closes the passage. These two equivalent ideas are that “the soul is what moves itself” and that “the soul is moved by itself.” The variation in the formulation may be an important indicator of the refinement that Aristotle gradually operates on the *endoxon* in question. Therefore, in this dialectical context, it seems that the ring structure captures the *endoxon* that will be examined, along with the elements of analysis that will be applied to it and the possible result that Aristotle produces from it. A reconstruction of the structure of the passage may be as follows:

- The soul is something capable of moving; therefore, it can move itself [1].
- The previous inference is unnecessary [2].
- There are two ways in which something is moved [3].
- The soul is moved by itself and participates in the motion [\*3\*].

The *endoxon* from which this investigation originates is that “the soul moves because it is itself in motion” [1]. One can be sure of this because the opinion is introduced employing an explicit mark of endoxic attribution: “those who say X”. We also have a disjunctive conjunction that we must read as hiding an inference, with the sole purpose of preserving the opinion’s content. This seems to be authorized, on the one hand, by the content of [2], but, on the other hand, by the presence of the verb κινεῖν in the active form.<sup>8</sup>

Most translators choose to understand the text as if ἐαυτὸ is valid for the two terms that are being joined by the disjunctive conjunction, namely, τὸ κινουῦν and κινεῖν. If read in this way, it would have to be

---

<sup>8</sup> Translators usually do not make this fact explicit. Just to give some examples, notice that Smith (in Aristotle, 1991, p. 2) opts for “it is that which moves (or is capable of moving) itself”; Corcilius (in Aristotle, 2017, p. 27), for “die Seele sei das sich selbst Bewegende bzw. das, was fähig ist, (sich selbst) zu bewegen.” A little more paraphrased, but carrying the same idea, is Calvo’s (in Aristotle, 1988, p. 144) choice for “aquellos que se mueve a sí mismo — o bien aquellos que tienen la capacidad de moverse a sí mismo.”

understood that, in this sentence, Aristotle only emphasizes an idea in an almost tautological way. However, accepting this (grammatically licit) reading carries the disadvantage of mutilating the *endoxon* because, if we look at the end of [1], the impossibility that appears is not that to the soul belongs its own motion, but that motion belongs to it as a definitional feature *tout court* (ἀλλ' ἐν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν).<sup>9</sup>

The content of the opinion is not just that the soul moves itself, but rather that the soul is a mover because it moves itself (this is the *endoxon* that motivates the research). But Aristotle's focus at this point also seems to be the conjunction between "what is perhaps false," namely, that the soul moves itself, and "what is one of the impossibilities," that motion belongs to the soul (οὐ μόνον... ἀλλ'... [1]).<sup>10</sup> In other words, the subject of investigation is the part of the *endoxon* that Aristotle cannot accept, added to an element that does not exhibit a clear endoxic origin but whose epistemological value is beyond dispute: the fact that this is an impossibility. Confirmation of this is what I called the ring structure promoted by the anacoluthon: as the first sentence is the same or logically equivalent to the last one, this same idea, both at the beginning and the end of the hermeneutical device created for this analysis, captures what is being analyzed.

If I am right about the need to uncover the inference and about how the conjunction must be reconstructed, then the equivalence, which already carries a hermeneutical effort, must be examined to understand what Aristotle's modification is and why this is relevant: ψυχὴν εἶναι τὸ κινεῖν ἑαυτὸ καὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν [1] ("the soul is what moves itself, and motion belongs to it") and καθ' αὐτὴν κινεῖται καὶ μετέχει κινήσεως [\*3\*] ("it is moved by itself and participates in motion"). The formulas could be equivalent, but that does not mean they are identical. This question is relevant because, even when arguing for the existence of the ring structure, there is not a complete equivalence between the two terms, given that Aristotle is applying his hermeneutical effort to at least one of the formulas. To this, we should add that, if there is an equivalence, it must also fall on their conjunction.

---

<sup>9</sup> Carter (2019, p. 61, n. 12), for example, seems surprised that Aristotle did not add here that the movement was proper or *per se*. If my reading is correct, this would no longer be strange or problematic.

<sup>10</sup> See Hicks (in Aristotle, 1907, p. 240).

One may ask what exactly the terms of the formulas mean. In fact, it seems clear that the first terms of both formulas carry the *endoxic* element since they have been introduced into structures that seek to report other people's opinions. However, it does not seem that the second terms are equally endoxic. Therefore, in the third place, to know whether these second elements are endoxic, it is necessary to specify their relationship with the formulas' first terms: are they perhaps adding a supplementary element, or are they there to be expletive?<sup>11</sup>

Considering how the ring structure is constructed and the fact that the two terms of the first formula are not found together, it seems to me that this is not just a mere repetition. On the contrary, these formulas prove that the hermeneutical device is precisely constructed to filter a particular opinion and rescue certain notions of it. The procedure showcased in the passage, as its concluding sentence shows, is to highlight the equivalence between "moving oneself" and "motion belongs to it" to be able to discard the elements that cannot be used from the *endoxon*.

Another element that must be considered is the nature of the content that is embedded in the occurrence of these formulas. It was said before that it is precisely this element that the *anacoluthon* favors. However, I also maintained that this content embraces the elements of analysis required for the following hermeneutical task. In fact, to put the dialectical device into operation, Aristotle needs distinctions introduced through the analogy of the ship and the navigators, which he includes even while sacrificing the syntactic neatness of his text.

However, the analogy of the ship and the navigators entails a certain difficulty; a vestige of Platonism in Aristotle is to be seen in this analogy. While it is true that one of the important elements of the analogy is the directive and passive role that each of the parties eventually has, the sailor in our example is not there because of his ability to control the ship. To the contrary, his role seems to be secondary because the emphasis in the analogy is not on the relationship between the sailors and their boat, but on the motion that each one has. The analogy, then, puts on the table a dualistic model in which what is at stake is precisely the motion that is common to both the soul and the body.

---

<sup>11</sup> Hicks (in Aristotle, 1907, p. 242), for example, thinks that in the last formula the *καὶ* is simply explanatory.

Furthermore, the theoretical apparatus that Aristotle is looking for with the analogy is supported by his theory of movement from the *Physics*, although it will also be used later in the arguments against the conception of the soul as a motive entity.<sup>12</sup> This conceptual apparatus related to movement has the function of taking the thesis of the soul as a mover to the uncomfortable point of making the soul a localized body (see 406a30-b4): the initial focus is not motion in general, but the idea of an entity to “move / be moved”. There are two ways of being moved: when one is moved by something else (καθ' ἕτερον) and when one moves *motu proprio* (καθ' αὐτό). The analogy provides another important element: the case that Aristotle is interested in testing is not the contrast between being moved by oneself and all the possible instances of being moved by another, but only one of them: being moved by another by being inside of it. This is a good reason not to borrow another famous Platonic analogy, such as that of the chariot. The reference had to be carefully crafted to make explicit that, for Plato, the soul resides within the body, and to make this explicit is to show the main card that will be played: one of the false claims resulting from understanding the soul as a self-moving entity is that we will eventually be forced to give it the status of a body.<sup>13</sup>

But if Aristotle is so sure of the falsity that this opinion entails, why does he bother examining it?<sup>14</sup> There are three aspects to the answer: (i) each *endoxon* has dialectical importance since the persuasive effect that a particular opinion may have is, in a certain way, linked to the truth (see *Rhet.*, 1355a4). The opinion, understood as a whole, is false

---

<sup>12</sup> After the passage that I am analyzing here, Aristotle provides seven arguments against the idea of the soul as a self-moving entity. The theoretical apparatus of the *Physics* is present in all of them since they use, for example, the notions of the four types of movement (see *DA*, 406a12, a27, b1), place (406a16), and natural and forced movement and rest (406a22 and b22). For this argumentative move, see Boeri (in Aristotle, 2010, p. 28, n. 72).

<sup>13</sup> This will be specifically developed in the arguments refuting that the soul has a place (see *DA*, 406a12-22) and that because it moves it must have a direction (406a27-30). On the corporeal notion of the soul as the cornerstone of Aristotle's dialectical discussion, see Bodéüs (in Aristotle, 1993, p. 29) and Menn (2002, p. 84).

<sup>14</sup> On the dialectical importance of examining sets of theses, among which there may be some false or absurd, see Bolton (1994, p. 68), Boeri (2010, p. xciv), Sánchez Castro (2016, p. 261), and Rapp (2018, p. 125 ff.).

or contains falsities; however, that does not imply that it cannot contain useful elements at all. These elements, for example, can be recycled, modified, or refined, and then used in a much more positive way. (ii) For Aristotle, in fact, the soul is a mover. He does not condemn that part of the *endoxon*, but only that it holds that the soul moves because it moves itself, considering this to be based on an unnecessary inference. It is important to emphasize this fact since denying the latter does not imply at all rejecting that the soul can be eventually moved, but only that moving itself is an essential and exclusive feature of the soul.<sup>15</sup> Furthermore, it could be that the implication that follows from holding that the soul moves itself is not only inexistent but unnecessary, even undesirable. However, the notion of movement cannot be rejected entirely. In fact, this element needs to be rescued. After all, (iii) Aristotle is not committed to the absolute impassibility of the soul.<sup>16</sup>

## 2

If we return to the distinction introduced by the analogy, we will see that the contribution made by the disambiguation of the expression “move / be moved” has yet to be explored. Going back to the comparison between the formula that is being explored, it is evident that some terms of the *endoxon* were replaced: *ἑαυτὸ* was changed to *καθ' αὐτήν* and *τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν* mutated from *μετέχει κινήσεως*.

What reasons might Aristotle have had for needing this terminological translation? First, disambiguating terms is a standard dialectical procedure, the second tool as described in the *Topics* (105a20): distinguishing in how many ways something can be said. The first tool—namely, collating the propositions to be examined—can be identified with what we observe in the ring structure and also with the way in which Aristotle himself declares that he is going to proceed

---

<sup>15</sup> On this point, see the excellent analysis provided by Carter (2019, p. 75).

<sup>16</sup> Aristotle, in the context of the *DA*, not only admits that the soul can be moved accidentally in the passage that is being analyzed. He also suggests that she engages in some kind of movement—or he at least employs loose vocabulary in that sense—when referring to the effect that the sensible object has on her (see 406b10, 416b33, 418a31, 419a10 and 420a3), or in the much-discussed passages in which he refers to the soul’s own affections (403a3). On this last point, see Carter (2018).

(403b20; see King, 2021, p. 26).<sup>17</sup> But it is possible that there is also an additional hidden element that needs to be brought to light: the purpose of unifying the *endoxa* by, to put it one way, “dressing the distinctions in the same clothes”.

Let me start with the first pair of terms: καθ' αὐτήν instead of ἐαυτὸ. The first thing that stands out is that, if καθ' αὐτήν is the Aristotelian translation for ἐαυτὸ, where does ἐαυτὸ come from? We already know that the *endoxon* is platonic. In the famous proof of the immortality of the soul in the *Phaedrus*, Plato says:

[4] Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. [5] τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινεῖν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. [6] μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινεῖν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἐαυτό, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως (245c5-9).

[4] Every soul is immortal. [5] For that which is always in motion is immortal, while that which moves something else and is moved by another thing, when the motion ceases, its life ceases. [6] Then only that which moves itself, by not leaving itself, never ceases to be moved but is the source and principle of motion for all the other things it moves.

This proof will find, a few lines later (in 245d6-7), its conclusive version: “Then the principle of motion is that which itself moves itself” (οὕτω δὲ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν). The exotic translation I am providing is only intended to draw attention to the specific formula used by Plato; the rest of the vocabulary we are looking for is there. Aristotle avoids the topic of divinity and immortality (4), but, drawing from the Platonic *endoxon*, he emphasizes the soul's own motion and its causal power.

Causality directs our attention to another terminological issue. Plato talks about motion transmitted to another entity with the formula ὑπ'

---

<sup>17</sup> On these tools, see Brunschwig (in Aristotle, 1967b, p. 19) and Smith (in Aristotle, 1991, p. 87). On the use of the tools described in the *Topics*, specifically in the first book of the *DA*, see King (2021, p. 18 ff.).

ἄλλου, which is the most basic way of expressing agency (5). Aristotle, on the other hand, translates the Platonic vocabulary with the preposition κατά which has a more widespread use with the accusative, among which is the one that serves to express locative notions when they occur in contexts where the subject is motion, as well as the general causal and efficient sense. So here we have a first explanation for Aristotle's terminological modifications to the *endoxon*: by obscuring the notion of causal agency with another, much more general term, he seems to be dragging in an element he does not intend to refute. In fact, for Aristotle, the soul has causal agency, so he must work on the Platonic thesis to force it into a setting where he can see what falsity it contains.

The other terminological translation has to do with the replacement of the verb μετέχειν with ὑπάρχειν. Aristotle uses both terms in several passages in his work, although μετέχειν usually evokes Plato. In fact, Plato uses the idea of participation to explain the relationship between domains of reality for which the dualist model was created. The link between the Ideas (holders of causal power) and the physical world is expressed in terms of participation. However, this explanation was never sufficient, to the point that it was easily attacked for obscuring the causal relationship it was supposed to clarify.

This is, furthermore, the most significant difficulty that Aristotle detects in Plato's thought (see *Met.*, 991a19-22 and 1079b13-18). Part of the problem seems to be related to the fact that the concept of participation suggests at first glance that something is being shared, that something is common. This idea carries a notion of community that the ontologically categorical separation of Ideas makes impossible to explain. Aristotle, however, is genuinely interested in this notion since his hylomorphic model, applied to psychology, seeks to explain the community (κοινωνία) between soul and body (see *DA*, 407b17). That is, Aristotle recognizes that the Platonic model is insufficient, explanatorily speaking, but he rescues some of its notions that can play a determining role in constructing an explanation that, paradoxically, Plato would have wanted to avoid.

One might think, then, that Aristotle is going to keep the concept of participation. Yet, as in the previous case of agential causality, he obscures the notion to convert it into a different one that serves his hermeneutical purposes better. Aristotle replaces μετέχειν with ὑπάρχειν aided by the comparison of propositions found at the beginning and the end of the passage exhibiting the ring structure. More than just "spatial" evidence



can be provided to prove that this is the case. In fact, Plato's vocabulary of comparison was aimed at the relationship of Ideas with the physical world on an ontological level. But such an explanation must be provided with the help of a semantic apparatus, a theory of predication. This is not a discussion foreign to Plato, so it is the area in which Aristotle is going to play his cards, that is, on a definitional ground.

Indeed, Aristotle already uses the term *μετέχειν* in that domain. In the *Topics* (121a11), for example, he explicitly defines what it means to participate in something: "Now, the definition of 'participating' is to admit the definition of what is a participant" (*ὄρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον*). The fact that something admits the explanation of something else is the type of relationship that species have to genera (but not vice versa). Likewise, Plato seeks to designate the relationship between essences and their properties with the vocabulary of participation. Thus, the fact that the soul participates in movement means that one of its properties is to be mobile.

From this perspective, it makes sense that Aristotle replaces *μετέχειν* with *ὑπάρχειν*, given that *ὑπάρχειν* with the dative case is one of his formulas to express the belonging of a property to a certain thing. Even so, Aristotle continues to use both terms, as in the first argument provided to refute the *endoxon*:

[7] τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς ἀλλοιώσεως φθίσεως αὐξήσεως, ἢ μίαν τούτων κινεῖται ἢ πλείους ἢ πάσας. [8] εἰ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκός, φύσει ἂν ὑπάρχοι κινήσις αὐτῆ· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τόπος· πᾶσαι γὰρ αἰ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ. [9] εἰ δ' ἔστιν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖν ἑαυτήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός αὐτῆ τὸ κινεῖσθαι ὑπάρξει, ὥσπερ τῷ λευκῷ ἢ τῷ τριπλήχει· κινεῖται γὰρ καὶ ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· ᾧ γὰρ ὑπάρχουσιν, ἐκεῖνο κινεῖται, τὸ σῶμα. [10] διὸ καὶ οὐκ ἔστι τόπος αὐτῶν· τῆς δὲ ψυχῆς ἔσται, εἴπερ φύσει κινήσεως μετέχει (406a12-22).

[7] Since there are four motions—locomotion, alteration, decrease, and growth—it either moves with one, or with several, or with all of them. [8] But if its motion is not accidental, the motion must belong to it by nature,



and if so, place must also belong to it since all the above motions occur in a place. [9] But if the essence of the soul is to move itself, motion cannot belong to it by accident, as is being white or three cubits long. In fact, they can be moved, but only by accident, for it is the body to which they belong that is moved. [10] Therefore, they have no place, but the soul will have one if it participates in motion by nature.

This passage confirms two things that were previously said. On the one hand, Aristotle emphasizes “having properties” by changing *μετέχειν* for *ὑπάρχειν*, and by illustrating this move with examples involving qualities (8). There also seems to be another terminological translation: the pair *καθ' ἑτερον / καθ' αὐτό* introduced by the analogy appear to be replaced by *κατὰ συμβεβηκός / φύσει* (9).

What exactly does the introduction of this new pair of concepts mean? It makes evident that Aristotle needs to corner the Platonic opinion in a definitional field to carry out the filtering process. The problem with the *endoxon* is not that it attributes motion to the soul, as was shown with the analogy of the ship and the sailors. The difficulty resides, instead, in making motion an essential attribute of the soul. By playing with the pair *κατὰ συμβεβηκός / φύσει*, Aristotle detaches himself from the excessively mechanical terms in which the analogy is presented to attack the only thing he is interested in discarding. In fact, the possibility that the soul could be accidentally moved has to be rescued.<sup>18</sup>

### 3

There is a very widespread reading according to which Aristotle fiercely attacked the Platonic conception of the soul as a self-moving entity because he wanted to make the soul a kind of unmoved mover, or at least something analogous. With this idea in mind, certain scholars read the examination of chapter III of the first book of *DA* as a *reductio ad absurdum* of any version of soul motion. I have tried to show how the terminological modifications made in the passage were carefully designed to corner Plato in a definitional context. For this reason, I

---

<sup>18</sup> I believe it is in this same vein that Carter states that Aristotle “adopts and modifies [...] the Platonic principle that the essence of the soul is the efficient cause of the movements of living beings” (2019, p. 10).

maintained that the objective of the dialectical examination was to purify the opinion that made the soul a self-moving entity to rescue the useful elements it might contain. I argued that the harmful element was just attributing motion to the soul as an essential property. However, it is still not clear why.

From the seven arguments used by Aristotle in *DA, I, 3* to refute the opinion that the soul is a self-moving entity, we can extract some regularities: in one way or another, they all tried to connect movement to corporeality. Thus, attributing motion to the soul as an essential attribute would result in the establishment of a place for it (see *DA, 406a12*), in the existence of rests for the soul (*406a22*), in making the soul a certain type of body (*406a30*) or even in it being able to abandon the body in which it resides (*406a30*).<sup>19</sup>

Entertaining the possibility of the soul leaving and entering the body is inconceivable in the hylomorphic model due to the scope of the notion of community between soul and body up to that of codependence.<sup>20</sup> The soul is, in fact, a form that provides a figure to a certain body, as well as its purpose and, above all, its functions. However, for that to happen, the bodily matter must be adequate in a specific, organic way, so that the soul can develop its capacities. For Aristotle, there is no doubt that the soul is responsible for the operations that make a living being suitable for relating to the world that surrounds it (*DA 414a29*). When we talk about the natural world, we focus the discussion on movement. This seems clear from the conclusive elements of the refutations in *DA, I, 3*: “[11] τὴν δὲ ψυχὴν μάλιστα φαίη τις ἂν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κινεῖσθαι, εἴπερ κινεῖται” (*406b10-11*) (“[11] Someone might say that the soul is primarily moved by sensible objects if it moves at all”) and “[12] ὅλως δ’ οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἢ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεως τινος καὶ νοήσεως” (*406b21-25*) (“[12] It seems that the soul does not move the animal in this way at all but through decision and thought”). So, it seems that Aristotle needed to rescue motion from the Platonic opinion, clean it of any definitional intention, because the soul is in fact a principle of motion, but it is not a pure mechanical principle of motion.

---

<sup>19</sup> On these consequences, see Bodéüs (in Aristotle, 1993, p. 102), Boeri (in Aristotle, 2010, p. 28, n. 73 ff.), and King (2021, p. 32).

<sup>20</sup> On the importance of the notion of codependence to distinguish the Aristotelian model from a pure dualism, see Boeri (2018, p. 159 ff.).

The fact that Aristotle used his physical conceptual apparatus to carry out the refutation, progressively changing the terms to reach a definitional ground (helpful, in turn, to then reach the ontological ground necessary for his psychological project), highlights another result obtained from examining this *endoxon*: a purely mechanical explanation of motion is not sufficient to account for the various activities of the soul. Plato's only disadvantage is not to make the soul a body or of a nature foreign to the body, but to believe that it was enough for the soul to move to animate the body—in the words of Aristotle—through a kind of mechanic transference.<sup>21</sup> So, even if accidental motion is rescued, it is not a fully satisfactory explanation for Aristotle's purposes.

Aristotle needs to preserve somehow the possibility of the soul being moved to explain some of its capacities, such as sensory perception and other forms of cognition. Indeed, the soul is a principle of sense-perception and, under a tentative approach, it is said that sense-perception is a type of movement, a kind of alteration (see *DA*, 416b33). Aristotle, of course, had to refine his conceptual apparatus much more to provide a satisfactory explanation of that process (see Boeri, 2010, p. xc). However, the possibility of the soul moving is an element he must work with. The soul must be set in motion in some way to produce sensory perception;<sup>22</sup> it cannot be understood as a magic trick. The same applies to more sophisticated cognitive operations, such as decision-making and thought, postulated here as the motivational elements of action, which seems to be the answer Aristotle is going to give for the community between soul and body.

The study of the unnecessary inference becomes, then, completely relevant: it is unnecessary to understand the soul as a self-moving entity to explain animal movement as a sort of mechanical transitivity. Indeed, the soul moves the animal; however, the soul also seems to be moved in some cases. The only thing that seems false without a doubt is that the

---

<sup>21</sup> See Cherniss (1944, p. 391). As Carter (2019, p. 66) rightly notes, this reading of Plato may seem deliberately simplistic and even unfair since Plato talks about the soul's movements in non-mechanical terms (see *Leges*, 897a1).

<sup>22</sup> Boeri discusses another case in which the body moves the soul: virtue and vice: "they come into existence when the perceptive part of the soul is altered by perceptible objects, since 'all virtue is concerned with *bodily* pleasures and pains' (*Ph.*, 247a8)" (2018, p. 161).

soul moves itself. So, Aristotle needs to work on a different explanation to account for the community between body and soul:

[13] τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τωνδί, ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπὸ ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς (408b15-18).

[13] In any case, this is not insofar as motion is in it, but rather sometimes it ends in the soul, and sometimes it originates in the soul like sense-perception originates in these objects, and recollection originates in the soul ending in the motions or vestiges in the senses.

The dialectical procedure, then, reached some conclusions. The refutation of Plato's view that the soul was a self-moving entity allowed Aristotle to (i) eliminate a mechanical explanation that would eventually result in making the soul a body and (ii) locate the discussion in the realm of the natural world so that the soul as a principle can be explanatory of bodily movements; this same way, the community between soul and body is emphasized; it also allows Aristotle to (iii) defend the possibility that there is a certain type of movement of the soul that plays a role in capacities of a cognitive nature. None of these results would have been possible without discussing the *endoxon*. After all, both Aristotle and Plato agree on one essential thing: the soul is a principle of motion. The soul's causal agency over the body was never at risk. The only disagreement lies in the way in which the soul can effectuate its power over the body and how the soul itself also depends on the body to function: the emphasis is placed on how something affects and something gets affected in the body-soul relationship. So, motion cannot be a proper and exclusive characteristic of the soul but is one of the things common to the soul and the body.

## Bibliography

- Aristotle. (1907). *De Anima*. R. D. Hicks (trans.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1953) *Metaphysica*. D. Ross (ed.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1966). *De l'âme*. A. Jannone & E. Barbotin (trans.). Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_ (1967a). *De Anima*. D. Ross (ed.). Clarendon Press.

- \_\_\_\_ (1967b). *Topiques. Livres I-IV*. J. Brunschwig (trans.). Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_ (1968). *De Anima. Books II and III (with Passages from Book I)*. D. W. Hamlyn (trans.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1988). *Acerca del alma*. T. Calvo (trans.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1991). On the Soul. In *The Complete Works of Aristotle*. (pp. 1-64). J. Barnes (ed.). J. A. Smith (trans.). Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (1993). *De l'âme*. R. Bodéüs (trans.). Flammarion.
- \_\_\_\_ (2010). *Acerca del alma*. M. Boeri (trans.). Colihue.
- \_\_\_\_ (2016). *De Anima*. C. Shields (trans.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (2017). *Über die Seele – De Anima*. K. Corcilius (trans.). Feliz Meiner.
- \_\_\_\_ (2021). *Rhétorique. Livre I*. M. Dufour (trans.). Les Belles Lettres.
- Baltussen, H. (1996). A 'Dialectical' Argument in *De Anima* A 4: On Aristotle's Use of *Topoi* in Systematic Contexts. In K. Algra, P. van der Horst, & K. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. (pp. 333-343). Brill.
- Boeri, M. (2010). Introducción. In Aristotle, *Acerca del alma*. (pp. xiii-cxxxiv). Colihue.
- \_\_\_\_ (2018). Plato and Aristotle on What Is Common to Soul and Body. Some Remarks on a Complicated Issue. In M. Boeri, Y. Y. Kanayama, & J. Mittelmann (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought: Psychological Issues in Plato and Aristotle*. (pp. 153-176). Springer.
- Bolton, R. (1994). The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic. In M. Sim (ed.), *From Puzzles to Principles: Essays on Aristotle's Dialectic*. (pp. 57-106). Lexington Books.
- Carter, J. (2018). Does the Soul Weave? Reconsidering *De Anima* I.4, 408a29-b18. *Phronesis* 63(1), 25-63. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685284-12341341>.
- \_\_\_\_ (2019). *Aristotle on Earlier Greek Psychology: The Science of Soul*. Cambridge University Press.
- Cherniss, H. (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. The John Hopkins Press.
- \_\_\_\_ (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. I*. The John Hopkins Press.
- King, C. G. (2021). Δόξα and the Tools of Dialectic in *De Anima* I.1-3. In P. Gregoric & J. Fink (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*. (pp. 15-42). Routledge

- Menn, S. (2002). Aristotle's Definition of Soul and the Program of the *De Anima*. In D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXII*. (pp. 83-129). Oxford University Press.
- Plato. (1901). *Opera. II. Tetralogias III-IV*. J. Burnet (ed.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1997a). *Complete Works*. J. Cooper (ed.). Hackett.
- \_\_\_\_ (1997b). Phaedrus. In Plato, *Complete Works*. (pp. 506-556). J. Cooper (ed.). A. Nehamas & P. Woodruff (trans.). Hackett.
- Polansky, R. (2007). *Aristotle's De Anima*. Cambridge University Press.
- Rapp, C. (2018). *Aporia and Dialectical Method in Aristotle*. In G. Karamanolis & V. Politis (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. (pp. 112-136). Cambridge University Press.
- Sánchez Castro, L. C. (2016). *Traditio Animae: la recepción aristotélica de las teorías presocráticas del alma*. Universidad Nacional de Colombia.
- Viano, C. (1996). La doxographie du *De Anima* (I, 2-5) ou le contre-modèle de l'âme. In C. Viano, *Corps et âme. Études sur le De Anima*. (pp. 51-80). Vrin.
- Witt, C. (1992). Dialectic, Motion, and Perception: *De Anima*, Book I. In M. Nussbaum & A. Oksenberg (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. (pp. 169-183). Clarendon Press.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2521>

## F. H. Jacobi and the Problem of Affection in Kant: A Methodological Solution

## F. H. Jacobi y el problema de la afección en Kant: una solución metodológica

Nicolás Guzmán Grez  
Universidad Católica de Temuco  
Chile  
[guzmangrez@gmail.com](mailto:guzmangrez@gmail.com)

Recibido: 13 - 04 - 2022.  
Aceptado: 05 - 06 - 2022.  
Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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



### Abstract

This paper seeks to describe F. H. Jacobi's critique of transcendental philosophy concerning the problem of affection and the thing in itself. This critique attributes to Kant's thought an idealism incompatible with any notion of *realism*. Jacobi's interpretation, however, rests on an ignorance of the methodological-transcendental nature not only of the terminology involved in the problem of affection, but of the whole Kantian reflection about knowledge. The exegetical model of the *two aspects view* has provided instruments that allowed for a hermeneutical reconstruction of the problem of affection and put in evidence the methodological mistake present in Jacobi's critique.

*Keywords:* Jacobi; Kant; affection; thing in itself; methodology.

### Resumen

El presente artículo busca describir la crítica de F. H. Jacobi a la filosofía trascendental en torno al problema de la afección y la cosa en sí. Esta crítica atribuye al pensamiento de Kant un idealismo incompatible con toda noción de *realismo*. La interpretación de Jacobi, sin embargo, se apoya sobre un desconocimiento de la naturaleza metodológico-trascendental no solo de la terminología involucrada en el problema de la afección, sino de toda la reflexión kantiana acerca del conocimiento. El modelo exegético de la *two aspects view* ha proporcionado instrumentos que nos permiten una reconstrucción hermenéutica del problema de la afección y ponen en evidencia el extravío metodológico en la crítica de Jacobi.

*Palabras clave:* Jacobi; Kant; afección; cosa en sí; metodología.

## 1. Introducción al problema de la afección en la filosofía teórica de Kant<sup>1</sup>

Casi al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, en su *Estética Transcendental*, Kant sostiene que la intuición humana es el modo inmediato por el cual el conocimiento se refiere a objetos. Para que esto sea posible, el objeto debe ser dado a la intuición mediante una afección; es decir, la afección es el modo en el cual un objeto es dado a nuestra sensibilidad:

Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad* (*KrV*, A 19).<sup>2</sup>

De acuerdo con este pasaje, la sensibilidad es la capacidad mediante la cual el objeto nos afecta. En este sentido, podría decirse que la condición del objeto afectante es empírica. Sin embargo, a medida que el lector recorre la *KrV* puede encontrar pasajes que ponen en duda esta interpretación, pues tales pasajes presentan al objeto afectante como un objeto trascendental: “Podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad” (*KrV*, A 494).

---

<sup>1</sup> Deseo agradecer tanto las valiosas observaciones a doble ciego de los pares de esta revista como las precisiones de edición del equipo editorial, las cuales me permitieron mejorar el artículo. Este trabajo cuenta con el financiamiento institucional del CIIC de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco.

<sup>2</sup> Empleamos aquí la traducción de P. Ribas indicada en la bibliografía. Las traducciones de otros textos, en cambio, son de nuestra autoría, a menos que se indique algo distinto en nota al pie.

Desde la época de Kant, los intérpretes de su filosofía se han preguntado por la naturaleza del objeto afectante,<sup>3</sup> y el problema de la afección se ha convertido en una verdadera encrucijada.<sup>4</sup> Kant vincula explícitamente la afección a un objeto de la sensibilidad; sin embargo, E. Adickes (1924, p. 49) sostiene que existen numerosos pasajes según los cuales el objeto afectante sería una causa no sensible o *fundamento de las apariencias*.<sup>5</sup> Si esto es así, entonces Kant también entiende el objeto afectante como un objeto trascendente. Al hacer esto, Kant traspasaría su propia restricción crítica, según la cual no podemos conocer nada de la cosa en sí. Este es precisamente el problema principal de la filosofía trascendental según G. E. Schulze. El problema se plantea, para Schulze, al concebir la afección como una relación causal y, por ende, como una relación categorial: “Al objeto fuera de nuestras representaciones (la cosa en sí), que según la crítica de la razón se supone que ha suministrado a nuestra sensibilidad los materiales de las intuiciones [...], según los propios resultados de la crítica de la razón, no se le puede aplicar ni el concepto de *causa* ni el de *realidad*” (Schulze, 1911, p. 262).<sup>6</sup> Si estas afirmaciones son correctas, entonces no nos es lícito aplicar la categoría de causalidad más allá del campo de lo empírico, a un objeto trascendente

---

<sup>3</sup> Un resumen de las interpretaciones del objeto afectante en la filosofía trascendental desde F. H. Jacobi hasta H. Cohen se encuentra en Vaihinger (1979, pp. 35 y ss.).

<sup>4</sup> Cfr. Herring (1953, p. 7): “es precisamente este hecho de la afección, tan evidente y fundamental para Kant, el que se ha convertido en una encrucijada para la interpretación de Kant”.

<sup>5</sup> Según la obra citada de Adickes, Kant propone una afección *trascendente* en los siguientes pasajes de *KrV*: A 44, B 72, A 190, A 358, A 380, A 393, y A 494.

<sup>6</sup> Casi dos siglos más tarde, el problema se plantea ya con ciertos matices metodológicos: “Kant utiliza la expresión ‘afectar’ para la relación de la ‘cosa en sí’ [...] con el sujeto percipiente. Aquí la cosa en sí es concebida como fundamento de nuestras sensaciones, sin que la categoría de causalidad [...] sirva aquí para una determinación o conocimiento de la cosa en sí. La relación de esta con el sujeto se piensa solo por analogía [...] con una causación. El sujeto se ve ‘afectado’ en la sensación, es decir: en primer lugar, él mismo no es el productor de sus sensaciones, no las produce por sí mismo; más bien hay que ponerlas a cuenta de un algo desconocido en sí mismo, sea este pensado (¡no conocido!) como causa o solo concebido por analogía con tal causa (cfr. *categoría*)” (Eisler, 1961, p. 4). A pesar de este sutil avance, el problema sigue representando una gran dificultad para la exégesis actual de Kant.

que afecte nuestra sensibilidad. Esta objeción ha sido motivada por el análisis de F. H. Jacobi,<sup>7</sup> cuya interpretación del problema de la afección presenta el siguiente *dilema*: o bien admitimos un presupuesto realista trascendente de la afección (la cosa en sí), o bien asumimos la noción básica del idealismo, según la cual las cosas que conocemos son meras representaciones (cfr. Jacobi, 1968, p. 303). La alternativa de Jacobi será optar por el primer disyunto, es decir, por una interpretación de la filosofía trascendental según la cual el fundamento último de nuestras afecciones reside en una cosa en sí trascendente. Con esto, Jacobi se distancia de la interpretación idealista de la filosofía trascendental y rechaza los desarrollos que ulteriormente dan inicio a los sistemas postkantianos. Sin embargo, el *dilema* de Jacobi ha subsistido como problemática fundamental de la filosofía de Kant para las generaciones de intérpretes posteriores.

Para resolver el *dilema* de Jacobi, H. Vaihinger (1979, p. 53) ha integrado tanto un significado empírico como uno *trascendente* de la afección en el siguiente *trilema*: o bien padecemos una afección empírica, o bien padecemos una afección *trascendente*, o bien se da una doble afección, es decir, una afección empírica y una afección *trascendente*. Como podremos comprobar más adelante, el *trilema* de Vaihinger constituye una desfiguración del problema de la afección, pues aún adopta un dualismo *trascendente* al interior de la filosofía *trascendental*,<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Algunos comentaristas de Kant han confundido la crítica escéptica de Schulze con los resultados obtenidos por Jacobi en su examen del problema. Cfr., por ejemplo, Allison (2004, p. 64). A pesar de esta confusión, las diferencias entre las interpretaciones de Jacobi y Schulze son irrelevantes en relación con el problema en la doctrina del propio Kant.

<sup>8</sup> Para la oposición entre los términos *trascendente* y *trascendental*, cfr. Kant (*KrV*, A 296): “Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*”. Según este pasaje, los principios *trascendentales* son aquellos que no atribuyen existencia ontológica, sino una función puramente metodológica, a todas las ideas que sobrepasen el límite de la experiencia. Si tenemos esta distinción presente, la filosofía *trascendental* no proscribiera el uso de ideas suprasensibles, siempre y cuando su empleo sea circunscrito a una función puramente regulativa. Una confusión de ambas dimensiones nos conduciría necesariamente a la identificación de la filosofía *trascendental* con el realismo *trascendente* propio a las ontologías precríticas.

es decir, un dualismo de tipo cartesiano en donde no se puede explicar la interacción entre la extensión y el pensamiento. Esto significa que tanto el *dilema* de Jacobi como el *trilema* de Vaihinger asumen un realismo trascendente para la filosofía de Kant. Para reconfigurar correctamente el problema de la afección, debemos reemplazar este dualismo metafísico por un dualismo metodológico-trascendental o epistemológico. Esta sustitución conlleva un reexamen de los principales componentes conceptuales de la afección, los cuales son presentados por Jacobi en su análisis del *Cuarto Paralogismo de la Psicología Trascendental* (cfr. *KrV*, A 368 y ss.). Así, intentaremos, en primer lugar, delimitar el significado de giros tales como *apariencia* (*Erscheinung*), *sensación* (*Empfindung*) *cosa en sí* (*Ding an sich*), *representación* (*Vorstellung*), *objeto trascendental* (*transzendentaler Gegenstand*), *fuera de nosotros* (*außer uns*), etc., mediante un análisis de la interpretación de Jacobi. Dado que la hipótesis de la doble afección ha sido reelaborada por Adickes en relación con el *Opus postumum*,<sup>9</sup> no es posible enfrentar el *trilema* en este trabajo. En segundo lugar, examinaremos algunas advertencias de Kant según las cuales la filosofía trascendental involucra un doble nivel de reflexión, ignorado por Jacobi. Finalmente, intentaremos confirmar dichas advertencias según las reconstrucciones hermenéuticas del problema que han sido rotuladas bajo la denominación *two aspects view*.

Antes de proseguir con la exposición de la crítica de Jacobi a Kant, debemos advertir lo siguiente. Naturalmente, no podemos responsabilizar a Jacobi de haber ignorado los instrumentos metodológico-trascendentales que la exégesis de Kant ha elaborado posteriormente. Mucho menos podemos culparlo por desconocer los desarrollos del problema que el propio Kant dejó en su *Opus postumum*.

---

<sup>9</sup> Cfr. Adickes (1920, pp. 239 y ss.; 1929), cuyo argumento general podemos resumir del siguiente modo: en una primera fase, la cosa en sí *trascendente* afecta al sujeto *trascendental* proporcionándole una materia bruta para toda experiencia. A partir de esto, las formas puras de la intuición o receptividad *trascendental* revisten dicha materia de las formas que componen a los objetos físicos, y cuyo resultado consiste en complejos de fuerzas motrices. En una segunda fase, tales objetos afectan en la experiencia a nuestra sensibilidad *empírica*, por donde el sujeto empírico proporciona las cualidades secundarias a cada objeto. Es así como se trata en su conjunto de una afección trascendente, la cual permite en una segunda instancia el acontecimiento de la afección empírica, de modo que la interferencia metodológica entre los niveles *trascendente*, *trascendental* y *empírico* queda en clara evidencia.

Sin embargo, el análisis de la posición de Jacobi será altamente instructivo para mostrar qué resultados obtenemos cuando desconocemos tales aparatos de interpretación.

## 2. La elaboración aporética del problema de la afección en F. H. Jacobi

F. H. Jacobi elabora su problematización de la afección y la cosa en sí en el primer apéndice de su obra *David Hume sobre la creencia*, de 1787, titulado *Sobre el idealismo trascendental*. El conocido *dictum* que sintetiza la sentencia de Jacobi no solo con respecto al problema de la afección, sino a todo el sistema de la filosofía trascendental, es el siguiente: “me desconcertaba el que *sin* aquel supuesto [la cosa en sí] no podía entrar en el sistema [de la *Crítica de la razón pura*], y *con* aquel presupuesto no podía permanecer en él” (Jacobi, 1968, p. 304). Como hemos anticipado en la introducción, la proposición de Jacobi expresa el siguiente *dilema*: o bien, para ingresar al sistema de la filosofía trascendental, presuponemos una cosa en sí que dé explicación causal a la impresión sensorial, y entonces vulneramos la restricción crítica a la categoría de causalidad de ser referida exclusivamente al mundo fenoménico; o bien, prescindimos de la conexión causal a una cosa en sí por virtud de aquella restricción, y entonces no podemos explicar el origen de las impresiones sensibles, lo cual nos obliga a abandonar la filosofía trascendental en favor del “más fuerte idealismo” (Jacobi, 1968, p. 310).

Este dilema se sostiene en una reiterada confusión del doble significado que asumen los conceptos centrales de la problemática. Se trata en general de una falacia de anfibología múltiple, es decir, de una significación ambivalente en más de uno de los términos empleados en el razonamiento. A juicio de Jacobi, “solo se necesita leer, tras las pocas páginas de la *Estética Trascendental*, la *Crítica del Cuarto Paralogismo de la Doctrina Trascendental del Alma* (pp. 367-380), para poder resolver todo lo relativo al idealismo trascendental” (Jacobi, 1968, p. 293). Jacobi pretende determinar la naturaleza del idealismo trascendental (expuesta a su juicio en el *Cuarto Paralogismo*) a la luz del problema de la afección (expuesto, según él, en la *Estética Trascendental*). Para esto, Jacobi intercala ciertos pasajes de la primera versión de la *KrV* que van desde A 370 hasta A 380, ciertamente, sin completa fidelidad al texto original.

En la doctrina de los *Paralogismos*, Kant explica la interrelación complementaria entre el idealismo trascendental y el realismo empírico. La materia es considerada allí como una clase de representación que relaciona percepciones en un espacio que está en nosotros. Sin embargo, y en relación con el idealismo cartesiano, Kant sostiene en los pasajes citados por Jacobi “que la causa de nuestras intuiciones externas es algo que está fuera de nosotros, en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas” (*KrV*, A 372).<sup>10</sup> En sentido trascendental, puede concederse que un objeto trascendental desconocido sea la causa de las representaciones tanto internas como externas. Un objeto trascendental fuera de nosotros sería la causa, entonces, de las representaciones en nosotros. Sin embargo ¿en qué sentido podemos hablar aquí de un *fuera de nosotros*? Al respecto, Kant sostiene lo siguiente: “Porque la expresión ‘fuera de nosotros’ conlleva una ambigüedad inevitable, pues unas veces significa lo que existe como cosa en sí misma, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al fenómeno externo” (*KrV*, A 373).<sup>11</sup> Para disipar esta ambigüedad, Kant distingue los objetos empíricamente exteriores de los que pueden llamarse *exteriores* en sentido trascendental; en relación con los primeros, afirma que, a pesar de lo extraño que pueda parecer, los objetos empíricos no son más que representaciones (cfr. *KrV*, A 375, n.).<sup>12</sup> Finalmente, observa Kant que el objeto trascendental que sirve de fundamento a las apariencias, es decir, a nuestras representaciones, no es en sí mismo ni materia ni un ente pensante, sino únicamente un fundamento desconocido de las apariencias (cfr. *KrV*, A 379 y ss.).<sup>13</sup> Este es básicamente el argumento desarrollado por Kant en los pasajes seleccionados por Jacobi.

En relación con la *Estética Trascendental*, Jacobi se limita a citar un único pasaje (*KrV*, A 36-37),<sup>14</sup> que puede resumirse del siguiente modo. La realidad empírica y no absoluta del tiempo producirá una cierta objeción en todo lector *no acostumbrado a consideraciones trascendentales*, es decir, no acostumbrado a una reflexión metodológico-trascendental.

---

<sup>10</sup> Citado por Jacobi (1968, p. 294).

<sup>11</sup> Citado por Jacobi (1968, p. 295).

<sup>12</sup> Pasaje citado por Jacobi (1968, p. 296).

<sup>13</sup> Pasaje citado por Jacobi (1968, p. 297).

<sup>14</sup> Citado por Jacobi (1968, p. 298).

Las modificaciones en nuestras representaciones son reales. Si tales modificaciones se encuentran en el tiempo, entonces, el tiempo es algo real. Esta objeción contra la idealidad trascendental del tiempo no puede aceptarse sin antes añadir lo siguiente. El tiempo es efectivamente algo real, pero real en relación con la experiencia interna, y “ha de ser considerado, pues, real y efectivo, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto” (*KrV*, A 37).<sup>15</sup> Ahora bien, si pudiésemos representarnos a nosotros mismos sin la mediación del tiempo, las representaciones que obtendríamos de nosotros mismos no serían modificaciones, sino un conocimiento intemporal, lo cual es desmentido por la propia experiencia interna. Por ende, el tiempo no constituye una representación de algo *exterior en sentido trascendental*, sino únicamente “la forma de nuestra intuición interna” (*KrV*, A 37).<sup>16</sup>

La conclusión preliminar que Jacobi extrae del pasaje citado es la siguiente:

Así, pues, lo que nosotros, realistas, llamamos objetos reales efectivos, cosas independientes de nuestras representaciones, solo son para el idealista trascendental seres internos, que no representan *nada* de la cosa que pueda existir fuera de nosotros o a la cual el fenómeno se pueda referir, sino determinaciones *meramente subjetivas* del espíritu completamente vacías de todo lo que sea *efectivamente* objetivo (Jacobi, 1968, p. 299).

La conexión del último pasaje citado de la *Estética Trascendental* con la inmediata conclusión de Jacobi muestra lo que sigue: según Jacobi, dado que el tiempo es una forma de la experiencia interna, y dado también que todos los objetos empíricos están contenidos bajo la forma del tiempo, la realidad empírica es reductible a meras modificaciones de la intuición interna. Pero, contra su propia versión del *idealismo trascendental*, Jacobi sostiene que los objetos reales efectivos serían cosas independientes de nuestras representaciones. Aquí empiezan los problemas.

En efecto, Jacobi parece creer que las representaciones serían únicamente el producto de impresiones sensibles motivadas por una cosa en sí trascendente. En relación con la realidad de esa cosa en sí, Jacobi

---

<sup>15</sup> Citado por Jacobi (1968, p. 298).

<sup>16</sup> Citado por Jacobi (1968, p. 298).



recusa de la denominación “realista empírico”,<sup>17</sup> lo cual deja entrever que admite la posición de un realismo trascendente. Sin embargo, cabe reconocer que Kant emplea la expresión *representación* en un sentido empírico, como significando lo producido por una impresión sensible, es decir, como una sensación: “el género es la *representación* en general (*repraesentatio*); bajo éste se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación* (*sensatio*)” (*KrV*, A 320). Tenemos así que la representación es para Kant el producto de una impresión sensible. Teniendo esto en cuenta, no parece haber ninguna vulneración de la restricción crítica si decimos que un objeto de la experiencia afecta nuestros sentidos, produciendo una sensación como representación empírica. En este sentido, y frente al *idealismo empírico*, Kant reafirma constantemente su *realismo empírico* al decir que lo que conocemos no son meras representaciones empíricas (sensaciones), sino objetos fuera de nuestras representaciones: “La percepción de [esto permanente] sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple representación de una cosa exterior a mí” (*KrV*, B 275). Como se ve, la relación *fuera de nosotros - en nosotros* se contiene aquí dentro de la región de lo empírico.

Pero la expresión *fuera de nosotros* posee, tal como lo advierte Kant en uno de los pasajes citados por Jacobi (cfr. *KrV*, A 373), una doble significación. 1. Lo referido a la exterioridad empírica. 2. Lo referido a una exterioridad trascendental. Esta doble significación se da como consecuencia de una yuxtaposición entre dos niveles de reflexión al interior de la filosofía trascendental, los cuales integran además otros conceptos, tales como el de *representación*.

En esta dirección es ahora posible reconocer el empleo trascendental de *representación*. En relación con las formas puras de la intuición, Kant dice: “Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en sentido trascendental)” (*KrV*, A 20). Al igual que la representación empírica, la representación *en sentido trascendental* conlleva una relación de *exterioridad - interioridad*: lo que no puede ser conocido como componente de la representación pura, es decir, lo no contenido bajo las formas puras de la intuición, corresponde

---

<sup>17</sup> Cfr. Jacobi (1968, p. 299, n.): “El señor Kant llama por esto a los realistas que no son meramente *realistas empíricos*, idealistas soñadores; pues tienen a los *objetos*, que son meras representaciones, por cosas en sí”.

a “[objetos] exteriores [...], los cuales pueden llamarse así en sentido trascendental” (*KrV*, A 373). Estos pasajes demuestran que tanto a nivel empírico como a nivel trascendental existe una relación *fuera de nosotros - en nosotros* que involucra, al menos, una doble significación para las expresiones *representación* y *apariciencia*. Tal consideración es la que permite finalmente a Kant distinguir su “dualismo trascendental” (cfr. *KrV*, A 389) de un “dualismo grosero” (cfr. *KrV*, A 392), en donde ambos niveles de reflexión se interfieren constantemente. Kant es enfático en destacar que ambos niveles de significación terminológica no deben entremezclarse, es decir, que lo que en este caso llamamos *exterioridad trascendental* no puede estar en relación directa ni con una interioridad ni con una exterioridad empírica:

[...] todas las dificultades relativas a la conexión entre naturaleza pensante y materia derivan exclusivamente, sin excepción, de la subrepticia representación dualística según la cual la materia, en cuanto tal, no es un fenómeno (es decir, mera representación del psiquismo) al que corresponde un objeto desconocido, sino que es el objeto en sí mismo, tal como existe fuera de nosotros y con independencia de toda sensibilidad (*KrV*, A 391).

En resumen, podría decirse que la distinción kantiana entre sensibilidad pura y sensibilidad empírica obliga a desplazar todas las expresiones relativas a la relación *exterioridad - interioridad* desde un terreno ambiguo de significación hacia un ámbito nítidamente delimitado de significación doble. Por ello, lo externo a la sensibilidad empírica jamás puede ser confundido ni relacionado, mediante afección, con lo externo a la sensibilidad pura.

Si tenemos en cuenta estas observaciones, las opiniones de Jacobi nos resultan altamente provechosas como ejercicio crítico de interpretación, ya que nos muestran con plena claridad el error antes mencionado. Después de citar un breve pasaje de la *Deducción Trascendental* (cfr. *KrV*, A 125) en donde Kant describe la unidad sintética que el sujeto introduce para constituir las leyes de la naturaleza, Jacobi arremete con un segundo análisis:

Creo que esta breve cita es suficiente para probar que la filosofía kantiana abandona completamente el espíritu

de su sistema cuando dice de los objetos que estos *impresionan* a los sentidos, en virtud de lo cual provocan sensaciones y de esta manera *suscitan* representaciones; pues, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, que es siempre solo fenómeno, no puede existir fuera de nosotros, y no puede ser ninguna otra cosa que una representación (Jacobi, 1968, p. 301).

Jacobi detecta aquí la inconsistencia que hemos destacado, a saber, que una cosa en sí trascendente no puede servir de causa para una representación en sentido empírico. No obstante, la inconsistencia localizada por Jacobi no pertenece a la filosofía trascendental si tenemos en cuenta las advertencias anteriores. En efecto, Jacobi identifica aquí el objeto empírico con la representación en sentido empírico cuando sostiene que ciertos objetos, considerados trascendentes, *impresionan nuestros sentidos*, provocando con ello representaciones, las cuales constituyen al mismo tiempo el objeto empírico. Esto significa que Jacobi entiende el objeto empírico (lo empíricamente real) como una simple representación empírica producida en una sensación. Únicamente la filosofía de Berkeley había identificado abiertamente la realidad con lo empíricamente ideal. Pero Jacobi parece aquí equiparar ambas filosofías al haber pasado por alto las explicaciones del propio Kant en la doctrina de los *Paralogismos* que él mismo cita.

Jacobi va incluso más lejos. La filosofía trascendental sería, a su juicio, más consistente si suprimiera el objeto trascendente que está a la base de las impresiones sensibles, ya que la conexión entre ambos conlleva un carácter ambiguo entre una causa trascendente y un efecto empírico, lo cual hace ininteligible el carácter de aquella afección:

Además, hemos ya visto que no podemos obtener, ni de cerca ni de lejos, ninguna experiencia de este algo trascendente, ni tener ninguna forma de la más mínima percepción, sino que todos los objetos de experiencia son meros fenómenos, cuya materia y contenido real no son absolutamente nada más que nuestra propia sensación. En cuanto a las determinaciones particulares de esta sensación, me refiero a su fuente, o, para hablar el lenguaje de la filosofía kantiana, *la manera en que somos afectados por los objetos*, nos encontramos en la más completa ignorancia (Jacobi, 1968, pp. 305-306).

Según Jacobi, en la filosofía trascendental todos los objetos de nuestra experiencia son apariencias, y puesto que las apariencias carecen de un contenido real, la conclusión natural de ello es la siguiente: “todo nuestro conocimiento no contiene nada, absolutamente nada que tenga algún significado *verdaderamente* objetivo” (Jacobi, 1968, p. 307). Ciertamente, esta conclusión exhibe uno de los motivos centrales de los que se valió Jacobi para calificar de *nihilismo* a los idealismos subsecuentes a la filosofía trascendental de Kant (cfr. Jacobi, 2018, pp. 37 y ss.).

### 3. La metodología *two aspects view* como clave de solución al problema de la afección

A partir de ahora debemos fijar la naturaleza del objeto afectante de acuerdo con los dos niveles de reflexión que recorren transversalmente la filosofía crítica, según la exégesis de la así llamada *two aspects view*. Esto nos permitirá confirmar las advertencias metodológicas de Kant y restablecer la coherencia doctrinal de su filosofía en lo relativo al problema de la afección.

Las posiciones en torno al problema de la cosa en sí pueden ser clasificadas básicamente en dos grupos.<sup>18</sup> 1. Quienes se inclinan por entender que el objeto empírico es numéricamente diferente de una cosa en sí *trascendente* pueden ser agrupados bajo la denominada *two worlds view*. En este conjunto se encuentran las posiciones clásicas de interpretación realista de H. Vaihinger (1979, pp. 52 y ss.), E. Adickes (1920, pp. 239 y ss.; 1924), N. Kemp Smith (1962, pp. 615 y ss.) y, por supuesto, la crítica de F. H. Jacobi. 2. Quienes comprenden que el objeto empírico es numéricamente idéntico a una cosa en sí *trascendental* representan la así llamada *two aspects view*. Aquí es posible mencionar las interpretaciones de G. Bird (1962, pp. 33 y ss.), B. Rousset (1967, pp. 171 y ss.), G. Prauss (1971, pp. 58 y ss.; 1977) y H. E. Allison (1978; 2004, pp. 20 y ss.). Como podría esperarse, esta línea de comprensión admite numerosos matices. Por otro lado, ya hemos adelantado que, a propósito del problema de la afección, la posición realista se ve enfrentada a dificultades insolubles al interior de la filosofía trascendental. Además de esto, Kant ha ofrecido aseveraciones explícitas en contra de cualquier interpretación ontológica de una cosa en sí *trascendente* en su *Opus*

---

<sup>18</sup> Sobre las principales posiciones acerca del problema de la afección, cfr. Ameriks (1982 y 2011).

*postumum*.<sup>19</sup> Por estas razones, solo examinaremos lo que a nuestro juicio constituye los dos modelos centrales de la *two aspects view*, para confrontarlos a continuación con los resultados obtenidos por Jacobi en su crítica a Kant.

El primero de los grandes sistematizadores de la metodología *two aspects view* ha sido G. Prauss. La premisa mayor en el análisis de Prauss afirma que una cosa en sí trascendente carece de toda existencia posible, por lo que no cabe admitir que algo semejante origine las representaciones, que es lo que justamente se presuponía en la crítica de Jacobi. Para precisar esta posición, Prauss sugiere algunas modificaciones a la terminología kantiana a fin de reconstruir estructuralmente los textos problemáticos y poder desentrañar lo que Kant realmente habría querido decir. Según esto, Kant ha empleado la mayor de las veces, no la expresión “cosa en sí” (*Ding an sich*), sino “cosa en sí misma” (*Ding an sich selbst*). A juicio de Prauss, esta última expresión no sería más que un modo abreviado de referirse a una “cosa considerada en sí misma” (*Ding an sich selbst betrachtet*), por lo que el giro “en sí misma” (*an sich selbst*) designa un modo adverbial de referirse al sustantivo (cfr. Prauss, 1977, p. 23).

Evidentemente, esta forma particular de significar la cosa en sí no indica una aceptación de su existencia. En ese sentido, la cosa considerada en sí misma puede ser equivalente a los vocablos *objeto trascendental* y *noúmeno en sentido negativo*. El reverso metodológico de la cosa en sí misma, o bien, del noúmeno, será el fenómeno. Ambas expresiones (*Noumenon* y *Phaenomenon*) fundan el contrapunto elemental al interior de un nivel filosófico-trascendental de reflexión. La cosa considerada en sí misma señala una *cosa en general* (*Ding überhaupt*) por la cual simplemente se hace abstracción del modo en que se nos da en la experiencia. Esto quiere decir que en el significado de tal expresión *no se contiene afección alguna*. El fenómeno (*Phaenomenon*), al contrario, designa un objeto que aparece a nuestro modo de intuir en general, y por lo tanto connota en su significado el momento de la afección (cfr. Prauss, 1977, p. 50). Siendo esto así, y dado que la cosa en sí misma se abstrae de la

---

<sup>19</sup> Cfr. Kant (*Opus postumum*, Ak. XXII, 26-27): “La diferencia entre los conceptos de una cosa en sí y de una [cosa] en el fenómeno no es objetiva, sino meramente subjetiva. La cosa en sí (*ens per se*) no es otro Objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación con el mismo Objeto” (la traducción es de F. Duque; cfr. Kant, 1991, p. 510).

facticidad de lo dado a la experiencia, entonces la afección de una cosa en sí misma no tiene ningún lugar en la filosofía trascendental, y solo un objeto empírico puede afectarnos (cfr. Prauss, 1977, pp. 203 y ss.). ¿Pero entonces cómo es posible entender los pasajes en los que Kant postula un objeto trascendental como causa inteligible (afección trascendental) de las apariencias (cfr. *KrV*, A 494)? La respuesta de Prauss consiste sencillamente en que estos pasajes carecen de coherencia metodológica debido a una falta de rigor del propio Kant al diferenciar niveles de reflexión,<sup>20</sup> y que por lo tanto dichos pasajes deben ser desechados.

Frente a tal respuesta insuficiente, H. E. Allison ha intentado hacerse cargo de la problemática de la afección trascendental elaborando una versión más matizada de la *two aspects view*. Allison afirma que tanto para la cosa en sí en cuanto causa trascendental (afección trascendental) de las apariencias como para el mismo objeto en cuanto fenómeno “tenemos una afirmación meramente analítica sobre lo que la razón debe pensar con respecto a tales cosas, y no una afirmación sintética sobre su verdadera naturaleza o existencia” (Allison, 1976, p. 320). La afirmación de una cosa en sí como causa de las representaciones no pretende señalar algo sobre la existencia de aquella entidad, sino que constituye únicamente una implicación lógica derivada del concepto de *aparición*.<sup>21</sup> Esta implicación consiste para Allison en una suerte de imperativo epistemológico, al cual denomina “deber trascendental” (Allison, 1978, p. 71). Para validar esta implicación, Allison propone una analogía para explicar cómo el sujeto trascendental recibe la materia de sus representaciones. La existencia es sostenible únicamente en un nivel empírico de reflexión; por tanto, una explicación trascendental simplemente busca, en este contexto, ofrecer una justificación de la receptividad del sujeto humano a partir de su diferencia específica con un sujeto creador de la realidad. Esta explicación analítica, entonces, “no implica ninguna suposición ontológica” (Allison, 1978, p. 71), y permitiría incluso explicar expresiones tales como “materia

---

<sup>20</sup> Cfr. Prauss (1977, p. 203): “en verdad, sin embargo, tales pasajes [los pasajes problemáticos sobre la afección trascendental] no son más que otros ejemplos de esa confusión de niveles [...], pues por falta de una aplicación sistemática de su filosofía trascendental, Kant mismo no tuvo claridad suficiente sobre la diferencia de principio de estos niveles”.

<sup>21</sup> La relación lógico-semántica entre el concepto de “aparición” y el de “cosa en sí” había sido sugerida anteriormente por Paton (1936, pp. 445 y s.).

trascendental” (*transzendente Materie*; cfr. *KrV*, A 143) o “materia en sentido trascendental” (*Materie im transzendentalen Verstande*; cfr. *KrV*, A 266). De este modo, y aludiendo a ciertos pasajes controversiales de la doctrina de los *Paralogismos* (cfr. *KrV*, A 355 y ss.), Allison intentará proyectar su analogía estableciendo un paralelismo entre el sujeto y el objeto, en donde los términos *sujeto trascendental = X* y *objeto trascendental = X* designan “la expresión de dos condiciones básicas de la experiencia” (Allison, 1978, p. 76).

Es de esta forma como Allison logra dar cabida al así llamado *dualismo metodológico* que orienta todo su horizonte interpretativo y que se ajusta con mayor precisión al dualismo trascendental del propio Kant (cfr. *KrV*, A 389). Tanto la interpretación de Prauss como la de Allison afirman la posibilidad de una afección que integre, por un lado, un objeto empírico y, por otro lado, una sensibilidad empírica: se trata de la afección en un nivel empírico de reflexión. En un nivel trascendental de reflexión, en cambio, Prauss censura todo concepto de “afección trascendental”, mientras que Allison admite una relación de afección meramente analítico-conceptual que pueda explicar la finitud del sujeto trascendental en correlación con un objeto trascendental = X.

De acuerdo con los parámetros hermenéuticos generales de la *two aspects view*, podemos ahora reorganizar brevemente la crítica de Jacobi a Kant en torno al problema de la afección. Si recordamos bien, el *dictum* de Jacobi sostiene que sin una cosa en sí no podemos ingresar en el sistema de la filosofía trascendental, pero, si nos aferramos a la existencia de una cosa en sí, no podemos mantenernos en este sistema. A partir de esta apreciación y de las inferencias que de aquí se obtienen, Jacobi concluye que lo que los realistas llaman *objetos reales* no son para el idealista más que *meras* representaciones, es decir, determinaciones empíricamente subjetivas y sin ningún valor de objetividad. Esto significa que, para Jacobi, el vocablo *representación* (*Vorstellung*) connota únicamente una significación empírica, según la cual el contenido de la representación expresa nada más que las modificaciones de nuestro sentido interno. La causa de aquellas modificaciones se encontraría en una cosa en sí *trascendente*, al modo en que el realismo ingenuo concebía la realidad. Si esto es así, la crítica de Jacobi es acertada. Sin embargo, ya hemos visto que no hay nada más lejano a la filosofía trascendental que este *dualismo grosero*, según la expresión del propio Kant. Si desglosamos la doble significación metodológica de los términos *representación*, *fuera de nosotros*, *en nosotros*, podremos ver la diferencia esencial que el



dualismo trascendental de Kant posee con la versión de Jacobi. Además de esto, hemos señalado que el término *representación* opera tanto con un significado empírico como con uno trascendental, por lo que la relación *fuera de nosotros - en nosotros* también se desenvuelve en un doble nivel de reflexión. De acuerdo con esto, es posible esquematizar el inventario de estos y otros términos involucrados en el problema de la afección, del siguiente modo:

Nivel trascendental de reflexión	<i>Representación en sentido trascendental</i>		
	<i>en nosotros: apariencia en sentido trascendental</i>		<i>fuera de nosotros: objeto trascendental = X, cosa en sí, Noumenon</i>
Nivel empírico de reflexión	<i>Representación en sentido empírico</i>		
	<i>en nosotros: sentido interno, apariencia en sentido empírico</i>	<i>fuera de nosotros: objeto empírico, cosa en sí empírica,<sup>22</sup> Phaenomenon</i>	—

Tabla 1

Ante todo, la crítica de Jacobi sitúa una cosa en *sí trascendente* en el origen de la representación en sentido empírico. Al asumir dicha perspectiva, Jacobi advierte una inconsistencia completamente extraña al dualismo *trascendental* de Kant, dado que no existe aquí ningún espacio para la dimensión de lo *trascendente*. La interpretación de Jacobi, basada en la evidente interferencia entre los dos niveles de reflexión que aquí se muestran, establece un paralelismo ilegítimo, el cual obligaría al idealista

<sup>22</sup> La expresión *cosa en sí empírica* es empleada por Prauss (1977, pp. 47 y ss.).



trascendental a abandonar el presupuesto del objeto trascendental en favor del idealismo más fuerte: “El idealista trascendental, pues, debe tener el valor de sostener el idealismo más fuerte que haya sido enseñado y no atemorizarse frente al reproche de egoísmo especulativo” (Jacobi, 1968, p. 310). Esto significa que Jacobi entiende el término *representación* tal como se hacía en el empirismo clásico, perdiendo de vista el hecho de que el estatuto ontológico del objeto de nuestras representaciones empíricas es el de una realidad empírica; y es esto lo que Kant entiende propiamente por *objetos reales*. Frente a ello, el enfoque de Jacobi se precipita en identificar en la filosofía trascendental los gérmenes de un subjetivismo especulativo. Es precisamente este extravío metodológico lo que impide ver que la supresión de una cosa en sí *trascendente* en la filosofía trascendental no implica la transición inmediata hacia un idealismo absoluto, sino únicamente la sustitución de un realismo trascendente por un realismo empírico.

Podría sorprender el hecho de que el vocablo *representación* en sentido trascendental integre tanto un *en nosotros* como un *fuera de nosotros*. ¿En qué sentido puede decirse que una cosa en sí constituye una *representación* en sentido trascendental? Sin duda esta pregunta exige precisar la función de la cosa en sí al interior de la filosofía trascendental.

En cierto sentido, podría decirse que la cosa en sí designa ahora el componente empírico irreductible al idealismo trascendental, el cual no obstante garantiza el realismo empírico de Kant. Es decir, se trataría de describir *trascendentalmente* el aditamento de lo *a posteriori* propio a toda experiencia humana. Si esto es así, la contingencia e indeterminación racional de lo *a posteriori* tiene que escapar necesariamente a toda reducción trascendental posible.<sup>23</sup> Desde un punto de vista trascendental, nos vemos obligados entonces a denominar lo *a posteriori* con la X de la expresión *objeto trascendental = X*. Solo así es posible comprender que la afección trascendental por parte de un objeto trascendental = X no es más que la afección empírica en general vista desde una perspectiva trascendental de reflexión;<sup>24</sup> y es justamente en este sentido en el que

---

<sup>23</sup> En este sentido, N. Hartmann (1917, pp. 306 y ss.) tematizó lo que denomina “irracionalidad parcial del objeto”.

<sup>24</sup> A este respecto cabe recordar la reveladora consigna interpretativa de Prauss (1977, p. 213), según la cual la filosofía trascendental es “una ciencia no empírica de lo empírico”. Lamentablemente, Prauss no ha sido del todo consecuente con su consigna, particularmente en lo que refiere a la afección

podemos hablar con propiedad de una afección trascendental. ¿Pero en qué medida nos es lícito aquí articular un mecanismo de causalidad intelectual?

Al comienzo de la *KrV*, el propio Kant nos autoriza a pensar un vínculo causal más allá de la experiencia, el cual es derivado como implicación lógica del término *apariencia*. Si tomamos en serio el significado de tal concepto, entonces debemos adjuntarle un correlato causal como su contenido: “hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible al menos pensarlos. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría [apariencia] sin que nada se manifestara” (*KrV*, B XXVI).<sup>25</sup> En primer lugar, estas palabras desacreditan la objeción escéptica de G. E. Schulze respecto a un supuesto empleo ilegítimo de la categoría de causalidad para referirse a la cosa en sí. Esto es así debido a que, como sugería Allison, el nexos lógico entre los conceptos de *apariencia* y *cosa en sí* por ningún motivo conlleva la aplicación categorial de una causalidad transitiva. No obstante, esta explicación no se impone únicamente como inferencia inmediata del concepto de *apariencia*, sino que nos permite comprender una de las enseñanzas más profundas del giro copernicano: la finitud en cuanto signo específico del sujeto trascendental, en contraste con un sujeto creador de su contenido. Un sujeto creador posee un acceso directo a una experiencia completamente determinada. En esta última dirección, también es posible afirmar que el objeto trascendental desempeña una función heurística, la cual a su vez debe proyectar la *idea* de una experiencia material totalmente acabada.<sup>26</sup> Si consideramos que para un sujeto creador no existe contingencia alguna, entonces el contenido, es decir, la materia de su creación, se le presenta ya como

---

trascendental. Para esto, cfr. N. Guzmán Grez (2021, pp. 377 y ss.). En una dirección similar, aunque referida al *Opus postumum* de Kant, B. Rousset (1967, p. 116) señala lo siguiente: “el *Übergang* sigue siendo un ‘esbozo’ *a priori* de lo empírico, una ‘abstracción’”. También H. Hoppe (1969, p. 10): “Kant no quiere proporcionar una teoría del conocimiento empírico en cuanto empírico [...], sino que quiere explicar cómo [ese conocimiento] puede ser objetivo en general”.

<sup>25</sup> Reemplazamos aquí el término *fenómeno* en la traducción de Pedro Ribas por *apariencia*, de acuerdo con el significado de la expresión original, *Erscheinung*.

<sup>26</sup> Hasta donde sabemos, esta interpretación tiene su origen en el neokantismo. Cfr. Cohen (1885, pp. 502 y ss.) y Cassirer (1974, pp. 757 y ss.).

algo absolutamente determinado. Si esto es correcto, la idea de una cosa en sí como fundamento (*Grund*) material de las apariencias, idea que recorre algunos de los textos más oscuros de la *Dialéctica Trascendental*, constituye un principio regulativo en la indagación de la materia empírica, ya que nuestro acceso experimental nunca puede ofrecernos una materia como totalidad, es decir, una materia considerada como cosa en sí. Pero aunque la idea regulativa de una cosa en sí en cuanto *omnimoda determinatio* se encuentre presente en la *KrV* (A 581), esta no ha sido desarrollada integralmente por Kant sino hasta su *Opus postumum*.<sup>27</sup> Es por ello que una explicación de su función excede por mucho los límites de este trabajo.<sup>28</sup>

#### 4. Conclusión

De acuerdo con nuestra exposición, es posible deducir que el dilema de F. H. Jacobi en torno al problema de la afección en Kant posee su origen en una falacia de anfibología múltiple. Esta falacia motiva en Jacobi un diagnóstico paradójico sobre el *idealismo trascendental*, diagnóstico que carece de una determinación precisa del *realismo empírico* de Kant, y al cual confunde continuamente con un *realismo trascendente*. Esta grave oscilación conceptual surge como consecuencia de una interferencia metodológica que incluye toda la nomenclatura técnica involucrada en el problema de la afección. El resultado principal de este malentendido consiste en atribuir a la filosofía trascendental el *dualismo grosero* que

---

<sup>27</sup> Uno de los textos más elocuentes al respecto se encuentra en Kant (*Opus postumum*, Ak. XXI, p. 28): “La intuición pura *a priori* contiene los *actus* de espontaneidad y receptividad y, por combinación de ambos en la unidad, el acto de reciprocidad y, por cierto, en el sujeto como cosa *en sí* y [también], por su determinación subjetiva, como objeto en el fenómeno, en donde la cosa = X es tan sólo un concepto de posición absoluta y no un objeto subsistente de suyo, sino meramente una idea de las relaciones: [una idea] de posición de un objeto, correspondiente a la forma de la intuición en la determinación omnimoda” (traducción y enmiendas de Duque; cfr. Kant, 1991, p. 514).

<sup>28</sup> Para una explicación detallada de las funciones del objeto trascendental como principio regulativo en el descubrimiento de las propiedades materiales, tanto en la *KrV* como en el *Opus postumum* de Kant, cfr. Guzmán Grez (2021, pp. 175, 283 y 361). En relación con este contexto, hemos intentado allí reconstruir la teoría de la afección material en el *Opus postumum* según la *two aspects view* con el fin de impugnar el *trilema* de la afección según la interpretación realista de Adickes, lo cual ya habíamos mencionado en la introducción.

afectaba problemáticamente a todos los idealismos prekantianos de la modernidad. Esta evaluación errónea de la filosofía trascendental, cuyas consecuencias se han amplificado en la exégesis ulterior del *Opus postumum*, solo puede ser neutralizada según el modelo hermenéutico de la así llamada *two aspects view*. A diferencia de las posiciones realistas, este modelo de comprensión no deja de tomar en serio las observaciones metodológicas del propio Kant, y las ha sistematizado con el fin de configurar un patrón de interpretación que pueda enfrentar, no únicamente los textos discutibles sobre la afección y la cosa en sí, sino, además, todo tipo de relación entre lo empírico y lo trascendental. Desde luego, la estrategia principal de un enfoque semejante consiste en posicionarse abiertamente desde el nivel metodológico-trascendental de reflexión que caracteriza en específico a la filosofía crítica. Es por estos motivos que el desconocimiento de los instrumentos de análisis de la *two aspects view* debe conducir, necesariamente, a un fracaso de interpretación y a un extravío sistemático sobre la filosofía trascendental de Kant.

## Bibliografía

- Adickes, E. (1920). *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*. Verlag von Reuther & Reichard.
- \_\_\_\_ (1924). *Kant und das Ding an sich*. Pan Verlag Rolf Heise.
- \_\_\_\_ (1929). *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. J. C. Mohr.
- Allison, H. E. (1976). The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 14, 313-321.
- \_\_\_\_ (1978). Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object. *Dialectica*, 32, 41-76.
- \_\_\_\_ (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.
- Ameriks, K. (1982). Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy. *American Philosophical Quarterly*, 19(1), 1-24.
- \_\_\_\_ (2011). Kant's Idealism on a Moderate Interpretation. En D. Schulting y J. Verburgt (eds.), *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*. (pp. 29-53). Springer.
- Bird, G. (1962). *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the "Critique of Pure Reason"*. Routledge & Kegan Paul.
- Cassirer, E. (1974). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Volumen 2. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Cohen, H. (1885). *Kants Theorie der Erfahrung*. Dummler.
- Eisler, R. (1961). *Kant Lexicon*. Georg Olms.
- Guzmán Grez, N. (2021). *Kants Theorie der Selbstsetzung. Versuch über die Epigenesis des transzendentalen Subjekts als Form und Materie der Erkenntnis*. Königshausen & Neumann.
- Hartmann, N. (1914). Über die Erkennbarkeit des Apriorischen. *Logos*, 5, 290-329.
- Herring, H. (1953). *Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der „Kritik der reinen Vernunft“ und in die Kant-Interpretation*. [Ergänzungsheft de Kant Studien, 67]. Kölner Universitätsverlag.
- Hoppe, H. (1969). *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Vittorio Klostermann.
- Jacobi, F. H. (1968). *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. En *Werke*. II. (pp. 1-323). F. Roth y F. Köppen (eds.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- \_\_\_\_ (2018). *Brief über den Nihilismus*. Frommann-Holzboog.
- Kant, I. (1936). *Gesammelte Schriften. Band 21. Opus postumum. 1. Hälfte (Convolut I bis VI)*. Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_ (1938). *Gesammelte Schriften. Band 22. Opus postumum. 2. Hälfte (Convolut VII bis XIII)*. Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_ (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. F. Duque (trad.). Anthropos.
- \_\_\_\_ (1997). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Alfaguara.
- \_\_\_\_ (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner.
- Kemp Smith, N. (1962). *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Humanities Press.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft. II*. George Allen & Unwin.
- Prauss, G. (1971). *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_ (1977). *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Rousset, B. (1967). *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*. Libraire Philosophique J. Vrin.
- Schulze, G. E. (1911). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*. A. Liebert (ed.). Verlag von Reuther & Reichard.

Vaihinger, H. (1979). *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. II. Scientia Verlag.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2611>

## Hegel's New Metaphysics in *Wissenschaft der Logik's* Foreword (1812)

### La nueva metafísica de Hegel desde el prólogo a la *Wissenschaft der Logik* (1812)

Joan Cordero Redondo  
Universidad de Costa Rica  
Costa Rica  
[joan.corderoredondo@gmail.com](mailto:joan.corderoredondo@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-4288-8242>

Recibido: 17 - 07 - 2022.  
Aceptado: 15 - 10 - 2022.  
Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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



### Abstract

This paper analyzes the foreword to the *Science of Logic* (*WdL*) from 1812. It answers the following questions: what is *WdL* about? What is the logic in the *Science of Logic*? Is the term “logic” just a substitute for “metaphysics” or, rather, is *WdL* the inception of a completely new discipline, quite different from metaphysics in the traditional sense? I reach the conclusion that, in *WdL*, logic is the development of the concept expressed as social freedom.

*Keywords:* *Science of Logic*; logic; Hegel; foreword; metaphysics.

### Resumen

Este artículo analiza el prólogo de 1812 a la *Ciencia de la lógica* (*WdL*) y responde a los planteos: ¿de qué trata esta obra?, ¿qué hay de lógico en la expresión “lógica”?, ¿es “lógica” un nombre sustituto para “metafísica” o, más bien, la *WdL* es la inauguración de una disciplina completamente nueva y que dista de la metafísica en el sentido tradicional? Concluyo que la lógica es aquí el desarrollo del concepto expresada como libertad social.

*Palabras clave:* *Ciencia de la lógica*; lógica; Hegel; prólogo; metafísica.

El miedo al error se delata más  
bien como miedo a la verdad.

Hegel (*Phä.*, GW IX: 54; 2010, p. 181)

## Introducción

Si se pretende alcanzar la comprensión del sistema filosófico hegeliano, es necesario determinar y poner en claro el fundamento que lo constituye, así como los elementos sobre los que se yergue, se desarrolla y se despliega. Esto implica, desde luego, determinar el lugar de las obras filosóficas de Hegel, principalmente las acometidas después de la estadía en Jena, y quizás con especial ahínco en la *Phänomenologie des Geistes*.<sup>1</sup> Por esta razón, los estudios sobre al sistema filosófico hegeliano circundan sobre el origen del sistema y sobre si tal origen es fenomenológico o lógico; es decir, si la *Phä.* es parte primera del sistema o una introducción externa al sistema / ciencia, o, por el contrario, si la *Wissenschaft der Logik*<sup>2</sup> es el primer momento del sistema filosófico científico. El tema de la ciencia es distinto al tema del sistema, pero se relacionan porque la sistematicidad es condición para la presentación de la ciencia; de allí que toda ciencia es ciencia singular. Visto desde una perspectiva enciclopédica (de las ciencias filosóficas), el sistema filosófico hegeliano distingue entre Idea, Naturaleza y Espíritu. Fue en 1817, en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*,<sup>3</sup> que por primera vez Hegel presenta definitivamente el sistema completo y organizado y, por tanto, dotado de científicidad. Sin embargo, el *quid* del sistema filosófico hegeliano, así como de los escritos filosóficos no sistemáticos y sus respectivas discusiones, son todavía amplias y debatidas.

De modo que un correcto inicio tendría que encargarse de determinar el lugar de la *WdL* en consideración del tratamiento filosófico completo, sistemático, enciclopédico y científico. No obstante, la pretensión de este estudio se centra en atender los siguientes planteos: ¿de qué trata

---

<sup>1</sup> Me referiré a esta obra de aquí en adelante como *Phä.* (GW IX).

<sup>2</sup> Me referiré a esta obra de aquí en adelante como *WdL* (GW XI).

<sup>3</sup> Me referiré a esta obra de aquí en adelante como *Enz.* (GW XX).

la *WdL*?, ¿qué hay de lógico en la expresión “lógica”?, ¿la expresión “lógica” sustituye “metafísica” o más bien la *WdL* es una disciplina completamente nueva y que dista de la metafísica en el sentido de la tradición?

Estos núcleos temáticos están relacionados y son problemáticos porque carecen, en principio, de una clara orientación y superposición. A pesar de que quizás no sea para Hegel un verdadero problema determinar si la *WdL* es nueva metafísica, el planteo fue presentado. De hecho, el mismo Hegel favoreció la cuestión sobre el sentido y pretensión de la obra. En el prólogo a la primera edición del año 1812, en completa conexión con la idea de la destrucción de la metafísica planteado tiempo atrás por Kant, Hegel señala que la tarea metafísica es cosa pasada definitivamente desde hace al menos veinticinco años; dice: “[la] metafísica ha sido, por así decirlo, extirpada de raíz, desapareciendo de la lista de ciencias” (*WdL*, GW XI: 5; 2011, p. 183). A pesar de que la “reforma plena que el modo filosófico de pensar ha experimentado entre nosotros desde hace unos veinticinco años y la más alta perspectiva que la autoconciencia del espíritu ha alcanzado sobre sí en este periodo de tiempo han tenido hasta ahora poca influencia en la configuración de la lógica” (*WdL*, GW XI: 5; 2011, p. 183), Hegel asevera que la *WdL* es auténtica metafísica; señala: “sea lo que fuere lo acontecido en otro respecto al asunto y a la forma de la ciencia, la ciencia lógica —que constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa— se ha visto hasta ahora muy desatendida” (*WdL*, GW XI: 7; 2011, p. 185).<sup>4</sup>

Las palabras de Hegel no resultan definitivamente claras en cuanto a la determinación del problema filosófico que trata la obra, anunciado así en el prólogo. No sorprende, en consecuencia, que se haya dado toda una serie de interpretaciones y debates a favor de una lectura de la tradición metafísica en línea sucesoria desde Spinoza y que estima como una pérdida la perspectiva del proyecto postmetafísico hegeliano.<sup>5</sup> Pero esta

---

<sup>4</sup> La discusión se extenderá en el tiempo; incluso, en el prólogo de la segunda edición de la *WdL* (de 1831, en Berlín), se indica, en relación con la *Lógica objetiva*, que esta ocupa el lugar de la antigua metafísica.

<sup>5</sup> Se trata principalmente de la tesis expuesta por Sandkaulen (2015, p. 141), según la cual es una pérdida que se deba caracterizar el proyecto de lógica hegeliano como un proyecto postmetafísico. La razón es una y simple: Hegel lee mal (incorrectamente) a Spinoza —de hecho, esta idea es la misma que dio

discusión y las aledañas no agotan la perspectiva metafísica en Hegel;<sup>6</sup> tampoco agotan la cuestión central de este estudio, ya que la relación entre Spinoza y Hegel es bastante amplia y compete a otro tratamiento. El presente artículo apenas se ancla sobre la línea de continuación con la lógica kantiana. Según esta interpretación, el alcance exacto de una ciencia de la lógica, así como el sentido y finalidad del proyecto hegeliano en relación con Kant, reside, precisamente, en la continuación de la lógica trascendental,<sup>7</sup> el cual tiene expresión en la *WdL*.<sup>8</sup>

---

origen a un texto de Pierre Macherey (2006)—. A ello cabría agregar otra razón derivada: el intento de Hegel de incorporar la posición de Jacobi para sus fines no puede considerarse acertada.

<sup>6</sup> Desde el punto de vista metafísico, Costa y Pertille (2017) señalan dentro de esta línea a Bernard Lakebrink, Bernard Bourgeois, Bernard Mabilley y André Doz. Es posible sumar también a Jonathan Shaheen (2018) y a C. Taylor (2010).

<sup>7</sup> Hegel dice: “Es verdad que la filosofía crítica convirtió la metafísica en lógica” (*WdL*, GW XI: 22; 2011, p. 200). Para ampliar el tema de las raíces metafísicas de la obra de Heidelberg puede verse Giusti (1994). En efecto, la obra tiene orígenes metafísicos, pero la metafísica es la kantiana.

<sup>8</sup> Para Kant, lógica y metafísica son disciplinas distintas; la lógica se ocupa de los procedimientos formales y es una disciplina segura. Heredero de Wolff —quien distinguió entre *metaphysica generalis* (*sive ontologia*) y *metaphysica specialis* (dividida a su vez en *psychologia*, *theologia* y *cosmologia rationalis*)—, Kant dividió la *KrV* en dos partes, la “Doctrina trascendental de los elementos” y la “Doctrina trascendental del método”. Dividió, a su vez, aquella primera en “Estética trascendental” y “Lógica trascendental”, y esta última en dos secciones: la “Analítica trascendental” y la “Dialéctica trascendental”. De modo que la “Lógica trascendental” se relaciona con el origen del conocimiento de los objetos sin que el origen del conocimiento sea atribuido a los objetos; se ocupa entonces de las reglas que rigen el conocimiento en su actividad cognoscitiva, haciendo abstracción del contenido empírico de la experiencia, pero sin dejar de lado la relación entre la actividad cognoscitiva del sujeto y los objetos. Si se quiere ver esto en relación con Aristóteles y la tradición, Kant le asigna a la lógica (trascendental) una tarea que va más allá de la estricta regulación formal del pensamiento: le corresponde reemplazar a la antigua metafísica (entendida como ciencia primera) en cuanto que la lógica trascendental es el núcleo de la crítica que la razón ejerce sobre sí misma a fin de establecer sus propios límites —por esta razón se dice que, en Kant, la metafísica tradicional se reduce a una analítica del entendimiento—. Con esto, la metafísica se convierte en lógica. Naturalmente, sigue habiendo un hiato entre la lógica general tradicional, que se ocupa de la forma, hace abstracción del contenido y tiene por objeto el análisis

De modo que esta imprecisión y falta de claridad en las palabras de Hegel se ha conjuntado con otras expresiones e interpretaciones sobre la filosofía de Hegel en general y con la *WdL* en particular, lo que ha generado malentendidos o tergiversaciones sobre su objetivo filosófico. Quizás una de las versiones tanto atropellada como extendida en este sentido sea que Hegel habría sido enemigo, precisamente, de la ciencia;<sup>9</sup> esto a pesar de las revisiones que Hegel acometió y de las ampliaciones que hizo para dotar de mayor especificidad su pensamiento.<sup>10</sup>

Sigue estando abierto el tema de si Hegel pretende reemplazar la lógica por la metafísica, si debe la lógica ocupar el puesto de la antigua metafísica o de una nueva. Según la interpretación aquí presentada, el alcance de la *WdL*, el sentido y el fundamento del proyecto hegeliano, reside en una continuación directa de la lógica trascendental de Kant. Se plantea, entonces, determinar el lugar de la obra en el sistema filosófico de Hegel, en cuanto lógica o en cuanto metafísica —o bien, en cuanto nueva metafísica—, en consideración del contexto de la herencia y debate del idealismo trascendental postkantiano. Para estos efectos se estudia el prólogo del primer volumen de 1812.

De los nueve párrafos de los que consta el prólogo a la primera edición de la *WdL* (de 1812), los cuatro primeros están dedicados a abordar la metafísica —específica y principalmente, su desaparición a manos del kantismo—. Pero este kantismo es también, en opinión de Hegel, “aguado y agnóstico”, pues “predica la imposibilidad de conocer la verdad” (Duque, 2011, p. 35). Los párrafos cinco y seis presentan precisamente el contramovimiento de los primeros y señalan “el fin de la lucha, así como la calma recogida de los frutos y su transformación en ciencia” (Duque, 2011, p. 35). La ciencia es presentada en los párrafos

---

de los juicios, y la lógica trascendental, que se ocupa del origen y condiciones de posibilidad de los juicios en general.

<sup>9</sup> Para ampliar, cfr. Duque (2015, p. 12); según este autor, entre varias acusaciones realizadas contra Hegel dentro de la tradición y debates filosóficos, figura una según la cual Hegel es un enemigo de la ciencia. Duque discute cómo, según B. Russell, el supuesto “monismo” de Hegel es nocivo para la ciencia; para C. F. Gauss, Hegel es enemigo de la ciencia porque con sus elucubraciones parece venir directamente del manicomio.

<sup>10</sup> Según Padial, el sistema de Hegel no es tan cerrado ni compacto como la historiografía lo presenta: “Más bien es el fruto de una larga historia que quizá comienza en 1797 y que dejará inacabada a su muerte [...]. Si no de un sistema abierto, quizá podríamos hablar de una obra inacabada” (2015, p. 111).

siete y ocho. El séptimo hace referencia a la identidad de lógica y metafísica desde la perspectiva del lado objetivo, y el octavo hace referencia a la relación entre entendimiento y razón desde la perspectiva del lado subjetivo. Al final del párrafo ocho se realiza una flexión a modo de recordatorio de la *Phä.*, al cual proseguirá en el último párrafo. En el párrafo nueve se menciona la futura presentación de las dos ciencias reales de la filosofía (naturaleza y espíritu).

Este estudio solo toma en cuenta los primeros cuatro párrafos del primero de los prólogos a *WdL* (1812) para responder a lo planteado y evita entender que lo dicho en el prólogo sea suficiente para comprender la filosofía de Hegel a cabalidad. Al contrario, reconoce que las tesis que prologan la obra son tanto ideas a desarrollar en el cuerpo de esta como ideas adelantadas, sintéticas y contextuales. De modo que el estudio presentado no tiene otra intención que realizar una exegesis<sup>11</sup> del inicio de la *WdL* en consideración del prólogo.

## 2. La Ciencia de la lógica

La *WdL* apareció por primera vez en 1812. El primer libro fue la *Doctrina del Ser*; el segundo, de 1813, la *Doctrina de la esencia*; por último, a cuatro años del primero libro, en 1816, apareció el tercero, la *Doctrina del concepto*. De modo que el primer volumen, *Lógica objetiva*, que consta de los primeros dos libros, apareció entre 1812 y 1813, y el segundo volumen, *Lógica subjetiva*, en 1816.

Una de las razones por las cuales se ha renovado el interés por estudiar la *WdL* son quizás los continuos jubileos y actos de rememoración recientes, precisamente por haber sido escrita esta obra en diferentes y pausados periodos, que en conjunto comprenden aproximadamente cuatro años.<sup>12</sup> Sin embargo, una razón de mayor peso que explicaría el

---

<sup>11</sup> Sin duda, la acción exegética se torna imprescindible en el presente trabajo, pues principalmente se trata de un problema que naturalmente afecta la posibilidad propia de la filosofía tal cual, y también porque trata del modo en que la filosofía es concebida por el idealismo alemán en general y por Hegel particularmente.

<sup>12</sup> Así ha sido referido por Sandkaulen (2015, p. 140); en el 2013, se publicó además en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* el dossier "En torno a la Ciencia de la lógica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, con motivo de la conmemoración del bicentenario de su primer tomo". Asimismo, Gadamer (2000) refiere a que la filosofía de Hegel experimentó en el siglo XX

interés en esta obra, y que, por cierto, no es externa sino interna a ella, es que en la *WdL* Hegel fundamenta definitivamente su filosofía a nivel científico (desde un sentido lógico), fundamentación que significa, a su vez, la constitución definitiva del sistema filosófico y el punto más álgido en consideración de la línea sucesiva venida desde la *Phä.* (1807).<sup>13</sup>

En la consideración del propio Hegel, la obra fue realmente importante, al punto de que siete días antes de su muerte acometió la última revisión<sup>14</sup> de la introducción de una segunda edición del primer volumen. Esta fue revisión de aquel primer libro (1812) de una obra culmen y verdaderamente valiosa en su pretensión de establecer y definir un sistema filosófico completo y científico.

La *WdL* es una de las obras más innovadoras y complejas de la historia de la filosofía,<sup>15</sup> principalmente porque no se registra alguna otra obra que se encargue de realizar un estudio del pensar puro y sus determinaciones y que acometa la laboriosa tarea de describir la lógica del pensar desde su determinación más simple (la del ser) hasta la compleja idea absoluta. Quizás sea también el libro más importante de Hegel y una de las obras más valiosas de la metafísica occidental.<sup>16</sup>

En esta obra, Hegel aborda una discusión con relación al criticismo y a la ciencia. Según esto, el criticismo kantiano se ha ocupado de determinar la naturaleza y los límites de la facultad de conocer,<sup>17</sup>

---

un sorprendente retorno después de haber estado por décadas guardada bajo el encasillamiento de filosofía especulativa recusable, vista así principalmente por la corriente anglosajona. De hecho, el resurgimiento del interés por la filosofía hegeliana se dio de mano del neokantismo en países como Inglaterra, Francia, Países Bajos e Italia, donde ha habido formidables representantes del idealismo especulativo.

<sup>13</sup> Marcuse dirá que la lógica es el último nivel de esfuerzo filosófico hegeliano, esfuerzo en el sentido del momento especulativo, pero también por instaurar una lógica alterna a la tradición y a la formal, haciendo que las categorías y modos del pensamiento deriven del proceso de realidad al que pertenecen. En este sentido, su forma está determinada por la estructura de este proceso. Para ampliar, cfr. Marcuse (1971, p. 124).

<sup>14</sup> La *WdL* en particular, pero en realidad casi toda la obra filosófica de Hegel, fue objetivo de constantes revisiones a lo largo de su vida académica.

<sup>15</sup> Cfr. Aragüés Aliaga (2016, p. 1).

<sup>16</sup> Cfr. Padial (2015, p. 111).

<sup>17</sup> Kant lo señala con la pregunta “¿qué puedo saber?”, que expresa el primer interés de la razón. Cfr. Kant (*KrV*, A805/B833).

constituyendo así una consideración sobre el saber previo y distinto del saber propiamente dicho. Pero precisamente esta actitud crítica, que pretende no suponer, presuponer ni aceptar nada de inicio, es, en realidad —señala Hegel—, lo que más da por sentado. Principalmente presupone que el conocimiento queda de un lado y lo absoluto de otro, en un más allá incognoscible, y que, a pesar de quedar fuera de lo absoluto, el conocimiento es verdaderamente conocimiento.<sup>18</sup> Luego, porque el miedo es ante el escepticismo, la filosofía crítica es tanto escéptica como dogmática.<sup>19</sup> Pero si, por un lado, el criticismo kantiano presupone el conocer antes del conocer como conocer externo y antidogmático y es una filosofía que teme y duda captar el absoluto, por otro lado, se yergue una filosofía que se extrema sobre esta: se trata de la filosofía de Schelling y de Fichte. Ambas captan el absoluto inmediatamente (pretenden captar el absoluto de un pistoletazo). Por eso, la acusación de Hegel a la unilateralidad y arbitrariedad de Fichte consiste en la posición inmediata como absoluto de algo (el yo) que entra como término dentro de cierta contraposición y que, por tanto, se enfrenta a algo, deja algo fuera (lo otro del yo), mientras que, para efectos de la crítica a Schelling, Hegel reconoce que si bien este había visto que si lo absoluto tiene que ser absoluto, no puede ser esto frente a aquello o lo uno frente a lo otro, esto es, no puede ser aprendido mediante ninguna determinación finita, Schelling pretende escapar de la unilateralidad a costa de no observar el absoluto, lo que para Hegel es la condición mínima de todo discurso filosófico y es el asunto mismo de la filosofía, el cual debe presentarse y mostrarse conceptualmente. “El saber (de lo) absoluto debe ser precisamente *saber*” (García Mills, 2012, p. 194).

Según Hegel,<sup>20</sup> fue Fichte el primero en captar a cabalidad la perspectiva de la filosofía trascendental kantiana. Pero en la *Grundlage*,

---

<sup>18</sup> Ya Hegel había señalado en 1807 que el “temor al error se da a conocer, más bien, como temor a la verdad” (*Phä.*, GW IX: 54; 2010, p. 145).

<sup>19</sup> Para tales efectos, en la *Enz.*, Hegel lo dirá de esta manera: “Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste en (la afirmación de) que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea” (*Enz.*, GW XX: § 10; 2005, p. 111).

<sup>20</sup> Es importante señalar que el esquema hegeliano, según el cual Fichte ha enseñado un idealismo meramente subjetivo y solo Hegel mismo ha sabido conciliar el idealismo subjetivo y el objeto de la filosofía de la naturaleza de



que pretende ver en la espontaneidad de la autoconciencia la auténtica acción primigenia, Fichte no logra llevar a cabo la tarea de despegar la totalidad del saber humano partiendo de la autoconciencia. Por esta razón, Hegel le objeta a Fichte que, con tal cosa, tan solo es exigida una idea del yo puro como autoconciencia, pero que tal postulado subjetivo no garantiza una segura comprensión del yo en el sentido trascendental. Si bien la *Grundlage* se apoya por entero en la idea del idealismo absoluto, es decir, en el despliegue del contenido global del saber como totalidad plena de la autoconciencia, en realidad Fichte ha exigido y no tanto realizado la introducción a este punto de vista absoluto de la doctrina de la ciencia, esto es, la purificación y elevación del yo empírico al yo trascendental.<sup>21</sup>

La pretensión de la *WdL* es ambiciosa y se concibe de esta manera desde el título, ya que hasta entonces no había obra filosófica que acentuara ni la lógica ni la ciencia de la lógica. En opinión de Hegel, Descartes había abierto la Modernidad por medio de la revolución filosófica y había establecido los cimientos de una edificación científica para la lógica como ciencia. La distinción radica en que en la época moderna se da el carácter reflexivo del pensar, lo que da con el despliegue de una lógica del pensar el pensamiento; en Descartes, “el pensamiento debe partir del pensamiento mismo”, dice Hegel, y “con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad” (*Vorlesungen*, GW XXX, 3: 192; 1977, p. 257).<sup>22</sup>

De hecho, esta obra siempre fue considerada por Hegel como la ciencia —y no una mera ciencia filosófica, aunque esto es así en el Hegel maduro—. En el prólogo de la segunda edición de la *Lógica del ser* hay un pasaje que refiere al conocimiento científico genuino; dice: “que sea la reflexión propia del contenido la primera en poner y engendrar

---

Schelling, para construir una síntesis del idealismo absoluto, es un supuesto principio de base.

<sup>21</sup> Desde los tiempos de Jena, mediante la *Phä.*, Hegel trató de demostrar que el yo empírico es espíritu.

<sup>22</sup> Con Descartes, pensar es reflexionar, pensar del pensar. En esta misma dirección, Kant dará pasos decisivos al sustituir la vieja ontología / metafísica (la *metaphysica generalis* de Wolff) por la analítica trascendental y la *metaphysica specialis* por la dialéctica —dominios que Kant engloba bajo la denominación de “lógica trascendental”—, cosa que Hegel reconoce.

la determinación misma de éste". (*WdL*, GW XI: 8; 2011, p. 18.) No obstante, al final del mismo prólogo, fechado el 7 de noviembre de 1831, Hegel hablará de algunas dudas en cuanto al levantamiento de un nuevo edificio de la ciencia filosófica que se sostenga por sí mismo. Tal confesión es solo una cara de la misma moneda que tiene en su reverso la obsesión de Hegel por rehacer una y otra vez, a lo largo de toda su actividad como docente y como investigador, los trabajos filosóficos, especialmente los relativos al tratamiento lógico.<sup>23</sup> En el caso de la *WdL*, si bien fue terminada de publicarse completamente en 1816, fue objeto de un largo proceso de revisión, incluso hasta pocos días antes de su muerte,<sup>24</sup> como he mencionado.

De esta manera, la obra presenta unas exigencias tan ambiciosas que, de cumplirse, se posicionaría a un rango que jamás ciencia alguna ocupó en la historia occidental. "Gracias a la lógica, la *realitas* del mundo deviene razonable y las ciencias unificables enciclopédicamente. Ésa es al menos la pretensión de Hegel, 'Con ello es la lógica el espíritu omniviviente de todas las ciencias, y las determinaciones del pensar propias de la lógica son los espíritus puros'" (Duque, 2011, p. 131).

### 3. La *WdL* y la *Phä*. Lo fenomenológico y lo lógico

A pesar de la importancia de la *WdL* y de su independiente y consolidada validez y exposición, es oportuno relacionarla con la obra que la antecede tanto en tiempo como en cuanto a la pretensión y exposición de tesis: la *Phä*. Y es que, en cuanto a la ciencia, Hegel realiza una mediación o instancia con esta obra de 1807 para hacer notar que la

---

<sup>23</sup> Se trata principalmente de los cursos de metafísica y lógica impartidos en Jena antes de la publicación de la *Phä*. Desde los años en Jena, Hegel atiende cursos de lógica al tiempo que conforma versiones distintas de estos en las ciudades de Núremberg, Heidelberg y Berlín —las llamadas *Grande* y *Pequeña* lógica—. Por otra parte, radical es la diferencia entre la primera edición de la *Lógica del ser*, de 1812, y la segunda edición, de 1831, en extensión, intensidad y profundidad. Duque (2011, p. 25) refiere a más de tres mil modificaciones. También hay cambios importantes en las tres secciones de la *Doctrina del ser*; muchas otras de las modificaciones se atribuyen al desarrollo y cambios sucedidos en las ciencias de las matemáticas y la química.

<sup>24</sup> Hegel dejó varios proyectos importantes truncados por su inesperada muerte, tales como un libro sobre la filosofía del espíritu subjetivo y la revisión de las otras dos partes de la lógica, la de 1812 y la de 1813.

pretensión de superar el error de un comienzo mediato de la ciencia con la sustitución de un comienzo inmediato es también cometer un error.

La *Phä* es una introducción científica al sistema de la ciencia, y en esta medida es la primera parte. Desde su publicación en 1807 y hasta antes de la aparición de la *WdL* (1812-1816) fue concebida de esta manera. Pero con la publicación de la *WdL* ocurre un cambio, un desplazamiento de lugar y posicionamiento. Esta modificación, que puede verse corroborada en la *Enz.* del año 1817, consiste en la reinterpretación de la *Phä.* como una introducción meramente externa. En consecuencia, el comienzo del sistema ahora es directamente lógico y no fenomenológico. Según la propia introducción de la *Phä.*, la ciencia debe estar ya presente desde el comienzo. En cuanto al saber absoluto y su relación con las partes y elementos externos, es concebida como una introducción y primera parte del sistema científico, el cual tiene como segunda parte la *WdL*, pero que, en la configuración y presentación del sistema en la *Enz.*, constituirá la primera parte del sistema, y la *Phä.* será la introducción externa al sistema.

De modo que si la *Phä.* representa el primer momento de la ciencia siendo una introducción constitutiva desde el interior, al tiempo que intenta solventar el debate filosófico de la tradición heredada del kantismo entre escepticismo, dogmatismo y miedo a la verdad, la *WdL* refuta definitivamente ya no solo el presunto idealismo subjetivo, sino también cualquier supuesta expresión de formación mental. La estructura general de la obra de Núremberg de 1812 está más o menos fijada desde los cursos universitarios de Jena, y en ese tiempo es notorio que Hegel insiste en hacer que lo lógico surja, no desde su propia cabeza a modo de subjetivismo y terquedad, sino desde un denotado esfuerzo de ir “filtrando cuidadosa y metódicamente” (Duque, 2015, p. 20) el sistema filosófico a partir de los lineamientos generales del saber científico y del quehacer político y religioso de su tiempo.<sup>25</sup> Es precisamente la consideración de los productos científicos de los campos empíricos y de la vida política y religiosa de su tiempo lo que hace que su pensar sea un ir y venir entre los pasos y caminos ya pisados y andados hasta la

---

<sup>25</sup> Cfr. Duque (2015), un resumen de una serie de obras de mayor alcance, todas dentro de una interpretación del origen y génesis del desarrollo de la filosofía de Hegel; se trata, entre otras, de obras como la de Marcuse, Pinkard, Lukács, Kisiel, Garaudy, Kaufmann, Kroner.

conformación de un método que se caracteriza por hacer del desarrollo una instancia de lo lógico.

La *Phä.* introduce históricamente al sistema, y lo hace desde un objeto particular: la conciencia. Entonces suministra el acceso subjetivamente necesario en cuanto formación del individuo al espacio lógico. Esta obra expone el camino del individuo desde su origen sensible hasta la inserción consciente en la historia y en el mundo espiritual que lo ha producido. Esta recapitulación establece el punto, nivel o instancia absoluto desde el cual se levanta el edificio lógico. Si bien la *Phä.* tiene por tesis la liberación de la oposición entre sujeto y objeto,<sup>26</sup> en la exposición intervienen algunas esencialidades puras de la lógica, aunque con algunos problemas de estructura, ya que Hegel trabaja entonces en Jena con las categorías de la lógica de ese periodo —una lógica que hace de instancia propedéutica a la metafísica—.

Que al sistema científico le conciernen la lógica y la metafísica, bien porque son temas o porque son partes de la estructura, es un asunto que Hegel tendrá presente desde muy temprano. Incluso en Jena esto resulta claro y se extenderá por muchos años, incluso hasta ser presentado en la *Enz.* y retomado en el prólogo de la *WdL*. Las lecciones de 1801/02 de Hegel y Schelling, copiadas por Troxler, hacen referencia a *Logik und Metaphysik*. En 1802/03 Hegel señala que solo la lógica puede servir como introducción a la filosofía, al tiempo que rompe con la tradición aristotélica y kantiana según la cual la verdad se expone en el juicio al decir que la verdad deviene por vía negativa, por el conocer negativo de la razón misma.<sup>27</sup>

De hecho, es en Jena que se marca un antes y un después respecto del influjo de Schelling, que inicia en 1800 y se extiende hasta 1804 y comienzos de 1805; desde este año, Hegel avanzará por sí mismo hasta la constitución de la *Phä.* Los cursos del 1800-1804 se encuadran en lo que será la *WdL* de 1812, y los cursos del 1804-1805 se encuadran en la futura *Enz.* de 1816. Durante 1800-1804, Hegel enseña lógica y metafísica y Schelling *Naturphilosophie*. Entre 1804 y 1805 es posible distinguir un sistema de la filosofía, en el cual la especulativa (lógica), la metafísica, la filosofía de la naturaleza y del espíritu no son partes, sino momentos.

---

<sup>26</sup> Esta tesis es tanto su consistencia como su desaparición, ya que lo que queda con ella es el elemento del saber, el campo de exposición de la ciencia pura.

<sup>27</sup> Cfr. Padial (2015, p. 112).

El enfoque del “Sistema” jenense muestra una estructura dual (ciencia teórica frente a filosofía real), a su vez dividida en dos partes, respectivamente negativa (lógica-filosofía de la naturaleza) y positiva (metafísica-filosofía del espíritu). Sin embargo, esta apariencia *tetrapartita* convivirá en Jena —no sin dificultad— con la habitual disposición *tripartita*, la cual se consolidará definitivamente a partir de Nuremberg (Duque, 2015, p. 37).

La *WdL* presupone a la *Phä.* por el lado de la conciencia plástica, y esta supone a aquella por el lado de la objetividad del pensamiento que guía la experiencia.<sup>28</sup> Por esta razón, desde un punto de vista genético, la *Phä.* sigue siendo necesaria para el sistema; pero efectivamente, que lo sea no significa que sea parte. De hecho, desde el punto de vista sistémico, no podía formar parte; esto en razón de que existe una mutua presuposición entre ambas disciplinas (conciencia y pensamiento).<sup>29</sup> Hegel entiende ese libre llevar a conciencia la necesidad lógica exactamente como pensamiento propio, pensar como propia actividad (*selbstdenken*). Pero no en cuanto a pensar por cuenta propia y a modo de uso de herramienta o instrumento útil, sino como una “exclusiva y minuciosa atención a la Cosa, plegándose plásticamente a ella y olvidando al efecto justamente las ocurrencias propias” (Duque, 2011, p. 130).

En estos pensamientos se identifican, pues, la acción formal de pensar y el contenido de lo pensado; son, por tanto, pensamientos objetivos. Como señala Hegel, de estos se ocupa la lógica, la cual, en este sentido, coincide con la antigua metafísica, ya que esos pensamientos son las esencialidades de las cosas (*Wesenheiten der Dinge*). Hegel propone que, para evitar cualquier confusión de su doctrina con el idealismo subjetivo, sean denominadas esas esencialidades “determinaciones del pensar” (*Denkbestimmungen*). Por esto, puede decirse que la doctrina

---

<sup>28</sup> Y la *WdL* tiene a la *Phä.* como presupuesto suyo al interior del círculo reflexivo: “recuerda pues la obra primeriza y la expulsa de sí y del sistema; más la *Fenomenología* no recibe así otro territorio, sino que es la periferia del Sistema, el solar negado, ab-negado por el edificio sobre él constituido” (Duque, 2011, p. 129).

<sup>29</sup> De hecho, es por este movimiento quiasmático que se evita el cierre del sistema. “la *Lógica* [...] es susceptible de ser enseñada: tiene un exterior, la conciencia del oyente o lector” (Duque, 2011, p. 130).

hegeliana expresa un genuino realismo, ya que niega determinadamente la *empeiria* y la representación como concepciones verdaderas, haciendo de la naturaleza de las cosas producto del pensar —a lo que se puede denominar (y con razón, pues la reconducción al pensar es más alta que la reflexión sobre la naturaleza) idealismo—.

De hecho, en la introducción a la *WdL*, Hegel señala: “Yo reconozco que el método seguido por mí en este sistema de la lógica —o más bien, que este sistema sigue en él mismo— es susceptible aún de muchos perfeccionamientos; pero sé al mismo tiempo que es el único método de verdad” (*WdL*, GW XI: 25; 2011, p. 203). En la *Enz.* se lee: “El esfuerzo de los hombres está en general encaminado a conocer el mundo, a apropiárselo y someterlo, de modo que, al final, la realidad del mundo ha llegado a ser, por así decir, exprimida, es decir, idealizada” (Hegel, citado en Duque, 2015, p. 20, n. 37), o sea, derivada, pero teniéndola como concreta y sabida mientras se capta.

La *Phä.* no es la obra principal sistemática. La *WdL* es el primer paso dirigido hacia la construcción del sistema de las ciencias filosóficas, que en la *Enz.* ha de ser expuesta. Es, entonces, la primera y fundamental parte del sistema. Por esta razón, el comienzo de la ciencia se basa en el resultado de la experiencia de la conciencia, que comienza con la certeza sensible y llega a su culminación con la configuración del espíritu, que Hegel denomina “saber absoluto” (arte, religión y filosofía). En el saber absoluto no hay ya opción alguna de que la conciencia pueda llegar más allá de aquello que de un modo plenamente afirmativo se pueda mostrar. Y es aquí que por primera vez comienza la ciencia, es aquí donde no hay nada más que el pensamiento; no es pensado nada más que el concepto puro en su pura determinación. “El saber absoluto es, por tanto, el resultado de una purificación, en el sentido de que la verdad del concepto fichteano del yo trascendental emerge no como un mero ser sujeto, sino como razón y espíritu, y, por tanto, como la totalidad de lo real” (Gadamer, 2010, p. 75). El concepto de “espíritu” trasciende las formas subjetivas de la autoconciencia, y de este modo Hegel ha logrado alcanzar la cima de la tarea de volver a fundamentar la razón (el *logos* griego) en el terreno del espíritu moderno, que ahora y por primera vez se sabe a sí mismo.

#### 4. Las categorías y determinaciones lógicas de la *WdL*

En la *WdL*, el pensar es pensamiento puro. En esta obra, el pensar no se contrapone a nada fuera de sí. El pensar en la lógica especulativa solo se ocupa de sí mismo y avanza entre determinaciones que requieren, en un sentido amplio, un objeto, pero, en sentido estricto, no piensa algo como contraposición a sí mismo. Todo en la lógica son determinaciones propias del pensar. “El concepto no es un mero pensamiento sin realidad alguna, ni tampoco es un pensamiento concreto y determinado, sino en verdad, el pensamiento mismo en su dinámica que encuentra la exposición objetiva de sí mismo en la vida orgánica” (Aragüés Aliaga, 2019, p. 11).

En cuanto a su proceder, la *WdL* avanza y se modifica tanto sintética como analíticamente, según lo hacen las ciencias y el mundo espiritual procedente. Y, no obstante, la estructura, el método, permanece en cuanto:

[...] programa genético que teléticamente asimila lo posterior a un engrama retroductivamente propuesto. Justamente por este crecimiento regulado merece la Lógica ser considerada —cree Hegel— como una ciencia o mejor: como *la* Ciencia, ya que sólo ella estaría en condiciones de exponer el modelo *general* de crecimiento y estructuración de toda ciencia (Duque, 2011, p. 26).

Hegel expone en la *WdL* las categorías generales del pensar objetivo según un orden análogo al del desarrollo real de la historia de la filosofía. La revisión y confrontación que Hegel acomete con los filósofos se realiza, principalmente, en dos distintos momentos. El primero se tiene cuando, en *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, realiza un análisis de naturaleza histórico-crítica, en el cual se extrae el contenido/material de la obra de los autores; en este primer momento se expone el núcleo especulativo del pensamiento de cada filósofo, análisis que posibilita ver el lugar que ocupa este en el desarrollo de la historia de la filosofía, sus antecedentes y consecuencias; a su vez, Hegel realiza una crítica a lo que considera como insuficiencias del desarrollo y de la comprensión especulativa del principio propio del pensamiento del filósofo.

El segundo momento se tiene cuando, dado el paralelismo entre historia de la filosofía y la *WdL*, se supone, se halla en esta última obra



una nueva exposición de las mismas categorías, pero *desde* una lógica del puro pensamiento, la cual ya no obedece a la ordenación de los materiales histórico-filosóficos.

La *WdL* fue entendida primeramente como un instrumento crítico contra cierta tradición lógica, contra aquella que prefería abstenerse de estudiar los objetos de la realidad fuera de su propio movimiento y devenir. La crítica consistió ante todo en la “consideración de que ‘el material de [esta tradición] lógica existe en y para sí mismo bajo la forma de un mundo concluido fuera del Pensar’, que existe como ‘algo concluido y terminado en sí mismo, algo que, en lo que respecta a su realidad, podría prescindir completamente del pensamiento’” (Marcuse, 1971, p. 124). Entonces, la tarea de la lógica consiste en superar el dualismo pensamiento / realidad, ya que este lleva a la “aceptación de un mundo tal como se presenta, y a una renuncia del pensamiento a su tarea más alta, la de crear una armonía entre el orden existente de la realidad y la verdad. La separación del pensamiento y del ser implica que el pensamiento se ha retirado ante la arremetida del ‘sentido común’” (Marcuse, 1971, p. 124).

La construcción de la lógica hegeliana reúne la *Doctrina del ser* y la *Doctrina de la esencia* en la *Doctrina del concepto*. La *Doctrina del ser* sigue la tabla kantiana de las categorías en la medida en que abarca la cualidad y la cantidad, mientras que la *Doctrina de la esencia* despliega las categorías de relación y modalidad. Y la *Doctrina del concepto* es la unidad del pensar y el ser. La pretensión es hacer filosofía (ciencia) a partir de la lógica de la tradición; pero, al abocarse a este proyecto, se genera una nueva lógica, manteniendo, no obstante, el pensar puro en cuanto pensar la forma del pensamiento y dotándolo de conocimiento positivo (real / racional y pensar / ser). En esto se basa la idea de una nueva ciencia de la lógica. Una vez que Kant ha alcanzado el punto de vista trascendental y ha mostrado la objetividad y su constitución categorial, la lógica no puede seguir siendo ya una lógica formal, que se limita al tratamiento de las maneras de relación formal entre concepto, juicio y raciocinio. La nueva científicidad que pretende Hegel consiste en desarrollar el sistema universal de los conceptos del entendimiento en la totalidad de la ciencia.

Y la tarea de deshacerse de la supeditación al sentido común es tema de la *WdL*, la cual, teniendo carácter negativo, lucha contra la influencia de la tradición lógica que tiende a estabilizar y perpetuar una realidad que se capta de inmediato, sin mediaciones, de manera exterior y con



un método sin contenido (método filosófico sin realidad). De aquí que lo negativo (lo esencial en la lógica dialéctica) constituya la cualidad de la razón dialéctica: el primer paso hacia el (verdadero) concepto de la razón lo constituye un paso negativo y contrario al sentido común de la tradición lógica de usar un método sin contenido, de estudiar sujetos / objetos sin historia y de desacoplar pensamiento y realidad.

La notable diferencia de la *WdL* respecto de la tradición lógica formal es la introducción del movimiento, la negatividad y el devenir, por una parte; por otra, la presentación de un método filosófico volcado sobre la realidad que no se deslinda de esta para estudiarla y captarla. Por estas dos razones, la lógica ya no es formal y la realidad no es metafísica, sino que la realidad es ontología. Las categorías no son previas a la experiencia y los acontecimientos, sino consustanciales al evento y a su propia naturaleza. Las categorías y modos del pensar devienen del proceso de realidad al que pertenecen y, en este sentido, la forma del pensamiento está determinada por la estructura del proceso mismo.

Hegel extrae las determinaciones del pensamiento de forma pura.<sup>30</sup> Lo cual, naturalmente, en nada se relaciona con la idea y expresión generalizada de que no hay elementos ni consideración de datos y registro de la experiencia en el desarrollo y estructura de la obra. La obra se nutre de las ciencias y hace abstracción de ellas en mucho, porque, en opinión de Hegel, a la ciencia física empírica, por ejemplo, le deben las ciencias filosóficas su surgimiento.<sup>31</sup> Por esto, lo lógico, abstracto y formal también es histórico, concreto y material.

La exposición de la *WdL* es posible debido a que lo lógico ha resultado, para la conciencia humana, como un producto de una determinada abstracción; se trata de una abstracción de los ámbitos /

---

<sup>30</sup> Uno de los primeros reproches dirigidos contra Hegel es que, ya desde las primeras líneas de la *WdL*, la densidad presente procede de la variante que hace que todas las determinaciones son extraídas del concepto, de forma pura. Pero, en efecto, el reproche es tan válido como cierto.

<sup>31</sup> De hecho, el surgimiento de las ciencias filosóficas modernas está condicionado en su desarrollo por las ciencias empíricas y físicas. La dependencia es tanto para la ciencia lógica como para la filosofía del espíritu. La opinión de Hegel puede verse en *Enz.* (GW XX: § 246) y la introducción a la *WdL* (GW XI: 15). Según Duque (2011, p. 24), al igual que ocurre con el dominio de las lenguas, la persona familiarizada con las ciencias podrá entender con mayor facilidad la lógica que otra persona que se acerque sin comprender la Ciencia. Sobre el estudio de las ciencias, cfr. Neuhouser (2011).

campos de la experiencia y saberes vigentes de cierta época, enraizadas en un pueblo histórico y expresados por medio de un lenguaje. “las ciencias, la historia (tanto filosófica como política) y el lenguaje están negativamente presentes en el desarrollo lógico como materiales que han dejado su marca y sus trazos en las determinaciones de ellos surgidas, y que a ellos regresan para darles sentido sistemático y vitalidad racional” (Duque, 2011, p. 25).

Las determinaciones lógicas en Hegel, captadas en su pureza, son también un resultado histórico. Se trata de la historia del pensar, de la filosofía. De este modo, las distintas concepciones de los pensadores en su devenir, reflexión y desarrollo (ser, esencia y concepto) deben haber dado como resultado la nueva doctrina. Lo que Hegel se propone presentar ahora filogenéticamente no sería sino una gradación, asunción e integración de cuanto hasta ahora ha sido expuesto ontológicamente y narrado epistemológicamente como una evolución y conexión de las supuestas facultades y sus productos.

Así como las puras determinaciones del pensar han resultado de la psicología y la epistemología, como verdad del sentimiento, la mención y la representación, así también la introducción a la lógica precisa integrar dentro de sí el recuerdo del modo en que, por así decirlo, esta se “destila” en la historia del pensamiento. Es una historia que piensa y a su vez pone en su sitio; de aquí el movimiento de retroalimentación y el sistema de correspondencia existente entre el “concepto previo” de la *Enz*, las observaciones de la lógica y las lecciones de historia de la filosofía. Y puesto que el punto de llegada epistemológico es la infinitud del pensamiento, habrá que narrar la historia de esa liberación de lo opuesto, de aquello que aparece como relativo y finito.

## 5. El comienzo también es el sujeto

La *Doctrina de la esencia* (de nuevo: primer volumen, segundo libro, 1812) expone y desarrolla las determinaciones adscritas al respecto subjetivo y las categorías kantianas de relación. En la exposición de la *Doctrina de la esencia*, Hegel critica el dualismo (típico) moderno (no solo kantiano), el cual ve en la actividad subjetiva una respuesta a una incitación procedente del exterior, del mundo de los objetos. La función central del segundo libro de la *WdL* es, entonces, la mediación entre el primer libro y el tercero. De esto se sigue el presunto desequilibrio en el ordenamiento de la obra: tres libros divididos en dos partes o

volúmenes (subjetivo y objetivo): el sujeto (lógico) se encuentra con la libertad objetiva.

La inversión de la *WdL* es evidente: en la obra de Jena, que lleva también por título *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, el comienzo es el sujeto (conciencia sensible), mientras que en esta se inicia por el lado objetivo, el ser. Al final de la *Phä.*, en el saber absoluto, se arriba a un posterior estado de la lógica, a un presente móvil de la pura esencialidad de las cosas: el reino del pensamiento objetivo (cfr. *Phä.*, GW IX: 59 y 63-68). No obstante, si bien la *WdL* comienza siendo algo vacía y fría, durante su recorrido acude a la actividad humana propia del espíritu subjetivo, y ello:

[...] tanto en el conocimiento de sí —en los momentos propios de un pensar ya no meramente reflejo, sino por así decir *ingurgitado*— como en la metodología de las ciencias y del trabajo en donde él, el sujeto al fin también colectivo, al fin también “nosotros”, se ve literalmente comprometido. La travesía del desierto de las [...] gélidas formas lógicas conduce (reconduce) al fin a la calidez *cívica* de la solidaridad entre los hombres” (Duque, 2011, p. 28; cfr. *Enz.*, GW XX: § 24).

De hecho, precisamente por ese carácter de “reintegración ensimismada”, Hegel llama *Lógica subjetiva* a la *Doctrina del concepto*. Además, la *Doctrina del ser* y la *Doctrina de la esencia* presentan, respectivamente, una referencia en el caso del ser y una relación en el de la esencia. Pero en ambas esferas aparece todavía algo exterior al pensamiento; de ahí que Hegel llame a ambas doctrinas “lógica objetiva” (cfr. Duque, 2011, p. 33).

Por estar afectados por la exterioridad del pensamiento, primero ónticamente accidental y luego esencialmente por necesidad, los dos primeros ámbitos de la lógica objetiva “se resuelven al salir de un círculo que ellos mismos han completado por así decir sin saberlo, sufriendo un salto originario para iniciar entonces una nueva esfera” (Duque, 2011, p. 34), para exponer de un modo cada vez intenso y trabado el Absoluto. Es solo en el tercer círculo, en el del concepto, que:

[...] al ser un círculo de círculos en el que se autogeneran libremente las categorías antes sólo téticas (monádicas, propias del ser) y las determinaciones de reflexión que

operaban en las primeras (diádicas, propias de esencia), sólo en él, los momentos conceptuales se gestan y propulsan a sí mismos libremente, de modo que esta última esfera del Sujeto-Objeto se expide libremente en y como naturaleza, recayendo en la llanura de procedencia” (Duque, 2011, p. 34).

El tema del movimiento y dinámica de la realidad es lo negativo de la filosofía de Hegel. De hecho, la *WdL* comienza, análogamente al surgimiento de la filosofía occidental, con el ser. Y del ser se pasa a la nada, y con la nada: el devenir. Desde este sentido, la lógica dialéctica es la lógica del movimiento, que le arrebató a la tradición el contenido del ser estático y de las categorías taxativas para presentar un ser en la esencia del devenir hacia el concepto, desarrollo en el que surgen, aparecen y decaen categorías sociohistóricas, reales y concretas.

La *WdL* no comienza con los datos del sentido común (como sí lo hacía la *Phä.*), sino con el mismo concepto filosófico con que se concluía en la *Phä.*, esto es, el saber absoluto; lo que significa que “el espíritu que se sabe como espíritu, [que] tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino” (*Phä.*, GW IX: 764; 2010, p. 921). Es decir, allí donde la *Phä.* concluía con una orientación de base —porque el pensar, tras la búsqueda de la verdad de los hechos, persigue una ley universal y necesaria en medio del flujo y la diversidad incesante de las cosas—, la *WdL* acomete apenas su inicio.

Sin embargo:

[...] dicho universal, si ha de ser realmente la base de todas las determinaciones subsiguientes, no puede ser él mismo determinado, pues de otra manera no sería ni primero ni comienzo. La razón por la cual no puede ser determinado si ha de ser comienzo reside en el hecho de que todo lo determinado es dependiente de lo que determina, y, por ende, no es primero (Marcuse, 1971, p. 130).

Es así que Hegel comienza con el universal primero e indeterminado: el ser. El ser es común a todas las cosas, por esto es la entidad más universal: no tiene ninguna determinación ni relación, es puro ser sin más. Pero en el intento de captar el ser aparece la nada, y esto refiere al

carácter negativo de la realidad. De lo que se sigue que el comienzo de la verdad se tiene en la disparidad entre esencia y apariencia:

Lo distintivo del pensamiento dialéctico es la capacidad para distinguir el proceso esencial del proceso aparente de la realidad y captar la relación entre ambos. [...] Si la esencia de las cosas es el resultado de dicho proceso, la esencia misma es el producto de un desarrollo concreto, “algo que ha llegado a ser” (*ein Gewordenes*) (Marcuse, 1971, pp. 146 y 148).

Los prólogos, la introducción y la división misma de la *WdL*, así como las observaciones (*Anmerkungen*), son textos que gozan de un estatus especial: cumplen una función propedéutica. Particularmente, son textos que se hallan inscritos en el sistema, pero no forman parte de él. Estos narran, anticipan y reconocen deudas históricas; “representan la introducción de los ‘materiales’ suministrados por el entendimiento (historia, ciencias y política) y funcionan como una suerte de *indicadores* respecto al mundo que está siendo transformado” (Duque, 2011, p. 32). El cambio de proporción en los libros de la obra<sup>32</sup> advierte un rasgo capital del movimiento lógico: este no discurre solo linealmente, sino que se reitera en espiral; no es como una transición, sino como una reflexión que, al reconocerse como tal, va progresivamente regresando al origen presupuesto. Se desarrolla y avanza con efectos retroactivos. En la transición en las categorías del *ser*, reflexión en las determinaciones de la *esencia* y en reintegración por el desarrollo interno en los momentos del *concepto*, cada elemento se ve plasmado en diferentes niveles según la sección. La primera sección de cada libro expone la *inmediatez* y exterioridad del ser, la esencia o el concepto respecto a su propia determinidad, apariencia o subjetividad; la segunda presenta la *mediación* de aquellos según su cantidad, relación esencial u objetividad; la tercera engloba en unidad intensiva el regreso según medida, realidad efectiva o idea.

Este proceso concreto del que deviene lo esencial y ha llegado a ser es el proceso constitutivo de la sociedad moderna, sociedad que se caracteriza por el desarrollo interno de antagonismos, los cuales han obligado a la filosofía a proclamar la contradicción como base

---

<sup>32</sup> Existe una disminución progresiva y significativa según el libro correspondiente.

fundamental de toda actividad y realidad. Esto se puede corroborar por el tratamiento otorgado a las relaciones sociales decisivas, en el primer sistema de Hegel, en el que se analiza el proceso de trabajo, la descripción del conflicto entre el interés particular y el común, y la tensión entre Estado y sociedad.

En este sentido, *WdL* desarrolla, en su presentación y despliegue, una perspectiva onto-lógica del tiempo presente histórico caracterizada por el contenido de lo social, en la medida que otorga realidad a la esencia devenida de los procesos concretos. La realidad es onto-logía porque deviene como esencia de un proceso concreto, de un proceso que es sociohistórico. La perspectiva onto-lógica y social de lo real se tiene por el carácter negativo y del devenir en cuanto proceso necesario del concepto en la transformación de la realidad.

El párrafo uno del prólogo a la *WdL* presenta el principal problema filosófico de su tiempo, que la obra tiene como contexto y del cual parte. La reforma en el modo de pensar filosófico es tanto profunda como nueva. Esta reforma es presentada como un aspecto de relevancia a nivel de eventos y hechos determinantes dentro de la historia del pensamiento. Esta reforma la hizo Kant en 1781 con la primera edición de la *KrV*, pero la alusión de Hegel a una reforma acaecida veinticinco años antes obedece a que considera la segunda edición de la obra (de 1787). Pero la reforma experimentada en la filosofía no es producto de una tarea consciente y activa, orientada, sino accidentalizada.

La autogénesis como ejercicio pleno de reforma solo puede ser realizada por la *WdL*. En este caso, la recepción y administración de la reforma kantiana del pensar filosófico se ha limitado, hasta ahora, a recibir esa revolución sin tomar, no obstante, posición al respecto; es decir, sin reflexionar aún sobre lo recibido. A pesar de esto, la autoconciencia del espíritu ha alcanzado un punto de instancia superior al de la antigua metafísica. Sin embargo, la reforma experimentada no ha alcanzado al ámbito de la lógica, no ha logrado influirle, determinarla y reconfigurarla. La discusión a este respecto sigue la línea de sujeción de metafísica a lógica y de lógica a psicología.

En el párrafo dos se atiende al decaimiento y desaparición de la metafísica. El kantismo ha lanzado tal hecho a la palestra. Pero esto genera en Hegel sentimientos encontrados. En realidad, Kant defendió hasta el fin de sus días una metafísica de la naturaleza y otra de las costumbres. De hecho, Kant abiertamente se las tuvo que ver con Wolff; de allí la alusión a la ontología, psicología, cosmología y teología. De

esto se sigue la pregunta por la inmaterialidad del alma y sus causas, y las pruebas de la existencia de Dios, tratadas ahora desde un punto de visto (un modo) histórico, o bien en favor (solo) de la edificación y elevación del ánimo.

La segunda parte del párrafo dos condena rotundamente las cosas hasta aquí señaladas, y con ello se deja de lado la presentación del decaimiento de la metafísica al tiempo que se da el surgimiento de una disciplina autónoma (reforma del modo de pensar), y se alude a la consolidación de la desaparición de la metafísica. Pero esta desaparición es para Hegel digna de nota, ya que el hecho de que a un pueblo le deje de servir la metafísica es como decir que un pueblo se caracteriza por hacer inútil el derecho político, sus convicciones, virtudes y eticidad.

Entonces la metafísica no es un algo aéreo, una nada o un algo suprasensible, sino que es real y existente efectivamente en el espíritu de un pueblo. Esto quiere decir que se materializa en las relaciones de familia, sociales, políticas, de cultura e históricas en cuanto ligan ciudadanos de una misma nación y grupo. Con esto, Hegel dota de un valor espiritual y antropogénico la nueva metafísica. Desde esta perspectiva, la metafísica, la nueva metafísica en el entendimiento de Hegel, expone la autoconciencia (autocomprensión) espiritual de un pueblo. Pero esta exposición solo existe efectivamente en un determinado pueblo y de manera diferente en cada pueblo histórico. De modo que la nueva metafísica (la lógica) existe concretamente (y efectivamente) en las relaciones que acometen y emprenden cada grupo de ciudadanos de un pueblo histórico. Un pueblo sin nueva metafísica (sin lógica) es un mero agregado sin formación espiritual y sin historia.

El párrafo tres hace referencia a una acusación. Claramente no ha sido el nivel superior (culto) del espíritu el que ha producido el decaimiento y desaparición de la antigua metafísica; al contrario, ha sido la tradicional doctrina popular del kantismo (doctrina exotérica de la filosofía kantiana) la que redujo lo teórico a lo psicológico y que, por medio de la pedagogía, trata de enmendar y reparar la ausencia de verdadera formación (la información impide toda verdadera formación). Pero el proyecto popular del kantismo es trunco: una ciencia como esta y el griterío de la moderna pedagogía del sentido común no pueden llevar a cabo el hundimiento de la metafísica de un pueblo; parecía que se iba a dar el singular espectáculo de ver un pueblo culto desprovisto de metafísica, algo así como un templo por demás ricamente adornado pero sin sagrario. Pero no fue el caso. Y no es que Hegel pretenda



resucitar la vieja metafísica (oposición entre el pensar y los objetos); al contrario: lo que pretende es captar la identidad del sujeto y el objeto (nueva metafísica o nueva lógica).

En la segunda parte del párrafo tres, Hegel deja en claro la función sustitutoria de la religión por la nueva ciencia a nivel práctico. La principal sustitución obedece a la función social del pueblo de borrar y superar la individualidad y el capricho. La beatitud solipsista, de sacrificios separados del mundo y de contemplación de lo eterno, desaparece por sustitución y ascenso de la comunidad (política y cultural). En este sentido, la inversión (por sustitución a nivel práctico) de la metafísica y religión como yugo ascético se muestra ahora como una mera diversión y dispersión (errática) del espíritu. Es un mal entendimiento que impide la torsión del espíritu sobre sí.

En el párrafo cuatro (y último en este estudio), Hegel realiza unas consideraciones o notas sobre el destino de la lógica. Por ejemplo, en relación con la metafísica, a la lógica formal no le ha ido tan mal, ya que se enseña para aprender a pensar. No obstante, tal suerte es solo un signo externo, ya que, en realidad, no hay cambios significativos; aunque es inevitable que se den: el nuevo espíritu que a la ciencia se le ha abierto no ha hecho sentir todavía su impronta en la lógica.

Hegel critica los intentos de promocionar el estudio de la lógica formal bajo el supuesto de que ayudan a pensar mejor —algo así como si solo con el estudio de la anatomía y de la fisiología aprendiera uno a digerir y moverse— porque esto expresa el carácter estrictamente útil con el que se atiende la disciplina en la enseñanza pública. Pero hay algo, sin embargo, inevitable. A pesar del mantenimiento de la lógica de esta manera (carácter útil, de enseñanza y de lógica formal), querer mantener la forma de la cultura anterior cuando la forma sustancial del espíritu ha adquirido otra figura es cosa, en definitiva, completamente vana. Y es que la reforma del pensar filosófico se ha inaugurado, el nuevo espíritu de la ciencia se ha comenzado a gestar, y retornar o retener la figura previa de la metafísica y lógica formal es no comprender el momento histórico de edificación y especulación filosófica, ya que esa figura y época son hojas marchitas que caen bajo el empuje de los nuevos brotes, ya nacidos en sus raíces.

## Conclusiones

Para efectos de terminar este estudio, es oportuno realizar los siguientes apuntes.



- a. La época marchita es el tiempo pasado de la filosofía metafísica tradicional. Y la nueva metafísica filosófica es el tiempo de la constitución presente de la filosofía especulativa y negativa. Se trata de la presentación de un nuevo tiempo filosófico que se ocupa de la libertad con un método autónomo y propio de la filosofía que no se distingue como expresión exterior de su objeto, la realidad es captada desde sí.
- b. Este es un nuevo tiempo filosófico y Hegel lo presenta en la *WdL*; principalmente aparece así desarrollado en la *Doctrina del concepto*, pero es expuesto sucintamente en el prólogo de 1812. Dicho de otra manera, es el tiempo filosófico que presenta las motivaciones para superar el miedo a captar la verdad, y donde la razón humana se tiene a sí misma como objeto del pensamiento, expresando con ello el esfuerzo del pensamiento que se piensa a sí mismo.
- c. Porque la *WdL* termina con la presentación de la teoría de la libertad es que la teoría social empieza en *WdL*. La teoría social expresa la libertad individual pero mediada por los eventos y hechos históricos, culturales y religiosos. En este sentido, la libertad es estudiada desde una perspectiva y concepción antropogénicas.
- d. Por esta razón, la *WdL* trata de la lógica como nueva metafísica al tiempo que implica la suspensión y superación de la vieja y tradicional metafísica y lógica formal. Desde este sentido, la *WdL* trata de una (nueva) lógica-ontológica de la determinación de los procesos sociales, cívicos, económicos, religioso y políticos.
- e. Esta lógica-ontológica supera la oposición entre sujeto y objeto y entre pensamiento y ser, al tiempo

que hace coincidir la razón con la realidad, porque fuera de esta no hay una entelequia suprasensible. La razón es inmanencia del método que capta lo real en su devenir negativo e histórico (lo real tiene un despliegue y desarrollo lógico, tenso y contradictorio, propio de la Modernidad filosófica. La *WdL* expresa el esfuerzo del pensamiento humano por, lógicamente, pensarse a sí mismo).

- f. En resolución a las preguntas planteadas al inicio: la *WdL* trata de una nueva metafísica entendida como lógica especulativa sobre la realidad racional del mundo en su expresión negativa, constructiva y social. De allí que la expresión “lógica” sustituya a la expresión “metafísica” en el entendido de la negatividad y de la especulación de la realidad. La nueva lógica es onto-logía y es distinta de la tradición metafísica y lógica.
- g. Así como la *WdL* comienza por el final de la *Phä.*, el final de la *WdL* es el origen de la teoría social de la libertad moderna de los pueblos y naciones expresada como superación de la dicotomía epistemológica (entre sujeto y objeto, pensamiento y ser, razón y realidad, unión —raíz común— entre la razón teórica y la razón práctica) y política (de la sujeción de libertades jurídicas y carencia de autonomía).
- h. La nueva lógica es el desarrollo del concepto de esta libertad social, pero atender este principio es el inicio de otro estudio.

## Referencias

- Aragüés Aliaga, R. (2016). Crítica y refutación lógica del spinozismo. *Studia Hegeliana*, 2, 9-22.
- \_\_\_\_ (2019). El concepto de concepto en la lógica hegeliana. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 1-20.

- Costa, D. V.-C. R. M. y Pertille, J. P. (2017). Reception, Criticism and Appropriation of the Metaphysics in Hegel's *Science of Logic*. *Aufklärung*, 4(2), 21-28.
- Duque, F. (2011). Estudio preliminar. Acceso al reino de las sombras. En G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. (pp. 13-175). Abada-Universidad Autónoma de Madrid.
- (2015). Introducción. De cómo un erizo se convirtió en águila. En G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva*. (pp. 11- 109). Abada.
- Gadamer, H.-G. (2000). *La dialéctica de Hegel*. M. Jiménez (trad.). Cátedra.
- García Mills, N. (2012). ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? El problema del comienzo en Hegel. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 29(1), 189-215.
- Giusti, M. (1994). Raíces metafísicas de la *Lógica* de Hegel. *Areté*, 4(1), 49-59.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. III*. W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- (1984). *Gesammelte Werke. Band 30.3. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1825/26*. K. L. Michelet, G. Irrlitz y K. Gurst (eds.). Felix Meiner.
- (1978). *Gesammelte Werke. Band 11. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*. F. Hogemann y W. Jaeschke (eds.). Felix Meiner.
- (1980). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y R. Heede (eds.). Felix Meiner.
- (1984). *Escritos de juventud*. Z. Szankay y J. M. Ripalda (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *Gesammelte Werke. Band 20. Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1830)*. W. Bonsiepen y C. Lucas (eds.). Felix Meiner.
- (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls Plana (trad.). Alianza.
- (2010). *Fenomenología del espíritu*. A. Gómez Ramos (trad.). Abada.
- (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. F. Duque (trad.). Abada-Universidad Autónoma de Madrid.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. M. Rodríguez (trad.). Tinta Limón Ediciones.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y revolución*. J. Fambona de Sucre (trad.). Alianza.

- Neuhouser, F. (2011). The Idea of Hegelian 'Science' of Society. En S. Houlgate y M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*. (pp. 281-296). Blackwell.
- Padial, J. (2015). La *Ciencia de la lógica*. En G. Amengual (ed.), *Guía Comares de Hegel*. (pp. 111-131). Comares.
- Sandkaulen, B. (2015). ¿Metafísica o Lógica? La significación de Spinoza para la *Ciencia de la lógica* de Hegel. *Studia Hegeliana*, 1, 139-154.
- Shaheen, J. (2018). Reading Hegel (Anti-)Metaphysically. *Australasian Philosophy Review*, 2(4), 433-439.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. F. Castro, C. Mendiola y P. Lazo (trads.). Anthropos.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2509>

## Hegel's Plato: Private Property and Subjective Freedom

### El Platón de Hegel: propiedad privada y libertad subjetiva

Alejandro Mauro Gutiérrez

Universidad de Buenos Aires

Argentina

[agutierrez@unsam.edu.ar](mailto:agutierrez@unsam.edu.ar)

<https://orcid.org/0000-0002-8942-7291>

Recibido: 02 - 03 - 2022.

Aceptado: 30 - 06 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

In this paper, I analyze Hegel's interpretation of Plato's political philosophy (specially the *Republic*) in certain passages of two specific works: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* and *Die Vorlesungen über Platon*. I consider two axes of analysis: private property and subjective freedom. The main goal of the paper is to describe the relationship that Hegel establishes with Plato, or at least with the *Republic*. I show that this dialogue presents nuances with respect to the two axes mentioned and that these nuances imply differences of analysis regarding the Hegelian reading.

*Keywords:* Plato; Hegel; private property; subjective freedom.

### Resumen

En este artículo analizo la interpretación de Hegel de la filosofía política platónica (particularmente la *República*) en determinados pasajes de dos obras puntuales: los *Fundamentos de la filosofía del derecho* y las *Lecciones sobre Platón*. Considero dos ejes específicos de análisis: la propiedad privada y la libertad subjetiva. El objetivo del artículo es señalar la relación que Hegel establece con Platón o, al menos, con *República*. Muestro que, en realidad, en este diálogo existen ciertos matices con respecto a los dos ejes mencionados; estos matices implican diferencias de análisis respecto de la lectura hegeliana.

*Palabras clave:* Platón; Hegel; propiedad privada; libertad subjetiva.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Abordar la apropiación hegeliana de los análisis propuestos por Platón en *República* no tiene solo el valor de constatar si efectivamente lo dicho por Hegel se encuentra en Platón, si la apropiación conceptual es adecuada o identificar si se pueden extrapolar categorías de análisis sin perder de vista elementos propios de la Antigüedad clásica. También implica poner de manifiesto una serie de problemáticas que ocuparon a ambos autores con el fin de dar respuestas determinadas a problemas específicos de su tiempo. Tanto en Platón como en Hegel hay dos problemas fundamentales cuyo análisis puede contener claves de lectura para comprender mejor nuestro presente: el problema de la justicia social y el de la libertad individual. Son problemas, y continúan siéndolo, en cuanto hoy se percibe la ausencia de ambas dimensiones. No parecería haber ni justicia ni libertad, y el inconveniente se debe justamente a la relación que se establece entre ambos elementos de la diáda, relación que a veces es de contraposición. Es precisamente este punto lo que tanto pareció preocupar a ambos autores en épocas tan distintas.

La finalidad del presente trabajo es señalar la relación que Hegel establece con Platón, al menos con *República*, abordando específicamente el análisis político de ambos autores.<sup>2</sup> Desde este punto de vista, Browning (1987, pp. 377-393) plantea un análisis comparativo y postula que tanto Platón como Hegel coinciden en el valor capital que tienen las fuerzas sociales y el individuo en cuanto participación de un contexto social más amplio, pero, por razones obvias, difieren en la tarea asignada a la filosofía, ya que, para Hegel, esta no cumple la función de rescatar al individuo de la alienación social (cfr. Browning, 1987, p. 378). Este planteo resulta interesante, pero, si bien señala las críticas que Hegel le hace a Platón, no profundiza en ellas.

Asimismo, Fernández (1991, pp. 39-61) realiza una lectura de la influencia del pensamiento griego en Hegel y le dedica un apartado

---

<sup>1</sup> Agradezco a los árbitros de la revista *Tópicos* por sus valiosas sugerencias sobre este trabajo.

<sup>2</sup> Para un abordaje general de la relación entre Platón y Hegel, cfr. Fernández (1991, pp. 39-61), Barrios Casares (1995, pp. 125-148), Espinoza Lolas (2009, pp. 226-244) y O'Neill Surber (2019, pp. 131-145).



a *República* en relación con la evolución del pensamiento hegeliano. Sin embargo, no se realiza un análisis pormenorizado de la posición platónica y se recuperan solamente las críticas, finalizando con tres elementos puntuales: el individuo no puede elegir su oficio, no se reconoce el derecho de propiedad universal y se excluye el matrimonio (cfr. Fernández, 1991, pp. 54-55). Asimismo, Fernández considera que, en *República*, efectivamente se neutraliza la individualidad y se elimina la libertad subjetiva (1991, pp. 54-55), pero pone de manifiesto que “el hecho de que estas exclusiones no afecten por igual a todos los integrantes de la *pólis* no preocupa demasiado a Hegel” (1991, p. 55), un punto extremadamente relevante que no es desarrollado suficientemente.

Por último, el trabajo de Foster (1965) realiza un análisis minucioso no solo de las críticas de Hegel hacia Platón, sino de también de *República* y de la noción de “libertad subjetiva” que se pone en juego. Para este autor, habría que tener en cuenta numerosos supuestos que operan en *República* y en la *Filosofía del derecho*.<sup>3</sup> Desde mi punto de vista, los supuestos que introduce Foster resultan difíciles de sostener, sobre todo porque Platón no es sistemático con sus propuestas y porque Foster toma la *Filosofía del derecho* de 1821, pero no contempla las *Lecciones sobre Platón* de 1825-1826.<sup>4</sup>

En términos generales, la bibliografía que he abordado se concentra en recuperar las críticas señaladas y realizar una comparación entre sistemas políticos, pero carece de una profundización de los matices que puedan darse en *República* en relación con dichas críticas. Si bien este punto es retomado por Foster de forma precisa, considero que operar

---

<sup>3</sup> En principio, habría dos tipos diferentes de libertad subjetiva: la relacionada con la moral y la relacionada con la *chrematística* (Foster, 1965, pp. 74-97). En Platón, la distinción cobraría importancia en cuanto implican participaciones de distinto nivel del agente (pasivo en la primera y activo en la segunda, desde el punto de vista subjetivo). Por parte de Hegel, la objeción sería a aquella que implica total pasividad del agente. De este modo, la crítica hegeliana a la ausencia de libertad subjetiva en la *kallipolis* sería efectiva. Sin embargo, si bien coincido con la pertinencia de la crítica hacia la libertad subjetiva, no veo la necesidad de desdoblarla como hace este autor.

<sup>4</sup> Jean-Louis Vieillard Baron ha permitido un acceso más preciso a estas lecciones a través de su edición crítica del manuscrito de Von Griesheim, discípulo de Hegel, que contiene apuntes sobre las lecciones sobre Platón de la Universidad de Berlín (semestre de invierno de 1825-1826). Cfr. Casares (1995, p. 127).

con una enorme cantidad de supuestos ya implica, antes de evaluar el análisis, el deber de justificarlos en sí mismos.

A diferencia de lo sostenido por Foster, en el presente artículo mostraré que, en realidad, en Platón existen matices con respecto a los dos ejes mencionados y que estos matices implican un análisis pormenorizado de dos elementos de base de la sociedad (*scil.* la propiedad privada y la libertad subjetiva) que llevarán a modificaciones interpretativas dependiendo desde donde se lean estos puntos. Mi intención no es solo poner de manifiesto si aquellos elementos que Hegel señala como problemáticos efectivamente se encuentran en *República*, sino también mostrar claves de lectura en lo que refiere a la recepción de Platón en la obra de Hegel y señalar la relevancia que tiene comprender la relación entre libertad y propiedad al interior de una teoría política.

Para esto, realizaré, en el primer apartado, algunas consideraciones generales del problema. En el segundo apartado analizaré las consideraciones hegelianas de la sociedad civil en la *Filosofía del derecho* con el objetivo de mostrar los elementos claves sobre dicha sociedad en lo que refiere a las virtudes y los peligros de la conformación socioeconómica que Hegel señala. En el tercer apartado abordaré las *Lecciones sobre Platón* de Hegel con el fin de recuperar lo dicho en el primer apartado y redimensionarlo en relación con *República*, lo cual permitirá una transición hacia el cuarto apartado, donde identificaré si los elementos referidos a la propiedad privada y la libertad subjetiva se encuentran en dicho diálogo. En el quinto apartado pondré de manifiesto uno de los problemas subyacentes en *República*: la justicia como bien ajeno (*allótrion agathón*). A partir de esta definición, mostraré cómo la posibilidad de justicia social depende del tratamiento de la propiedad privada y, por lo tanto, de su anclaje en la libertad subjetiva.

## 2. Consideraciones preliminares

Si bien hay una distancia muy grande entre Platón y Hegel, cabe destacar que los contextos de crisis a partir de los cuales se generan ambos planteos pueden tener ciertos puntos de contacto. Sobre todo porque, como ya he mencionado, la preocupación principal de ambos autores es la propiedad privada y la libertad subjetiva.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> El concepto de “libertad subjetiva” es atribuido por Hegel a Platón sin más. Cabe aclarar que, en rigor, el concepto de “subjetividad” en la Antigüedad clásica resulta problemático. Sin embargo, si tomamos dicha subjetividad en

Por un lado, Hegel se encuentra en los comienzos de la sociedad civil, la conformación del Estado moderno y en un momento de maduración de la economía capitalista, con lo cual el análisis de las variables mencionadas se centra en la posibilidad de la libertad individual y su maximización, sin perder de vista la posibilidad de la justicia social y la equidad. A partir de esto, Hegel denuncia los peligros de una sociedad centrada en el ser humano no como fin, sino como medio de satisfacción de necesidades.

Por otro lado, Platón, hace unos 2400 años y en plena crisis democrática ateniense, se plantea el mismo problema: la justicia y su relación con el poder político y económico.<sup>6</sup> Platón denuncia los peligros de asociar los tres elementos mencionados, lo cual conllevaría la destrucción de cualquier posibilidad de justicia social. Aquello que atraviesa transversalmente el problema, tanto en Platón como en Hegel, es la propiedad privada. Como mostraré, en ambos autores la propiedad es el eje a partir del cual pueden considerarse los aspectos éticos al interior de una sociedad.

Hegel, en la *Filosofía del derecho*, describe, analiza y define el modo de funcionamiento de la sociedad civil. En este análisis se postula, en simultáneo, una descripción favorable en lo referente al tipo de relación establecida, en dicha sociedad, entre particular y universal, seguido de una crítica de las condiciones sociales que pueden ser alcanzadas si la sociedad civil opera libremente y sin ningún tipo de limitación. En efecto, el sistema de interdependencia múltiple que plantea la sociedad civil implica un sistema de relaciones que permite la estrecha vinculación de lo particular con lo universal. En esta constitución se observa, por un lado, al conjunto de individuos particulares y, por el otro, al Estado. Ambos elementos representan un sí mismo que no puede disolverse en el otro —como por ejemplo sucediera en Marx, para el cual la sociedad civil define al Estado y puede subsumirlo en su lógica—; es decir, cada elemento tiene sus características definitorias y, en el juego dialéctico,

---

sentido laxo (en cuanto acción y deseo individual de forma irrestricta), entonces cabe considerar que este punto sí se encuentra en Platón. Para la noción de “subjetividad política”, cfr. Gallego (2003). Para los conceptos de “acción” y “deseo” con cierto matiz de interioridad en la obra platónica, cfr. Bieda (2021).

<sup>6</sup> Para el contexto histórico respecto de Platón, cfr. Eggers Lan (2000). Para un abordaje histórico del pensamiento político en la filosofía platónica, cfr. Barceló y Hernández de la Fuente (2014, pp. 259-309).

ninguno (*scil.* Estado e individuos particulares) puede, ni debe, anular al otro.

Esta relación tiene como base de funcionamiento dos elementos: la libertad subjetiva, que es uno de sus fundamentos, y la propiedad privada; ambas se encuentran estrechamente relacionadas. Por un lado, la libertad subjetiva representa el derecho de que cada uno pueda hacer lo que elige, seleccionar su propio oficio y ser definido como fin en sí mismo y no como medio. Para que esto sea posible, la propiedad privada debe universalizarse: cada uno debe tener la posibilidad de ser propietario de los medios que representen la realización de su propia finalidad, y debe abolirse la esclavitud para que nadie que sea fin en sí mismo pueda constituirse como medio (propiedad). La sociedad civil cumple con estas características. Sin embargo, Hegel indica que, en este tipo de constitución social, el riesgo consiste en la multiplicación infinita de las necesidades, las cuales llevan a la multiplicación infinita de los medios para satisfacerlas. De modo que una sociedad definida en estos términos corre el riesgo de autodestruirse, como mostraré en breve.

En efecto, en la segunda sección de la tercera parte de la *Filosofía del derecho*, Hegel describe los fundamentos de la sociedad civil y plantea los peligros de una conformación social que permita la multiplicación infinita de las necesidades y el capricho subjetivo, lo cual conlleva “el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética” (1968, p. 173, § 185) y la ruptura o escisión del sistema de la *eticidad* (*Sittlichkeit*) en sus opuestos (1968, p. 173, § 184). La multiplicación infinita de las necesidades implica la multiplicación infinita de los medios de satisfacción, anulando la posibilidad de constitución del ser humano como fin al reducirlo a mero medio. De este modo, la dualidad particular-universal se escinde, disolviendo la eticidad en sus opuestos. El problema, entonces, se relaciona con el concepto de “eticidad”, y una posibilidad de respuesta a la escisión consistiría en la *formación* (*Bildung*).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> El neohumanismo universalista, luego de la *paideia Christi* —*Bildung* medieval—, dio paso a la dimensión histórica de la formación (*Bildung*) del ser humano cuyo ideal es la formación de la propia humanidad. A partir de una postura secularizadora, los seres humanos tienen su destino en sus propias manos y, por lo tanto, depende de ellos la realización de su fin. Esto resulta en un ideal educativo e histórico que tendría como *télos* la perfección humana como un todo que debe trascender al individuo sin olvidarlo. Es desde esta perspectiva

El diagnóstico que Hegel realiza en la *Filosofía del derecho* a propósito de la sociedad civil se relaciona estrechamente con un análisis de consideraciones históricas de otros sistemas organizativos de la sociedad. Uno de ellos es el propuesto por Platón en *República*, que Hegel toma como ejemplo repetidas veces para señalar lo que en la *kallípolis* resulta insuficiente para alcanzar el estadio de la sociedad civil, la cual implica la realización de la libertad. Hegel indica dos elementos fundamentales que se encontrarían en *República*: la abolición de la propiedad privada y la anulación de la libertad subjetiva; señala que la carencia de estos elementos implica la imposibilidad de arribar a un sistema cuya estrecha relación mediadora entre particular y universal lleve a la libertad.<sup>8</sup>

### 3. La *Filosofía del derecho* y la sociedad civil

Para poder establecer la relación entre Hegel y Platón cara a los puntos mencionados, comenzaré comentando algunos párrafos de la *Filosofía del derecho* con el fin de mostrar la posición que Hegel manifiesta con respecto a la sociedad civil y evidenciar la polivalencia, al menos dual, del enfoque hegeliano. Es decir, las virtudes y los peligros de una sociedad arraigada en un principio de libertad subjetiva que en última instancia se desprendería del derecho de propiedad. A partir de la apreciación que Hegel tiene de dicha sociedad y del Estado moderno, la escisión entre particular y universal, se podrá encauzar mejor la lectura platónica.<sup>9</sup>

---

que la secularización de la Modernidad trazará las líneas entre lo individual y lo colectivo y su interrelación en el plano formativo. Así, la formación se perfila como la conjunción del individuo y lo colectivo, una individualidad que en su formación se proyecta con carácter universal en el todo y que representa la viva imagen del ideal humano. Esta síntesis que aquí presento es desarrollada por Vilanou (2001, pp. 3-30).

<sup>8</sup> Respecto de la lectura hegeliana de la libertad subjetiva anulada en el caso platónico, seguimos las consideraciones de Fernández, quien señala: “El excesivo esquematismo en la comprensión del principio de la subjetividad impide a Hegel mostrarse debidamente sensible ante el hecho de que Sócrates trató de armonizar al individuo con la comunidad desde un nuevo horizonte reflexivo” (1991, p. 51, n. 51). Considero que Platón es deudor de Sócrates en relación con dicha armonización y, como señalaré, ni este principio ni la propiedad privada están anulados completamente en *República*.

<sup>9</sup> He limitado el análisis de la *Filosofía del derecho* fundamentalmente a los primeros párrafos de la tercera parte, sección segunda.

En el § 182, tercera parte, sección segunda, de la *Filosofía del derecho*, Hegel plantea que “la persona concreta es un fin [...] *particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio” (1968, p. 172, § 182), y que esto constituye los fundamentos de la sociedad civil. Claramente, en esta individualidad el límite se encuentra en otra individualidad cuya interrelación establece el otro principio, relacionado con la forma de la universalidad y condicionado por esta, y permite que el individuo se haga valer y se satisfaga. Si la base de la sociedad civil se encuentra en que cada persona es un fin particular, entonces se puede concluir que el ser humano no puede ser medio-para y que la constitución de dicha base se desprende de la propiedad privada: si el ser humano no puede ser medio-para, entonces debe abolirse la esclavitud, que, en dicho contexto, no es otra cosa que una reforma en las condiciones económicas de la propiedad.<sup>10</sup>

Ahora bien, si cada persona es un fin en sí mismo, entonces debe limitarse la realización egoísta del fin. Esto se lleva a cabo mediante el condicionamiento de la universalidad, la cual establece un sistema de dependencia multilateral por el que “la subsistencia y el bienestar del individuo” se encuentran entrelazados “con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos” (1968, p. 172, § 183). De modo que la particularidad se encuentra atravesada por la universalidad en cuanto mediación de consecución de fines individuales y universales: unos y otros deben coincidir; la universalidad debe ser el fin último de la particularidad (cfr. 1968, p. 172, § 184). Esta contradicción es la contradicción dialéctica de ambos principios: los intereses egoístas están mediados por los otros.

En el § 184, Hegel sostiene que:

La Idea, en su escisión, confiere a los momentos una *existencia característica*; a la *particularidad*, el derecho de desenvolverse en todas direcciones, y a la *universalidad*, el derecho de mostrarse como sustancia y forma necesaria de la particularidad, así como de manifestarse, en cuanto potencia, por encima de ella y como su fin último (1968, p. 173, § 184).

---

<sup>10</sup> En efecto, la esclavitud es la evidencia explícita de que el ser humano es tomado como un medio-para, mera cosa entre otras para la satisfacción de necesidades.

Sostiene también que “[e]l sistema de la ética disuelto en sus opuestos es lo que constituye el momento abstracto de la *realidad* de la Idea” (1968, p. 173, § 184).<sup>11</sup> Por un lado, la particularidad cuyo derecho es desenvolverse en toda dirección; por el otro, la universalidad que se muestra como sustancia, como finalidad última y por encima de la particularidad. Esto siempre en el Estado exterior (cfr. *infra*, n. 13). Aquí el egoísmo toma el poder y el bien común desaparece, pero es el dominio de las apariencias en cuanto que hay una verdad más fundamental (Ferrari, 2006, p. 558).

Hasta aquí, Hegel describe la sociedad civil en sus fundamentos, pero en el § 185 aparece una “advertencia” —consecuencia del § 184, sobre el cual volveré—. Hegel dice en el § 185 que “[l]a Sociedad Civil en esas oposiciones y en su entresijo presenta, justamente, el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética, comunes a entrambas” (1968, p. 173, § 185). Así, un aspecto de la sociedad civil puede representar miseria, corrupción física y corrupción ética, anulando el sistema de la eticidad (*Sittlichkeit*). Esto representa, en efecto, las consecuencias del exceso de particularidad que impregna a la sociedad civil burguesa (Ferrari, 2006, p. 558). La sociedad civil reproduce la contradicción de los principios, pero ahora en el goce y la miseria. Estas oposiciones radicales implican la corrupción total de la sociedad.<sup>12</sup>

Pero la oposición que mencioné se da en que la individualidad, que se extiende en todas las direcciones: por un lado, se destruye en su goce a sí misma y a su concepto sustancial; por otro, al excitarse infinitamente, pero en dependencia general de lo contingente y del arbitrio, y limitada por la universalidad, satisface el menester necesario y circunstancial. Entre estos opuestos, la sociedad civil, si se escinde en sus momentos, colapsa, puesto que se autodestruye la particularidad, anulando la universalidad como límite. El problema, entonces, es el desarrollo autónomo de la particularidad. ¿Cuál sería aquí el inconveniente? Que

---

<sup>11</sup> Valga decir que la Idea es la recuperación del todo que se manifiesta siempre parcialmente. Sería la Idea de “libertad” que opera la unidad.

<sup>12</sup> Corrupción que tiene correlato en *República*, al menos en lo que refiere a la limitación de la miseria y la opulencia en 421d y 422e. En efecto, la multiplicación de las necesidades lleva a la opulencia de la *pólis* enferma, la cual genera miseria y el enfrentamiento interno: escinde la unidad de la *pólis* y la convierte en enemiga de sí misma.



sin este desarrollo no hay libertad, pero con esta libertad extrema se escinden los momentos y se rompe la eticidad: hay miseria y corrupción.<sup>13</sup>

En la sociedad civil, planteada en estos términos, se escinde definitivamente lo individual de lo universal a pesar de la estrecha conexión y mediación entre ambos. Hegel postula que el desarrollo de la particularidad en la sociedad civil no es autónomo. Esto es claro; no hay autonomía en cuanto dependemos de otros. Pero, en cuanto la relación establecida con el otro implica la persecución del fin individual a costa de convertir al otro en un *medio-para*, se producen problemas en la base de la sociedad descrita por Hegel. Si el ser humano es un medio-para, solo que por otros mecanismos,<sup>14</sup> entonces la eticidad, la libertad y la mediación universal se encuentran comprometidas. Lo que resta es la anulación de la escisión a partir de la formación y la autolimitación de las voluntades particulares a partir de la comprensión de que el individuo forma parte de algo más allá de él mismo: la comunidad. La falta de formación es lo que conlleva goces ilimitados y corrupción (cfr. § 195). La toma de conciencia de lo particular, toma de conciencia de la mediación universal, es lo que permite la reconstitución de la eticidad y la no disolución en sus opuestos (cfr. Ferrari, 2006, p. 555). El problema,

---

<sup>13</sup> Hay que interpretar este desarrollo a la luz de los momentos que Hegel postula, es decir: la escisión en los opuestos es solo un momento de un desarrollo más profundo, momento que se encuentra caracterizado por el Estado exterior —meramente formal, abstracto—; el Estado del entendimiento no es el Estado político (*politischer Staat*), no es el Estado de razón (*der Vernunft*), del bien, sino de la necesidad (*Not*). Aquí tomo solamente este momento porque es el momento del desarrollo en el cual el fin egoísta y la necesidad pueden ser multiplicados al infinito y, por lo tanto, conducir a los problemas planteados en el § 185. “Falta la conciencia clara y libre de la pertenencia de unos a los otros: no es la libertad, sino la necesidad, una necesidad *fortuita* [...] que reúne los individuos” (Ferrari, 2006, pp. 554-555). La mediación es formal en un primer momento, pero al menos es una mediación asegurada en la sociedad civil por el sistema de las necesidades (cfr. § 186 y § 187).

<sup>14</sup> La esclavitud no solo es explícita: también puede ser implícita. No hay necesidad de leyes que la regulen en términos económicos. Aquí, uno podría apelar a Marx a propósito de la constitución del ser humano como fuerza de trabajo, mero medio para la acumulación de capital, donde la sujeción del individuo se perpetúa por leyes periféricas que implican la coerción por medios indirectos.



dicho en términos más corrientes, es: libertad individual o justicia social. Ambas, pero autorreguladas por la educación.

Es interesante destacar cómo Hegel describe la relación entre lo particular y lo universal en la sociedad civil. Está claro que un sistema de interdependencia relacionado por necesidad establece de forma necesaria, valga la redundancia, dicha relación. El todo siempre media la parte, lo universal siempre es mediador de lo particular, pero para que esto sea un momento de desarrollo ninguna parte debe anular a la otra. Por ello, la libertad subjetiva debe darse necesariamente: si falta algún polo, no hay eticidad posible.

La libertad subjetiva y la propiedad privada (una nace de la modificación de la otra) son elementos indispensables para Hegel, quien sin embargo logra ver los peligros sociales de la aplicación del principio de propiedad privada (Ferrari, 2006, p. 574). Estos peligros deben ser paliados a partir de una formación (*Bildung*) que genere la autoconciencia de la pertenencia al todo y, de este modo, la autolimitación del goce. Los dos elementos que Hegel ve anulados en Platón son, precisamente, la libertad subjetiva y la propiedad privada. Esto lo lleva a caracterizar el proyecto de la *kallípolis* como insuficiente en cuanto que el principio de subjetividad es, para Hegel, necesario para la libertad (cfr. Hegel, 2006, p. 78).

#### 4. El Platón de Hegel. La *Filosofía del derecho* y las *Lecciones sobre Platón*

La relación que establece Hegel con Platón en la *Filosofía del derecho* resulta interesante en cuanto *República* sería el ejemplo utilizado para indicar las deficiencias existentes en un sistema donde se anulan los principios de la sociedad civil.<sup>15</sup> En este apartado mostraré esta relación, arrojando luz a partir de las *Lecciones sobre Platón* de 1825-1826.

En la *Filosofía del derecho*, Platón es mencionado unas quince veces y la *República* dos.<sup>16</sup> Cada mención suele contener elementos de crítica metodológica por parte de Hegel hacia el intento platónico por resolver la crisis político-democrática griega. En efecto, no habría en Platón un

---

<sup>15</sup> Para la relación, en términos generales, entre Hegel y Platón, cfr. Espinoza Lolas (2009, pp. 226-244).

<sup>16</sup> Solo tomaré en cuenta aquellas menciones que sean pertinentes con respecto al presente trabajo.

plano de libertad subjetiva, que, para Hegel, resulta determinante en la constitución de una sociedad. Sin este polo subjetivo no hay “inter-determinación” con el Estado, lo cual implicaría una ruptura entre lo particular y lo universal. Aquello que Hegel ve en Platón es la limitación del desarrollo de la particularidad.

En efecto, la limitación del plano particular puede observarse en el § 206. Allí, Hegel indica que “la particularidad subjetiva viene a ser principio de toda ordenación de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y de la dignidad” (1968, p. 184, § 206). Enorme valor el de la particularidad subjetiva, cuyo impedimento en su realización implicaría comprometer el desarrollo de la actividad pensante y de la dignidad.<sup>17</sup> Y es esto lo que Hegel ve en Platón:

La división de la totalidad en clases se produce en aquéllos en verdad *objetivamente* de por sí, puesto que ella es racional en sí; pero el principio de la particularidad subjetiva no conserva en ella, a la vez, el propio derecho porque, por ejemplo, la asignación de los individuos en las clases es remitida a los gobernantes como en el Estado *platónico* [...] o al mero nacimiento como en las castas hindúes. De este modo, no acogida en la organización de la totalidad y no conciliada con ella, la particularidad subjetiva se presenta [...] como algo hostil, como corrupción del orden social y como subversiva [...] tal en los Estados griegos y en la República Romana (1968, p. 184, § 206).

Hegel observa que la limitación de la particularidad subjetiva, considerada hostil, rompe con el acogimiento de su organización de la totalidad en lo que podemos determinar como la pérdida de la libertad o la pérdida de toda posibilidad de libertad.<sup>18</sup> Si bien queda claro que Hegel reconoce en Platón al espíritu de su época, también reconoce las limitaciones que pudo haber tenido en cuanto a su concepción social. En el § 46, Hegel señala que:

---

<sup>17</sup> ¿Acaso la maximización de esta libertad no provoca las mismas consecuencias?

<sup>18</sup> Sobre el principio de subjetividad como decadencia en el mundo griego, cfr. Hegel (2006, p. 75).

La idea del Estado *platónico* contiene lo *Injusto* como principio general acerca de la persona, considerando a ésta incapaz de propiedad privada. La concepción de una fraternidad religiosa o amical y hasta coactiva de los hombres mediante la “comunidad” de bienes y la proscripción del principio de la propiedad privada, se puede presentar fácilmente a la opinión que ignora la naturaleza de la libertad del espíritu y del Derecho, y no la comprende en sus momentos determinantes (1968, p. 74, § 46).

En efecto, aquí se encuentran presentes dos de los elementos más relevantes para mi análisis: la libertad y la propiedad. Hegel señala que Platón, al ignorar la naturaleza de los momentos determinantes de la libertad del espíritu y del derecho, no ha hecho otra cosa que limitar —anular mejor dicho— la libertad individual y la propiedad privada, conceptos ambos que funcionan como constituyentes de la sociedad civil y que son determinantes para la relación entre particular y universal en la conformación de un Estado que garantice la libertad como finalidad (cfr. Hegel, 2006, p. 75).<sup>19</sup> En el § 185, Hegel muestra que:

[...] el desarrollo autónomo de la particularidad (§ 124) constituye el momento que en los Estados antiguos se ha manifestado como desbordante corrupción de las costumbres y como la causa decisiva de su ruina [...]. Platón presenta en su Estado la *Ética sustancial* en su belleza ideal y en su *verdad*; pero no pudo desembarazarse del elemento de la particularidad independiente —que en su época había hecho irrupción en la ética griega—, sino oponiéndole su Estado solamente sustancial y con la exclusión total del mismo principio hasta dentro de los comienzos que tiene en la *propiedad privada* (§ 46) y en la *familia*, y luego en su ulterior desarrollo como arbitrio particular y selección de la situación, etcétera. Esta falla es lo que hace desconocer también la gran verdad *sustancial* de su Estado y lo presenta comúnmente, por un delirio del pensamiento abstracto, como lo que en

---

<sup>19</sup> Cfr. también Hegel (2006, p. 75, nn. 123 y 124).

verdad se suele frecuentemente llamar un *ideal* (1968, p. 173, § 185).

Hegel indica aquí que Platón percibiría la autonomía particular como principio de corrupción de costumbres, lo que lo obligaría a proponer en la *kallípolis* un árbitro fuerte y limitador de la conducta en la figura del gobernante. Este punto hace desconocer a Platón la verdad sustancial del Estado. Nuevamente, a la base del razonamiento se encuentran la libertad y la propiedad privada.

Ahora bien, siendo el temor de la autonomía particular en cuanto corrupción de las costumbres lo que llevaría a Platón a postular una constitución social fuertemente arbitrada, cabría preguntarse si no es en este punto que la sociedad civil se extravía en la multiplicación infinita sin criterios para decidir. Sin una formación adecuada, se realizaría el temor platónico: en la sociedad civil, la ausencia de una formación adecuada para la autolimitación de la multiplicación infinita de las necesidades permite que la sociedad devenga una multiplicidad inconexa de individualidades sumadas con una relación meramente formal con lo universal, escindiendo la eticidad, con la consiguiente corrupción social. En el caso de Platón, la sofística sería la línea contra la cual el ateniense levanta su edificio filosófico: el relativismo sofístico y la posibilidad de inexistencia de criterios objetivos permiten el desarrollo de la libertad individual de hacer y decir lo que cada uno desea. Ante esta situación, Platón ve la corrupción de valores que supone una acción sin criterios estables para juzgar qué es el conocimiento y qué es la opinión, qué es bueno y qué no y, como consecuencia, qué es justo y qué no.

Por otro lado, respecto de las *Lecciones sobre Platón*, Hegel realiza un análisis de las partes más relevantes, al menos desde su punto de vista, de *República*, y refuerza la idea de una particularidad subjetiva hostil. Hegel comienza analizando principio de subjetividad e indica que dicho principio, si bien se instaló en el mundo griego, “lo hizo como principio de decadencia [*Prinzip der Verderbens*] de los Estados griegos, de la vida griega” (2006, p. 75); esto habría llevado a Platón a “desterrar, volver imposible, este nuevo principio en su *República* [...] [:] este principio está excluido de la Idea platónica” (2006, p. 75).

A continuación, Hegel muestra que la ciudad platónica se constituye en tres “órdenes” que permiten la constitución estatal en cuanto organismo: “Platón señala tres posiciones sociales: 1° los guardianes; 2° los guerreros; 3° la posición de los artesanos y los campesinos” (2006, p.

76). Hegel caracteriza estas posiciones llamativamente como “posición”, “estamento” y no casta, como si concibiera que el planteo platónico no consiste en sistemas sociales cerrados, lo cual es efectivamente así: los estratos sociales en *República* no son cerrados ni inmutables. Sin embargo, ya veremos por qué esto resulta insuficiente para Hegel.

Finalmente, luego de hablar de las cuatro virtudes, Hegel refiere explícitamente a la exclusión de la libertad, de la propiedad y de la familia. El planteo aquí es que:

[...] la exclusión del principio de la libertad subjetiva constituye un rasgo esencial de la *República* [...], Platón no permite a los individuos elegir una posición social (y que nosotros exigimos como necesario para la libertad); sino que son los dirigentes quienes atribuyen a cada cual una actividad determinada [...]. Y tan lejos llega esta determinación, que Platón no permite la propiedad en su Estado (2006, p. 78).

Por último, Hegel agrega: “Debido a esta exclusión de la propiedad, de la vida de familia, debido a la supresión de lo arbitrario en la elección de la posición social, y debido a todas estas determinaciones que se relacionan con el principio de la libertad subjetiva; Platón cree haber cerrado la puerta a todos los sufrimientos, el odio, la lucha, etc.” (2006, p. 79). Queda claro que Hegel estaría en completo desacuerdo con una organización social como la de *República* en cuanto anula el principio que se encuentra en la sociedad civil, sociedad que permite, en un momento ulterior de su desarrollo, la consolidación de la libertad en una relación de eticidad entre particular y universal.

Veremos a continuación si realmente se encuentran en Platón estos elementos y qué tipo de lectura puede establecerse en relación con Hegel. Mostraré que, en efecto, la lectura sobre la propiedad privada y la división en estamentos, aunque a simple vista no lo parezca, es parcial: Platón no anularía la propiedad privada y no anularía la posibilidad de elegir la posición social, pero esta estará arbitrada por el gobernante, con lo cual debemos ver qué inconvenientes resultan desde la lectura de Hegel.

## **5. Platón y *República*. La propiedad privada y la libertad subjetiva**

Un análisis exhaustivo de estos elementos, tanto en Hegel como en Platón, sería sumamente complejo. Valga esto como consideración

de que el presente apartado constituye un lineamiento preliminar de un desarrollo conceptual más amplio. Asimismo, analizar la libertad subjetiva y la propiedad privada en Platón es una tarea tan difícil como extensa, de modo que me concentraré en los dos ejes mencionados, en *República*, para delimitar la cuestión.

Este diálogo, que pertenece al período de madurez del filósofo, presenta de forma sistemática una perspectiva onto-epistemológica que sirve de fundamento a la teoría política que allí se desarrolla. Uno de los objetivos centrales de *República* es definir qué es la justicia. Para ello, Platón presenta las características de una *pólis* justa, cuya organización tiene su base en una división social en tres segmentos: el productor-artesano, el guerrero y el guardián.<sup>20</sup> Cada uno de estos segmentos tiene derechos y obligaciones diferentes. En particular, en lo que refiere a la propiedad, parece haber diferencias sustanciales, pues no todos los segmentos pueden acceder a ella.

La limitación en la posesión de bienes en *República* ha sido objeto de debate en lo que se refiere a la extensión de dicha limitación. Así, intérpretes como Taylor (1955, p. 276) y, más recientemente, Morrison (2007, p. 232) han defendido que esta limitación no se extiende al conjunto de la sociedad, sino a los segmentos que se encargan de su gobierno y defensa: el guardián y el guerrero. Ahora bien, limitar la posesión de la

---

<sup>20</sup> Platón indica que, en la *pólis* ideal, la estructura social está dividida en tres segmentos, cuyas necesidades y obligaciones varían. Cada uno debe hacer aquello que corresponde sin inmiscuirse en asuntos que no competen al rol que se ha predeterminado para cada uno de ellos. Así, el segmento de los guardianes debe gobernar la *pólis*, el guerrero debe defenderla y el productor-artesano —segmento del cual casi no se habla en *República*— debe producir y ocuparse de la subdivisión de los oficios que satisfacen las necesidades. Se ha utilizado a menudo “castas”, “estamentos” (Hegel) y “clases” para identificar los distintos segmentos en los cuales la *pólis* platónica se divide. El término griego es *génos*. Utilizaré, a partir de aquí, el término “segmento” porque resulta más neutro y carece de la carga moderna de “clase”. Asimismo, cabe aclarar que, para referirme al tercer segmento, utilizaré la expresión “productor-artesano”. Mantendré “artesano”, ya que refleja la opción más utilizada dentro de los estudios clásicos. Sin embargo, agrego “productores” para señalar que en este segmento se encuentra el grueso de la población, incluyendo comerciantes, navegantes, todo tipo de oficios que se encuentran en la base productiva de la *pólis*, e incluso “empresarios”, como queda testimoniado por Céfalo, quien detenta una gran riqueza (cfr. *Rep.*, I, 330a-330d).

propiedad cumple una función sociopolítica determinada, relacionada con la posibilidad de éxito o fracaso de la propuesta política de Platón. La limitación de la propiedad se relaciona con las funciones desempeñadas por los guardianes (cfr. *Rep.*, III, 416e y 417a) y con la posibilidad de que dichas funciones se vean corrompidas si estos se desinteresan del bien común (cfr. *Rep.*, III, 412e). En efecto, la acumulación de riqueza es percibida por Platón como la expresión del interés individual, cuya persecución atenta contra los intereses comunitarios de la *pólis*.<sup>21</sup>

La organización de la *pólis* ideal en segmentos bien definidos y la limitación de la propiedad son elementos que conducen a la instauración de un orden de acuerdo con el cual la justicia se define como la realización de aquello para lo cual uno tiene aptitud (*Rep.*, IV, 433a). De hecho, Platón encuentra tan inquietante la injerencia en asuntos ajenos que define como “el peor de los males” (*málista kakourgía*) al hecho de intervenir en asuntos que no competen al propio oficio (*Rep.*, IV, 434a-c).<sup>22</sup>

En este contexto, antes de avanzar, resulta relevante analizar la definición de “justicia” que propone Platón y que se presenta como

---

<sup>21</sup> Moller Okin (1977, pp. 348-349) plantea que, con vistas a que los guardianes se concentren en los intereses comunes, se debe limitar de modo extremo la riqueza personal de este segmento, es decir, la propiedad, para anular así los intereses personales del segmento dirigente. Ludwig (2007, p. 204) indica que la propiedad sería la causa de la injusticia en la sociedad; por esta razón, en *República* se sugiere su “abolición” en el segmento guardián, ya que, si los guardianes son aquellos que deben velar por la comunidad, entonces no deben tener motivo de desvío hacia intereses individuales. Arruza (2011, p. 215) indica que la limitación de la propiedad se encuentra relacionada solo con el segmento guardián y guerrero. Además, indica que los arreglos colectivistas referidos a la limitación de la propiedad se relacionan directamente con la justicia del más fuerte y representan, en parte, una respuesta directa a este argumento. La idea es que la limitación de la riqueza representa una limitación directa del concepto de “justicia” de Trasímaco al separarla del poder político, lo cual permitiría poner en una relación de identidad los intereses privados de los guardianes con los intereses comunes de la *pólis*. Este punto es central para comprender la estrecha conexión entre la limitación de la propiedad y el tratamiento platónico de lo justo.

<sup>22</sup> En efecto, la injusticia consiste en ocuparse de múltiples funciones (*polypragmosýne*) y, de ese modo, inmiscuirse en las tareas de los demás (cfr. *Rep.*, IV, 434b-c).

respuesta a la pregunta por la esencia de dicho concepto en el libro I. La justicia consiste en realizar la propia función (*érgon*) sin interferir con las funciones de los demás, es decir, dedicarse al propio oficio. En IV, 433a, Platón define la justicia como “que cada uno debería ejercer una sola de las actividades de la ciudad”.<sup>23</sup> En efecto, la justicia es la virtud que permite “que nadie tome lo ajeno ni sea privado de lo suyo” (*Rep.*, IV, 433e). Por lo tanto, resulta indispensable que los segmentos no se mezclen entre sí y que cada uno respete aquello para lo cual es mejor y aquello para lo cual fue educado. Si no se respeta esta condición, se comete uno de los peores males, pues no realizar las propias funciones corrompe el conjunto social y la totalidad de la *pólis* (cfr. *Rep.*, IV, 434c).

Asimismo, cuando se indica que la justicia consiste también en asegurar que nadie sea privado de lo suyo, la posesión de su bien, debemos comprender que, en este contexto, si cada uno debe realizar su propia función, entonces cada uno debe asegurarse los medios para realizarla. Este punto está en estrecha relación con el modo en el cual debe limitarse la riqueza en el segmento productor-artesanal, como ya mostraré. Podemos observar que, para que una *pólis* sea justa, debe haber una distribución de bienes que permita el desarrollo de las propias actividades. Aquí ya podemos ver que existe una relación entre la justicia, la realización de actividades y la propiedad, con lo cual, veremos el tratamiento que Platón realiza de la propiedad para determinar el tipo de relación existente.

Al final del libro III, se trata la limitación de la propiedad de los segmentos que refieren a los guardianes y a los guerreros. Cito *in extenso* el pasaje por la relevancia que tiene:

Primero, nadie poseerá ningún bien privado que no sea estrictamente necesario. Luego, no habrá para ellos ninguna casa ni almacén al que no acceda todo el que quiera. En cuanto a las provisiones que necesitan, los hombres atletas de la guerra, moderados y valientes, recibirán un salario por la custodia, pagado por los demás ciudadanos, que no les sobre ni les falte para

---

<sup>23</sup> Todas las traducciones de *República* pertenecen a Marisa Divenosa y Claudia Mársico. La misma definición de justicia se encuentra en *Cármides*, 161b. Asimismo, en *República*, 372a se observa una definición de la justicia como respeto de la división del trabajo.



vivir un año [...]. También se les dirá siempre que tienen oro y plata divinos en el alma provenientes de los dioses, y que no necesitan nada de oro y plata humanos [...]. Para ellos solos de entre los habitantes de nuestra ciudad no se permitirá manipular y tomar oro y plata, ni estar siquiera bajo el mismo techo que los albergue, ni colgarse amuletos, ni beber en recipientes de plata o de oro. Así podrán salvarse y salvar a la ciudad. Tan pronto como posean tierra propia, casas y dinero, serán administradores y campesinos en lugar de guardianes, se volverán déspotas enemigos en lugar de aliados a los demás ciudadanos, y se pasarán toda la vida odiando y siendo odiados, conspirando y siendo víctimas de conspiración, temiendo mucho más a los enemigos internos que a los externos, colocándose así al borde de la ruina, tanto ellos mismos como la ciudad entera (*Rep.*, III, 416d-417b).

Como se puede observar, ninguno de los guardianes o guerreros podrá tener propiedad, sino solo poseer aquello que sea de primera necesidad. La acumulación de alimento es posible por el pago efectuado por el segmento productor-artesano, ya que solo en el intercambio de servicios los guardianes pueden hacerse con los elementos básicos para la subsistencia. No pueden comprarlos en términos pecuniarios, pues no tienen permitido el manejo del oro o la plata, y no pueden utilizar la moneda. Es interesante notar que cuando Platón dice que los guardianes son los únicos entre todos los ciudadanos que no pueden tocar oro, tener casas o adquirir tierras, se supone que sí hay ciudadanos que poseen todo esto. Como consecuencia, y por la negativa, el segmento de los productores-artesanos posee tierras, casa, dinero, oro y plata.

El problema sobreviene cuando el segmento que refiere a los guardianes se hace con aquellas propiedades que sí tiene el segmento productor-artesanal, ya que al conjugar poder y riqueza dejarían indefensa a la ciudad. Además, en este marco, las funciones delineadas para los segmentos se perderían, ya que los productores-artesanos perderían sus medios para sostener el propio oficio, mientras que los guardianes se convertirían en administradores y campesinos, traicionando las propias funciones y cometiendo injusticia.

Ahora bien, ¿es necesario limitar de modo extremo la propiedad en los guardianes para evitar esto? Si pensamos en la noción de “justicia” descrita por Platón, entonces podríamos decir que sí. La limitación de la propiedad en los guardianes permite que estos se concentren en los asuntos públicos y no en los privados, como la acumulación de riqueza. Si pudieran acumular riqueza, esto los convertiría en enemigos de la ciudad, pues atentarían contra el ideal básico de la justicia: el problema de fondo es que la conjunción de la riqueza y el poder corrompe a los guardianes, haciéndolos cometer injusticias.<sup>24</sup> El poder y la propiedad, en conjunción, permiten someter al resto de la *pólis*.<sup>25</sup>

En lo que respecta a los productores-artistas, no es que este segmento pueda acumular riqueza de modo excesivo, pues también esto es considerado un problema por Platón. Si bien pueden tener propiedad, manejar dinero y acumular oro y plata, Platón establecerá límites con respecto a esto. Podemos observar que, a pesar de no disponer de un análisis sistemático de este segmento, se pueden establecer algunas pautas generales reuniendo elementos de *República*, de modo que el segmento productor-artesanal tiene propiedad, salario, manejo de oro y plata, etc. Esto queda claro en los pasajes ya citados, pero también hay referencias explícitas a lo largo del diálogo. En el libro III, en 415e, se indica que las habitaciones de los guerreros difieren de las habitaciones de los hombres de negocios —comerciantes—, con lo cual hay hombres de negocios, como se señala también en el libro IV, 441a, y su vivienda es privada, como queda claro en 416d. En 420a se señala que el resto de los ciudadanos trabaja por un salario; en 425d se indica que el mercado no está regulado por leyes, con lo cual los intercambios se dan sobre

---

<sup>24</sup> En rigor, aquello que se corrompe es la *sophrosýne*. La propiedad por sí misma no resulta un inconveniente, pero la conjunción de poder y riqueza puede dar lugar a la corrupción de dicha virtud, posibilitando la ambición desmedida de los guardianes.

<sup>25</sup> Moller Okin (1977, p. 347) plantea una lectura similar al señalar que la mayoría de las faltas humanas, en términos platónicos, se cometen por un excesivo interés personal y egoísta. Este interés personal, conjugado con la preferencia por las posesiones materiales, aleja al hombre del cuidado del alma. La corrupción de los gobernantes estaría en relación directa con la combinación de intereses privados, riqueza y el poder político. La acumulación de posesiones sería un elemento corruptor del segmento referido a los guardianes (cfr. Moller Okin, 1977, p. 349). Esto puede verse en *Rep.*, III, 372e-373e y VII, *passim*.

la base preestablecida por cada individuo. Se habla de la existencia de transacciones privadas en IV, 443e. Ninguno de estos puntos sería posible bajo un completo régimen comunitario.

¿Pero en qué consiste aquella regulación de la riqueza que mencioné? En 421d, Platón indica que un hombre que se ha vuelto rico no querrá continuar con sus tareas; por ejemplo, un zapatero no seguirá siendo zapatero si se vuelve rico.<sup>26</sup> Pero un zapatero tampoco podrá cumplir con su oficio si se encuentra en la pobreza extrema, puesto que no tendrá los elementos para desarrollar su actividad (421e). De este modo, hay que regular la riqueza de este segmento para lograr un justo medio: ni pobreza ni riqueza extremas. Siguiendo a Camarero: “Tanto la indigencia como el exceso de riquezas acarrean males al Estado” (2014, p. 282, n. 6). En efecto, la pobreza extrema o la indigencia impiden realizar el propio oficio; la riqueza, por otro lado, lleva al ocio.

Si no se limitara este punto, podría tener lugar una división de la *pólis* en dos segmentos enemigos entre sí: el de los pobres y el de los ricos (cfr. *Rep.*, IV, 423a). Con lo cual la *pólis* de ricos y pobres no es una verdadera *pólis*: se encuentra corrompida y es enemiga de sí misma. Aquí, toda eticidad estaría escindida. Este punto no aplica solo a la regulación del segmento productor-artesano, sino también a la limitación de la posesión de la propiedad por parte de los guardianes. La acumulación de riqueza que permitiría el poder conllevaría la destrucción de la *pólis* por volverla enemiga de sí misma. De modo que Platón se ve obligado a disociar riqueza y poder a partir de un concepto de “justicia” que atraviesa ambos elementos.

De lo señalado, queda claro que en la *kallípolis* no habría abolición de la propiedad privada, salvo en los segmentos gobernantes. De modo que, al menos en lo que refiere a este punto, las limitaciones impuestas por Platón serían parciales: abolición de la propiedad privada, sí, pero no en el grueso de la sociedad. De hecho, es imperativo que el resto de los segmentos tenga propiedad privada para poder desarrollar la propia actividad. En todo caso, lo que sí se extiende al grueso social sería una especie de intervención en la distribución de la riqueza, pero

---

<sup>26</sup> Este es otro punto que indica la existencia de propiedad “fuera” de los gobernantes. No hay posibilidad de acumulación de riqueza donde no hay propiedad.

esto no implicaría la no posesión de riqueza.<sup>27</sup> En efecto, Hegel tiene razón en señalar que las limitaciones impuestas por Platón se relacionan con la decadencia democrática de la *pólis*, en el sentido de que una *pólis* corrupta, en términos de *República*, consiste en la multiplicación infinita de necesidades, lo que llevaría a una *pólis* enferma. La multiplicidad de necesidades daría lugar a una multiplicidad de medios innecesarios: el problema fundamental es la injusticia que implica el sobredimensionamiento de los medios para satisfacer “falsas necesidades”.

En efecto, con respecto a la *pólis* enferma, podemos observar en el libro II que, en el contexto de la conversación con Glaucón sobre cómo comienza a constituirse una *pólis*, Sócrates indica que la constitución comienza por la subdivisión de tareas que se dan en contexto de necesidad. La *koinonía* que representa la *pólis* busca la satisfacción de las necesidades primarias que dan origen a distintos oficios (cfr. *Rep.*, II, 369b-372c). Una vez satisfechas estas, la *pólis* se constituye de modo perfecto. En este contexto, Glaucón responde que la *pólis* que describe Sócrates es “austera”, señalándola como una ciudad de cerdos (cfr. *Rep.*, II, 372d) e indicando que es necesario que la gente se recueste en lechos para no fatigarse y que coman en la mesa los platos y postres de los que los hombres actualmente disponen (cfr. *Rep.*, II, 372d-e). En efecto, Sócrates describe la conformación de la subdivisión de funciones apelando solo a lo estrictamente necesario. Lo que objeta Glaucón es que, si nos detenemos allí, entonces la vida puede ser considerada miserable.

Aquí, Sócrates le indica a Glaucón que entonces él no piensa en cómo “surge una ciudad, sino más bien una ciudad lujosa” (*Rep.*, II, 372e). Aquí se indica la primera distinción entre una *pólis* sana y otra enferma. La constitución de la *pólis* enferma se da con base en la multiplicación de necesidades superficiales, es decir, necesidades que no son tales, y en la acumulación de riqueza de modo excesivo. Aunque Sócrates indica que la ciudad sana es aquella que se describe en *República*, II, 369b-372c, no se niega a realizar un análisis de la *pólis* insana: “Es cierto que a algunos este ámbito no les va a bastar y tampoco el modo de vida mismo [*scil.* el de la ciudad sana], sino que se añadirán lechos, mesas y otros

---

<sup>27</sup> En rigor, ni siquiera intervención directa, puesto que, como ya he mencionado, se indica que el mercado no está regulado por leyes y que los intercambios se dan sobre la base preestablecida por cada individuo. La intervención solo se daría en casos extremos.

objetos, condimentos, bálsamos, perfumes, prostitutas y postres, cada una de estas cosas en amplia variedad" (*Rep.*, II, 373a). Como podemos observar, la *pólis* que comienza a crecer desmesuradamente, superando las necesidades inicialmente descriptas, es considerada por Platón como insana.

Como la *pólis* sana ya no es suficiente para satisfacer la multiplicidad de estas nuevas "necesidades", entonces habrá que expandir la *pólis*: "¿Entonces es necesario hacer de nuevo una ciudad más grande? Porque la sana ya no es suficiente, sino que ahora debe llenarse de esplendor y variedad con actividades que no están orientadas a lo necesario en ciudades" (*Rep.*, II, 373b). La multiplicación de estas "falsas necesidades" corrompe la *pólis*. Esta corrupción, que se relaciona con la necesidad superficial de bienes materiales que solo sirven para la satisfacción del placer personal, se da en una sociedad cuya riqueza se ha multiplicado por encima de la satisfacción de las necesidades básicas, puesto que todo "lujo" nace del excedente. Si no hubiera excedente, no habría motivo para exigir más. El problema es que la necesidad superflua se multiplica más rápido que los bienes que sirven para satisfacerlas, lo que lleva a la guerra por la expansión, uno de los mayores males para las ciudades (cfr. *Rep.*, II, 373e).

Por otro lado, con respecto a aquello que Hegel define como "libertad subjetiva", debemos observar si existen movimientos entre los distintos segmentos en *República* para constatar si la posibilidad de elegir el propio oficio queda trunca. He señalado la existencia de tres segmentos en *República*: el productor-artesano, el guerrero y el guardián. En III, 415a, podemos observar, en el contexto de un mito, la organización entre los segmentos y si habría movimiento entre ellos:

Dado que todos son parientes, podrán engendrar la mayoría de las veces hijos similares a ustedes, pero es posible que de un hombre de oro nazca uno de plata, y de un hombre de plata nazca uno de oro, y lo mismo en los diversos casos. Primero y principal, la divinidad impone a los gobernantes que los guardianes en nada han de ser tan buenos ni van a custodiar tan vehementemente como lo que está mezclado en el alma de sus hijos. Toda vez que uno de sus hijos nazca con algo de bronce o con hierro, no se compadecerán de él en absoluto y, asignándole el puesto correspondiente

con su naturaleza, lo expulsarán hacia el grupo de los artesanos y los campesinos, y si, a su vez, de éstos naciera uno con oro o con plata, tras evaluarlo, elevarán a unos hacia la categoría de guardián y a otros hacia la de auxiliar, sosteniendo que en otro tiempo hubo un oráculo acerca de que la ciudad sería destruida cuando la custodiara un guardián de hierro o de bronce (*Rep.*, III, 415a-b).

En el contexto de este mito, los elementos relevantes son aquellos que refieren a la posibilidad de pasar de un segmento al otro. Platón indica que es posible, si bien se parte de un trasfondo “biológico”, que un hijo de alguien cuya alma es de oro nazca con alma de bronce o de hierro. En este caso, los guardianes (*scil.* los que tienen alma de oro) no vacilarán en redireccionar a aquellos que están compuestos de bronce hacia el estamento más adecuado para sus funciones. Lo mismo sucede a la inversa: de alguien de bronce puede resultar un vástago de oro, de modo que será ascendido al segmento guerrero o guardián. Platón señala luego, en el libro IV, ya sin apelar a un mito, la posibilidad del traspaso entre segmentos:

[...] toda vez que alguno de los guardianes engendre un hijo inepto, sería necesario que lo enviaran con las otras clases, y toda vez que entre los otros naciera uno con buenas aptitudes, que lo enviaran con los guardianes. Esto apuntaba a mostrar que efectivamente es necesario que los demás ciudadanos se encarguen de esa única función propia para la cual está dotado por naturaleza cada uno, para que dedicándose a una única actividad, cada uno no sea muchos sino uno solo, y así la ciudad entera sea por naturaleza una sola y no muchas (*Rep.*, IV, 423c-d).

En ambas citas existe un matiz “biológico” de fondo: aquellos que son aptos para determinadas funciones lo son por naturaleza.<sup>28</sup> Sin embargo la posición social no se reduce solo a esta idea. La disposición natural debe ser cultivada con la educación; sin esta, poco se puede hacer

---

<sup>28</sup> Hay que tener en cuenta el contexto en el cual Platón postula esto. Esta posición resulta definitivamente anacrónica e inadmisibile.

para dirigir adecuadamente la *pólis* (cfr. *Rep.*, IV, 423e-424b). Esto resulta evidente si tomamos en cuenta que los habitantes deben ser vigilados, desde un punto de vista educativo, en todas las edades; si la cuestión dependiera meramente de lo “biológico”, esto sería innecesario (cfr. *Rep.*, IV, 412e). De este modo, la educación cumple un rol fundamental para determinar las posiciones sociales y generar la armonía de conjunto (cfr. *Rep.*, IV, 433a-b).

Como podemos observar, no existen estructuras rígidas a modo de castas, pero sí existe la posición de los gobernantes en cuanto árbitros de quién debe o no integrar determinado segmento. Aquí, Hegel señala muy bien que “Platón no permite a los individuos elegir una posición social (y que nosotros exigimos como necesario para la libertad); sino que son los dirigentes quienes atribuyen a cada cual una actividad determinada [...]. Y tan lejos llega esta determinación, que Platón no permite la propiedad en su Estado” (2006, p. 78). Sin embargo, consideramos que la segunda parte de la indicación de Hegel no es satisfactoria. En efecto, Platón no permite a los individuos elegir su posición social de forma completamente autónoma y el pasaje entre segmentos se encuentra arbitrado por los gobernantes, con lo cual este aspecto de la crítica de Hegel es pertinente. Sin embargo, Platón permite la propiedad en su Estado, simplemente no la permite en los segmentos gobernantes so pena de corrupción e injusticia.

De este modo, Platón efectivamente limita la libertad subjetiva a fin de frenar la multiplicación de necesidades superfluas que den origen a una *pólis* enferma. La limitación estaría dada por las “capacidades naturales” y por la educación. Quedará para otro momento observar los pormenores entre la formación propuesta por Hegel y la *paideia* propuesta por Platón.<sup>29</sup>

## 6. El problema de fondo: justicia social o individual. La justicia como *allótrion agathón*

En el libro I de *República*, Sócrates y sus interlocutores intentan definir el concepto central del diálogo: la justicia.<sup>30</sup> Trasímaco irrumpe

---

<sup>29</sup> No he dedicado especial atención a las variables educativas en ambos autores en cuanto dicho abordaje implicaría un trabajo aparte.

<sup>30</sup> El libro I de *República* ha sido muy discutido en cuanto a fecha de composición y objetivo. Las interpretaciones van desde considerar una fecha anterior de composición (asociado con la producción de juventud de Platón),



en la conversación indicando que, en vez de acercarse a una definición, la discusión se ha desarrollado como un arduo camino sin aparente solución inmediata. Por esta razón, arriesga una definición de justicia: “Yo digo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más poderoso” (*Rep.*, I, 338c).<sup>31</sup> Establecido esto, hay que definir dos elementos: quién es el más poderoso y qué se entiende por “conveniencia”. Trasímaco indica que es el gobierno quien tiene el poder en la *pólis*, de modo que la justicia se define de modo más preciso como “lo que conviene al gobierno establecido” y, por lo tanto, “lo que le conviene al más poderoso” (*Rep.*, I, 338e).

Ahora bien, Sócrates alega que el problema reside en que el más poderoso puede engañarse con lo que considera conveniente, con lo cual podría estar realizando de forma involuntaria aquello que no le conviene. Ante esta objeción, Trasímaco refina su posición, indicando que en realidad “la injusticia [...] cuando se desarrolla de manera suficiente, es más fuerte, más independiente, y más soberana que la justicia [...], lo justo resulta ser lo que le conviene al más poderoso, y lo injusto es lo que es ventajoso y le conviene al individuo mismo” (*Rep.*, I, 344c). Esta definición de Trasímaco se encuentra precedida por un breve análisis de la injusticia en el seno de algún tipo de *koinonía*, ya sea comercial o social, como es el caso de la *pólis*. Aquí se especifica que “la justa y lo justo en realidad son un bien para otro [*scil.* el más poderoso] [...] y un perjuicio natural para el sometido [...] mientras que la injusticia es lo opuesto y gobierna a los que son verdaderamente ingenuos y justos. Así, los gobernados hacen lo que le conviene al más poderoso” (*Rep.*, I,

---

con autonomía respecto del resto del diálogo, hasta concebir una completa coherencia temática respecto de lo que se trata a lo largo de *República* (cfr. Divenosa-Mársico, 2007, pp. 33-34). Por mi parte, adhiero a la segunda postura. Para un abordaje más completo, cfr. Thesleff (1982; 1989, pp. 1-26) e Illarraga (2012, pp. 917-927).

<sup>31</sup> Para una definición de “justicia” en estos términos se puede acudir a *Gorgias*, donde Calicles postula una posición similar a la observada en *Republica*, si bien hay diferencias entre los planteos en lo que refiere a la naturaleza, la cual tiene un valor normativo en *Gorgias* frente al realismo descriptivo de Trasímaco (cfr. Vallejo Campos, 2018, p. 45). Ciertas posiciones analíticas reniegan de la idea de que lo que ofrece Trasímaco sea una definición de “justicia”. Para esto, cfr. Hourani (1962) y Nicholson (1974). Yo considero que estamos efectivamente ante una definición (cfr. Giannantoni, 1957, p. 134; Vallejo Campos, 2018, pp. 45-46).



343c-d). De aquí se desprende que la justicia es un “bien ajeno” (*allótrion agathón*), un bien para los demás, pero no para quien la practica (cfr. *Rep.*, I, 343c; III, 392b): quien es injusto estando en el poder cumple con la propiedad del bien ajeno de la justicia (pues recibe el bien), permitiendo que esta se cumpla como lo que conviene al más fuerte.

Trasímaco postula una definición que implica dos partes: 1) la justicia es un bien ajeno y 2) es lo que conviene al más fuerte. La primera parte indica que quien es justo no recibe el bien, sino que el bien es recibido por otro (es un bien ajeno), pero, al agregar la segunda parte, Trasímaco constituye al más fuerte como receptor de ese bien. De este modo, el más fuerte no debe practicar la justicia, sino que debe recibirla por parte de quienes la practican (sus sometidos). Así, se cumple la segunda parte de la definición. Trasímaco entiende que la justicia debe ser retributiva y que, en todo caso, debe beneficiar al poderoso.

Ahora bien, ¿en qué consiste este beneficio adquirido por la injusticia? Trasímaco pone como ejemplo la tiranía, “que quita lo ajeno y no precisamente de a poco, con engaños y por la fuerza, ya se trate de algo divino y sagrado, público o privado o lo que sea” (*Rep.*, I, 344b). De esto se desprende que quien se haga con los bienes ajenos y domine al resto a través de injusticias cumple con un *dictum* más elevado, que es el de la justicia que conviene al más fuerte. Así, las características de la justicia del más poderoso involucran: 1) la asimilación del más poderoso al poder político, 2) la asociación del poder político con el provecho individual y la propiedad, y 3) la injusticia como reverso de la justicia del más poderoso.

Considerando la definición de “justicia” de Trasímaco, se puede observar que habría una respuesta directa a dicha concepción: en efecto, Platón busca disociar el poder político de la propiedad con el fin de obligar a los guardianes a ocuparse del interés público. Así, se ataca directamente la concepción de justicia del más poderoso, puesto que si el más fuerte (el gobierno) no puede acumular riqueza para beneficio personal, entonces no podrá gobernar en interés propio.

Además, la justicia como bien ajeno de Trasímaco se ve anulada por el hecho de que, si el guardián gobierna, no para sus intereses personales, sino para el interés público, y no se inmiscuye en las funciones del resto de los segmentos, entonces se beneficiará al conjunto de la *pólis*, incluyendo a quien gobierne, sin necesidad de ser injusto. Si los guardianes pudieran ser injustos, acumulando riqueza y subyugando al segmento productor-artesanal, entonces se destruiría el concepto de

“justicia” propuesto por Platón, ya que, como hemos visto, la posibilidad de acumular riqueza implica una *pólis* dividida, enemiga de sí misma y con funciones superpuestas.

En rigor, la definición platónica de “justicia” es efectivamente igual a la de Trasímaco excepto por un detalle. En efecto, la consideración de la justicia como bien ajeno es sostenida por Trasímaco, pero también por Céfalo (*Rep.*, I, 330e), Polemarco (*Rep.*, I, 331e), Glaucón y Adimanto (*Rep.*, II, 358e) y Sócrates mismo (*Rep.*, IV, 442e). No hay discrepancia con respecto a esta definición (cfr. White, 1988, p. 408, n. 1). Con lo que sí hay discrepancia es con respecto al agregado que Trasímaco propone.<sup>32</sup> La definición como bien ajeno no implica que el bien producido sea para el más fuerte, al menos no en los términos en que Sócrates lo plantea. De este modo, Sócrates intentaría refutar la asociación de “bien ajeno” y “más poderoso” ya que introduce un elemento extra indeseado en términos políticos, como puede verse en *República* 339a a propósito de que justo es lo conveniente, pero se agrega “para el poderoso”. Trasímaco incluso reconoce que tal vez haya un pequeño agregado. Para Sócrates, lo justo es lo conveniente, pero no para el más fuerte. De hecho, la respuesta de Sócrates a Glaucón y Adimanto, cuando ambos critican el argumento con el cual Sócrates refuta a Trasímaco, se constituye a partir del aspecto político-social (cfr. Mársico, 1999, p. 150). Con lo cual queda establecida la relación entre el argumento que refuta a Trasímaco y la posición política platónica. Asimismo, en cuanto a la relación entre injusticia y felicidad planteada por Trasímaco, toda la *República* sería una respuesta a este punto. Sin ir más lejos, Sócrates señala en el libro IX (587e), casi al final de la obra, un contrapunto directo con la posición de Trasímaco al decir que el tirano es el más desdichado de los hombres (cfr. Vallejo Campos, 2018, p. 47). La disociación entre poder político y propiedad apunta a eliminar dicho agregado en la definición de Trasímaco.

Por otro lado, la limitación de la propiedad se constituye como respuesta para contrarrestar la *pólis* malsana. En efecto, si los guardianes no pueden abusar de su poder para acumular riqueza y se regula la riqueza en el segmento productor-artesanal, entonces se limita la multiplicación de necesidades superficiales en el seno de la sociedad. Los guardianes no tendrían motivo, con todas sus necesidades cubiertas, de imponerse

---

<sup>32</sup> Este punto contrasta directamente con el de Hourani (1962, p. 116), para quien ambos argumentos son idénticos. Por mi parte, considero difícil sostener dicha postura.

materialmente sobre otro, limitando así el lujo, y el segmento productor-artesanal no tendrá los medios para sostener un estilo de vida basado en este. Con esto, se limitaría la multiplicación de oficios, trabajando la *pólis* en conjunto para sostener la satisfacción de necesidades que conlleva una vida digna. En definitiva, la justicia para Platón es, precisamente, un bien ajeno y lo conveniente, pero para todos, no para el más poderoso. El problema principal es quién y cómo se establece el límite.

## Conclusiones

A lo largo del presente trabajo se analizaron, a partir de dos ejes, la libertad subjetiva y la propiedad privada, la constitución de la sociedad civil y las críticas hegelianas a la constitución de la *kallípolis* platónica.

En primer lugar, mostré que las consideraciones de Hegel sobre *República* son en cierto modo parciales en cuanto a la propiedad privada y se ajustan en cuanto a la libertad subjetiva. Es decir, no hay abolición total de la propiedad privada en *República*. El segmento productor-artesanal puede poseer oro, plata, casas, etc., e incluso comerciar sin ningún tipo de regulación a partir de leyes. La abolición de la propiedad solo aplica al segmento gobernante. Por el contrario, la lectura hegeliana de la libertad subjetiva resulta acertada en la medida en que, si bien los segmentos no son castas fijas, es decir, hay movilidad entre ellos, dicha movilidad es determinada por los gobernantes y no por el individuo: no se elige con plena libertad el oficio,<sup>33</sup> sino que la demostración de aptitudes para realizar determinado oficio es determinante para que los gobernantes decidan sobre la posibilidad de realizarlo, anulando así la libertad subjetiva.

En segundo lugar, la “limitación” que Hegel propone como medio que impida la autodestrucción de la sociedad civil se encuentra en la *formación* (*Bildung*), en la toma de conciencia por parte del individuo de que forma parte de un todo y en su autolimitación con respecto a la multiplicación infinita de las necesidades. La limitación que Platón propone cara a la corrupción y autodestrucción de una *pólis* enferma que es enemiga de sí misma está atravesada por la educación (*paideia*), pero el peso de la cuestión se encuentra en el hecho de que la limitación de la libertad subjetiva se encuentra en manos del Estado. Por el contrario, en Hegel, depende de cada individuo en relación con la formación. El

---

<sup>33</sup> Debería verse si en la sociedad civil la libertad de elección del oficio es real o aparente.

problema de limitar la libertad individual a partir de los gobernantes, para Hegel, es que este punto anularía uno de los polos necesarios en la conformación de la libertad: la libertad subjetiva. Anulado el polo particular, el universal se impone con todo su peso, impidiendo la posibilidad de libertad. Como he mostrado a lo largo del trabajo, al mantenerse ambos polos, la libertad se hace posible, siempre y cuando la sociedad civil no se autodestruya.

Ambos autores se interesan por la relación entre los deseos individuales, librados al azar, y su relación con la propiedad privada. La consecuencia lógica, en ambos casos, es que una sociedad donde no existen limitaciones de las “necesidades” superfluas ancladas en la propiedad privada degenera en la corrupción ética en detrimento de la justicia social. Por otro lado, la limitación de la libertad subjetiva impone restricciones que pueden ser consideradas autoritarias para el individuo. Desde este punto de vista, el problema fundamental para Hegel es no limitar desde los gobernantes dicha libertad (contra *República*), sino constituir el límite de la libertad a partir de la formación: una limitación autoimpuesta. Asimismo, se podría intentar una lectura del mismo estilo en *República*, donde, si bien los gobernantes ofician de árbitros, la *paideia* implica la determinación última de las aptitudes individuales. El problema es que no deja de ser impositiva y, por lo tanto, podría degenerar en autoritarismo.

En definitiva, en una sociedad —en cuanto conjunto de particularidades concatenadas—, la libertad como ausencia de determinación resulta imposible, puesto que solo es realizable a costa de otra persona. En todo caso habría que aceptar que la justicia social nace de limitar las libertades individuales, el problema es cómo, quién o qué las limita sin que esto implique un avasallamiento del individuo.

## Bibliografía

- Arruza, C. (2011). The Private and the Common in Plato's "Republic". *History of Political Thought*, 32(2), 215-233.
- Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Trotta.
- Barrios Casares, M. (1995). Hegel: una interpretación del platonismo. *Anales del Seminario de Metafísica*, 29, 125-148.
- Bieda, E. (2021). *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica*. Miño y Dávila.

- Browning, G. K. (1987). Plato and Hegel: Reason, Redemption and Political Theory. *History of Political Thought*, 8(3), 377-393.
- Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue.
- Espinoza Lolas, R. (2009). Hegel, intérprete de Platón. *Hypnos*, 23, 226-244.
- Fernández, A. G. (1991). Hegel y los griegos. El problema político. *POLIS, Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica*, 3, 39-61.
- Ferrari, O. (2006). *Hegel. Filosofía y política. La filosofía del derecho*. EDIUNC.
- Foster, M. B. (1965). *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Russell & Russell.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Miño y Dávila.
- Giannantoni, G. (1957). Il primo libro della "Repubblica" di Platone. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12(2), 123-145.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. A. Mendoza de Montero y F. Messineo (trads.). Claridad.
- \_\_\_\_ (2006). *Lecciones sobre Platón*. S. Albano (trad.). Quadrata.
- Hourani, G. F. (1962). Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's "Republic". *Phronesis*, 7(2), 110-120.
- Illarraga, R. (2012). En torno al concepto de proto-República, una revisión cronológica de la versión temprana del diálogo platónico. En G. N. Hamamé y M. C. Schamun (eds.), *Actas del VI Coloquio Internacional Αγων. Competencia y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad*. (pp. 917-927). Universidad Nacional de La Plata.
- Ludwig, P. (2007). Eros in the Republic. En G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. (pp. 202-231). Cambridge University Press.
- Mársico, C. (1999). El status de la pólis sana en la República de Platón. *Diálogos*, 74, 149-167.
- Moller Okin, S. (1977). Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 345-369.
- Morrison, D. R. (2007). The Utopian Character of Plato's Ideal City. En G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. (pp. 232-255). Cambridge University Press.
- Nicholson, P. P. (1974). Unravelling Thrasymachus' Arguments in "The Republic". *Phronesis*, 19(3), 210-232.
- O'Neill Surber, J. (2019). Hegel's Plato: A New Departure. En A. Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*. (pp. 131-145). Brill.

- Platón. (1985). *Cármides*. En *Diálogos. I.* (pp. 317-368). E. Lledó (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1998). *República*. A. Camarero y L. Farré (trads.). Eudeba.
- \_\_\_\_ (2007). *República*. M. Divenosa y C. Mársico (trads.). Losada.
- \_\_\_\_ (2010). *Gorgias*. Á. J. Cappelletti (trad.). Eudeba.
- Taylor, A. E. (1955). *Plato: The Man and his Work*. Butler and Tanner.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Societas Scientiarum Fennica.
- \_\_\_\_ (1989). Platonic Chronology. *Phronesis*, 34(1), 1-26.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Vilanou, C. (2001). De la *Paideia* a la *Bildung*: hacia una pedagogía hermenéutica. *Revista Portuguesa de Educação*, 2(14), 3-30.
- White, F. C. (1988). Justice and the Good of Others in Plato's "Republic". *History of Philosophy Quarterly*, 5(4)(Plato issue), 395-410.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2615>

## Benjamin Constant's Two Liberties

### Las dos libertades de Benjamin Constant

Daniel Mansuy  
Universidad de los Andes, Chile  
dmansuy@miuandes.cl

Recibido: 24 - 07 - 2022.  
Aceptado: 05 - 11 - 2022.  
Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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



### Abstract

This article relativizes the thesis that Benjamin Constant's thought is a direct antecedent of Isaiah Berlin's distinction between positive and negative freedom. According to that position, there would be a clear similarity between Berlin's *Two Concepts of Liberty* and Constant's *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Firstly, I talk about the way in which Berlin refers to Constant in order to account for the latter's distinction. I then examine a relevant difficulty for Berlin's proposed affiliation: Constant's republican tone. Thirdly, I discuss Constant's thought to determine the role played by this republican tone, which is indispensable to measure his differences when compared with Berlin. Finally, I conclude with some reflections on the relationship between the two authors.

*Keywords:* Isaiah Berlin; Benjamin Constant; freedom; republicanism.

### Resumen

Este artículo relativiza la tesis de que Benjamin Constant es un antecedente directo de la distinción entre libertad positiva y negativa de Isaiah Berlin. Según aquella postura, habría una línea clara entre *Dos conceptos de libertad*, de Berlin, y el *Discurso* de Constant. En un primer momento, refiero al modo en que Berlin remite a Constant para dar cuenta de su distinción. Después examino una dificultad relevante que enfrenta la filiación propuesta por Berlin, que remite al tono republicano de Constant. En la tercera parte, examino el pensamiento de Constant, para tratar de determinar el papel que juega ese tono republicano, lo que, a su vez, resulta indispensable para medir su distancia con Berlin. Concluyo con algunas reflexiones en torno a la relación entre ambos autores.

*Palabras clave:* Isaiah Berlin; Benjamin Constant; libertad; republicanismo.

## Introducción<sup>1</sup>

Es difícil poner en duda que la distinción entre libertad negativa y libertad positiva es una de las dicotomías más influyentes del pensamiento político del último siglo. Es más, en torno a ella se ha ordenado parte relevante de las discusiones referidas tanto a la teoría política en general como a la tradición liberal en particular. La formulación canónica de esta distinción se encuentra en el célebre ensayo de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*. En dicho texto, Berlin recurre a la figura de Benjamin Constant para dotar de continuidad histórica a su tesis. Según él, Constant sería un antecedente de primera importancia en la configuración de la diáda de las libertades, sobre todo a partir de su *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada a la libertad de los modernos*. En palabras de Berlin, “nadie vio mejor —o lo expresó con más claridad— el conflicto que hay entre estos dos tipos de libertad que Benjamin Constant” (2000, p. 270).

La filiación propuesta por Berlin ha marcado decisivamente el modo de leer al autor de origen suizo: Constant ha sido descrito con cierta frecuencia como un defensor estricto de la libertad negativa tal y como fue definida en *Dos conceptos de libertad*. No obstante, hay buenos motivos para poner en duda —o al menos atenuar notablemente— el parentesco directo entre ambas tesis, pues el *Discurso* de Constant es más ambivalente de lo que parece a primera vista. En efecto, junto con una defensa de la libertad moderna, dicho texto también manifiesta una clara conciencia de la necesidad de participación política, cuestión ausente en la concepción de la libertad negativa ofrecida por Berlin. El objeto del presente artículo es, entonces, aclarar en qué medida es posible afirmar (o no) que la tesis de Constant es un antecedente de la concepción negativa de libertad.

Para intentar esclarecer este problema nos referiremos en un primer momento al modo en que Isaiah Berlin remite a Constant para dar cuenta de su distinción. Después examinaremos una dificultad que enfrenta esta eventual filiación, que guarda relación con el tono republicano de algunos pasajes del *Discurso* de Constant. En la tercera parte, intentaremos vincular ese tono con otros aspectos de la obra

---

<sup>1</sup> Trabajo realizado en el marco del proyecto Fondecyt n.º 1200612.

de Constant con la finalidad de comprender el papel que juega en su sistema entendido como un todo. Finalmente, concluiremos con algunas reflexiones en torno a la relación entre ambos autores.

## 1. Berlin y Constant

Como sabemos, en *Dos conceptos de libertad*, Berlin distingue entre libertad negativa y positiva. Pero no se trata de una distinción neutra, pues el autor afirma una nítida superioridad de la primera respecto de la segunda al insistir explícitamente en los peligros asociados a la versión positiva de la libertad.<sup>2</sup> El principal rasgo de la libertad negativa es la ausencia de coerción externa; la idea puede rastrearse al menos hasta el capítulo XXI del *Leviatán* de Thomas Hobbes, y recorre buena parte del pensamiento liberal.<sup>3</sup> Para Berlin, la libertad negativa es “el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (2000, p. 220).<sup>4</sup> Esta concepción tiene, desde luego, una implicación política: la libertad negativa puede ser definida y concebida desde el individuo considerado aisladamente; esto es, se trata de una libertad que carece de una correspondencia política directa. La dimensión colectiva no juega ningún papel relevante porque, en rigor, los “otros” son vistos como un potencial obstáculo al movimiento del agente. No debe extrañar, en consecuencia, que la libertad negativa no remita a ningún régimen político determinado, pues se trata de dimensiones heterogéneas. En cuanto compete al individuo y su espacio privado de

---

<sup>2</sup> En textos posteriores, Berlin (1990, pp. 61-65; 2000, pp. 43 y ss.) ha matizado su posición.

<sup>3</sup> “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significa impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (Hobbes, 2007, p. 171). Cfr. también Hayek (2020, p. 31): “Esta obra hace referencia a aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo. Tal estado lo describiremos a lo largo de nuestra investigación como estado de libertad”.

<sup>4</sup> A diferencia de Hobbes, y de acuerdo con Hayek, Berlin piensa que no toda incapacidad es falta de libertad, sino que requiere una coacción deliberada de terceros: “la coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política” (Berlin, 2000, p. 220).

acción, la libertad negativa no posee conexión directa ni necesaria con la idea de “democracia” o “autogobierno” ni, en definitiva, con la libertad política.<sup>5</sup> Por lo mismo, la libertad negativa puede subsistir bajo diversos regímenes y, de hecho, Berlin llega a decir que “no es incompatible con ciertos tipos de autocracia” (2000, p. 229).<sup>6</sup>

Por su lado, la libertad positiva arranca de un supuesto distinto. La idea que subyace es que el agente no se identifica con sus inclinaciones más inmediatas, pues habría un yo auténtico más profundo (y parcialmente ignorado). En este punto, Berlin identifica una amenaza que considera temible y que ordena su argumentación: alguien podría sentirse tentado a mostrarnos en qué consiste ese supuesto yo auténtico. La concepción positiva de libertad permite pensar que podría haber alguien más sabio que el propio agente respecto de sí mismo, y de allí a una autoridad que se arroge el poder de determinar la naturaleza de nuestro yo habría solo un paso. La libertad positiva abriría entonces la puerta a la imposición de ciertas verdades —en nombre de nuestra libertad— sirviéndose de la coacción estatal.<sup>7</sup> Esa descripción le permite al autor sugerir una vinculación estrecha entre libertad positiva y totalitarismo: las ideas de la

---

<sup>5</sup> “La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil de lo que les parece a muchos defensores de ambas. El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizás, históricamente más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa” (Berlin, 2000, p. 231).

<sup>6</sup> La desconexión operada por Berlin entre libertad negativa y libertad política ha sido mirada con distancia por la tradición republicana (cfr. Pettit, 1997; Spitz, 1995). Para Pettit, por ejemplo, “esta distinción entre libertades negativa y positiva [...] ha sido perjudicial al pensamiento político” (1997, p. 37; salvo indicación contraria, todas las traducciones son mías). Para una crítica a esta distinción, cfr. Taylor (1985, pp. 211-229), Strauss (1989, pp. 13-39) y Aron (2006, pp. 627-646).

<sup>7</sup> “Puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo (tal como se entiende este término normalmente), como un todo social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado o la gran sociedad de los vivos, de los muertos y de los que todavía no han nacido. Esta identidad se identifica entonces como el verdadero yo, que imponiendo su única voluntad colectiva u orgánica a sus recalcitrantes miembros logra la suya propia y, por tanto, una libertad superior para estos miembros” (Berlin, 2000, p. 233).

libertad positiva, arguye, “gobiernan la mitad de nuestro mundo” (2000, p. 243).<sup>8</sup> Berlin considera, en efecto, que algunas manifestaciones de la libertad positiva están “en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días” (2000, p. 243). En todo caso, el hecho es que la descripción de la libertad negativa no advierte peligros asociados, mientras que la libertad positiva queda explícitamente vinculada al totalitarismo.<sup>9</sup>

Según indicábamos, Berlin estima que un antecedente central de su distinción es Benjamin Constant, lo que ha influido decisivamente en el modo de leer a este último, como si ambas distinciones fueran equivalentes (Rosenblatt, 2003; Mitchell Lee, 2002; Aguilar, 1998).<sup>10</sup> No obstante, cabe tener presente que el lenguaje empleado por Constant

---

<sup>8</sup> Cabe recordar que el texto original es de 1958.

<sup>9</sup> Para intentar explicar esto, Berlin aclara en una introducción publicada en 1969 que “la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales”, pero que “esa creencia se ha defendido o encubierto mucho menos frecuentemente con ese tipo de argumentos y juegos de manos engañosos que utilizan los campeones de la libertad positiva en sus más siniestras formas” (2000, p. 53). Por lo mismo, es “más necesario sacar a relucir las aberraciones de la libertad positiva que las de su hermana la libertad negativa” (p. 55). En concreto, para Berlin “no es necesario subrayar hoy día [...] la sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones” (p. 53). Naturalmente, esta explicación de Berlin obliga a interpretar su ensayo como un texto situado: los énfasis están puestos en función de los peligros que el autor ve el año 1958 (fecha de la primera versión del texto).

<sup>10</sup> Philip Pettit y Quentin Skinner se cuentan entre quienes identifican ambas distinciones. Pettit ha afirmado: “La libertad moderna de Constant es la libertad negativa de Berlin, y su libertad de los antiguos [...] es la especie más destacada de la concepción que se hace Berlin de la libertad positiva [...]. Cuando Constant pronuncia su discurso sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, solo tiene a la vista la alternativa entre libertad positiva [...] y la libertad negativa” (2004, pp. 37 y 75); cfr. Skinner (2004, p. 43). En todo caso, debe decirse que este punto no solo divide a los lectores de Constant, sino también a los lectores de Berlin: “Una prueba de la confusión generada por el ensayo de Berlin es la siguiente: examinando la literatura se descubre que los lectores de Berlin se dividen en dos categorías: los que consideran su concepción una puesta al día de las tesis de Constant y los que no comparten esta opinión [...]. El hecho de que sean posibles interpretaciones tan diversas de la relación entre la concepción de Berlin y Constant demuestra cuánta confusión y ambigüedad

no es idéntico al de *Dos conceptos de libertad*. En su célebre *Discurso*, pronunciado en el Ateneo de París en 1819, Constant compara la libertad de los antiguos con la libertad de los modernos, distinción que, según Berlin, sería equivalente a la suya propia (libertad antigua como libertad positiva y libertad moderna como libertad negativa).<sup>11</sup> A ojos de Constant, la libertad antigua implica una participación en las decisiones colectivas: el ciudadano incide directamente en los asuntos comunes. La libertad moderna, por su parte, consiste en el “goce apacible de la independencia privada” (Constant, 1997, p. 602). Sin embargo, Berlin no se da el trabajo de explicar por qué ambas terminologías serían intercambiables sin más.

Lo señalado no implica negar la existencia de elementos comunes. Es indudable que el acento constantiano en la independencia privada requiere la ausencia de coacción propia de la libertad negativa.<sup>12</sup> La libertad antigua —tal y como la entiende Constant— somete a los individuos a una vigilancia extrema, incompatible tanto con la libertad moderna como con la libertad negativa (cfr. Constant, 1997, p. 594). Con todo, la libertad antigua de Constant apela fundamentalmente a la

---

arrastran, desde siempre, las discusiones sobre la libertad negativa y la libertad positiva” (Panbianco, 2009, pp. 51-52).

<sup>11</sup> Para Berlin, por ejemplo, Constant “valoraba la libertad negativa más que ningún otro escritor moderno” (2000, p. 54).

<sup>12</sup> “Preguntaros en primer lugar, señores, lo que hoy un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América, entienden por la palabra libertad. Para cada uno es el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo, por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es para cada uno el derecho de dar su opinión, de escoger su industria y de ejercerla; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, sin requerir permiso y sin dar cuenta de sus motivos o de sus gestiones. Para cada uno es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para dialogar sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieren, sea simplemente para colmar sus días y sus horas de un modo más conforme a sus inclinaciones, a sus fantasías” (Constant, 1997, p. 593). Solo hacia el final del párrafo, Constant añade un último elemento, sobre el que volveremos más adelante: “Finalmente, es el derecho, de cada uno, de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea a través de representaciones, peticiones, demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración” (Constant, 1997, p. 593).

participación política, mientras que la libertad positiva de Berlin remite más bien al autodomínio.<sup>13</sup>

En el plano político las convergencias también son limitadas. Si la libertad negativa —según vimos— carece de una correspondencia política, la libertad moderna está vinculada a un mecanismo específico: la representación política. Allí donde los antiguos deliberaban directamente, los modernos se ven obligados a endosar esa responsabilidad. Esto sucede porque, a partir del auge de la actividad comercial, los modernos no tienen el tiempo del que disponían los antiguos.<sup>14</sup> La representación es, entonces, el sistema mediante el cual “una nación descarga en algunos individuos lo que ella no puede o no quiere hacer por sí misma” (Constant, 1997, p. 615). Esto tiene muchas implicancias, pero notemos por ahora solo dos. En primer término, la actividad política es una función delegable, lo que implica reducir sustantivamente su importancia. Dicho de otro modo, el ejercicio de la libertad moderna puede desentenderse —al menos parcialmente— de los asuntos comunes en virtud del mecanismo representativo. En segundo lugar, el representante es visto como un mero subordinado del individuo, y la analogía elegida por Constant es ilustrativa al respecto: “los individuos pobres realizan ellos mismos sus asuntos; los hombres ricos contratan a administradores [*intendants*]” (Constant, 1997, p. 615).<sup>15</sup>

En virtud de lo anterior, y en este punto hay un parentesco cierto, no debe sorprender que, en la lógica constantiana, la libertad política sea concebida ante todo como una garantía de lo que Berlin llama “libertad

---

<sup>13</sup> El horizonte de la libertad positiva descansa, según Berlin, en la tesis según la cual “los fines racionales de nuestras verdaderas naturalezas tienen que coincidir” (2000, p. 251). Por lo demás, esta tesis no es específicamente antigua, sino que recorre (según Berlin, 2000, p. 255 y 1998, p. 249) la historia del pensamiento desde Sócrates hasta Comte.

<sup>14</sup> La actividad prioritaria del mundo antiguo era la guerra; la del mundo moderno, el comercio, y “el comercio no deja, como la guerra, intervalos de inactividad en la vida del hombre” (Constant, 1997, p. 599).

<sup>15</sup> Inmediatamente después: “El sistema representativo es una procuración dada a un cierto número de hombres por la masa del pueblo que quiere que sus intereses sean defendidos y que no obstante no tiene tiempos de defenderlos él mismo. Pero, a menos que sean insensatos, los hombres ricos que tienen administradores examinan con atención y severidad si esos administradores cumplen con su deber, si no son descuidados, ni corruptos, ni incapaces” (Constant, 1997, p. 615).

negativa” (Constant, 1997, p. 617).<sup>16</sup> Si las personas han de ocuparse de los asuntos públicos del mismo modo en que un propietario supervisa a sus intendentes es porque allí no hay nada cualitativamente distinto del bien individual.<sup>17</sup> La actividad política adquiere entonces un carácter instrumental y su utilidad remite a la protección del “goce apacible de la independencia privada” (Constant, 1997, p. 602). Constant se inscribe así en cierta tradición contractualista, según la cual la sede política es el artificio que los individuos instituyen para proteger sus derechos previos.<sup>18</sup>

En plena coherencia con lo anterior, cabe señalar también que el *Discurso* de Constant —y, en general, toda su obra— le asigna una elevada importancia a la libertad económica, que adquiere prioridad respecto de la libertad política. Si la actividad propia del individuo moderno es el comercio, entonces es menester ofrecerle la libertad necesaria para que pueda practicarlo. El Estado es visto sobre todo como un obstáculo a dicha actividad y, en definitiva, a las inclinaciones que esta satisface. Recordemos que, para Constant, el comercio es —como la guerra— un medio para “poseer aquello que se desea” (Constant, 1997, p. 597). Dicho de otro modo, la actividad comercial remite fundamentalmente a nuestros apetitos y se orienta, en último término, a disfrutar aquello que se posee (Constant, 1997, p. 598).<sup>19</sup> Patrice Rolland ha explicado esta cuestión a partir del concepto de “goce”, que juega un papel relevante en el lenguaje de Constant: la insistencia en dicho término deja poco espacio para la política. En efecto, lo propio del goce es la inmediatez,

---

<sup>16</sup> Berlin dice algo muy parecido: “Quizá para los liberales el valor principal de los derechos políticos [...], de participar en el gobierno, es el de ser medios para proteger lo que ellos consideraron que era un valor último: la libertad individual negativa” (2000, p. 272).

<sup>17</sup> “¿Podríamos[...]ser felices con goces si estos goces estuvieran separados de las garantías? ¿Dónde encontraríamos esas garantías si renunciáramos a la libertad política? Renunciar a ellas, señores, sería una demencia similar a la de un hombre que bajo el pretexto que no ocupa el primer piso, pretendiera construir sobre la arena un edificio sin fundamentos” (Constant, 1997, p. 617). Cfr. Rolland (1981b, p. 604).

<sup>18</sup> Por ejemplo: “El fin supremo y *principal* de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la *preservación de sus propiedades*, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir” (Locke, 1997, p. 293).

<sup>19</sup> “[Las naciones modernas] desean el reposo; con el reposo, la holgura; y como fuente de la holgura, la industria” (Godoy y Constant, 1995, p. 55).



mientras que la comprensión tradicional de la política implica que el goce, o la satisfacción de los deseos individuales, ha de ser diferida. Es más, la política es una mediación y, como tal, necesariamente posterga y modifica la inclinación más inicial y espontánea.<sup>20</sup> Si la política es una especie de ascética, la libertad moderna encarna todo lo contrario.<sup>21</sup> Esta se orienta al goce individual y su concepción institucional está articulada en torno a aquello que el mismo Rolland ha llamado una “economía de los goces” (1981a, p. 416).<sup>22</sup> Todo esto, desde luego, permite pensar que es plausible inscribir a Constant en la tradición del *doux commerce* y de la economía política escocesa.<sup>23</sup>

## 2. Dificultades (i): el tono republicano de Benjamin Constant

Al margen de las diferencias que hemos apuntado, la dificultad central de la filiación propuesta por Berlin estriba en que la última parte del *Discurso* introduce un cambio de tono. Luego de haber realizado

---

<sup>20</sup> “Toda mediación es ascética y se opone al goce” (Rolland, 1981a, p. 417).

<sup>21</sup> “La libertad individual está naturalmente ordenada a la felicidad, y no es sino el medio y la garantía [...]. Así, la idea de ‘felicidad’, constantemente precisada por la idea de ‘goces’, se vincula a la génesis económica del individuo y a la consagración jurídica y política de su autonomía [...]. Sea cual sea la fuente, la ascética es aquí necesariamente anti-individualista, porque el individuo liberal vive en una inmediatez histórica, la del goce, que le impide concebir esa felicidad diferida” (Rolland, 1981a, p. 416). Berlin emplea un lenguaje parecido, aunque en un sentido distinto: “la autonegación ascética puede ser fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, pero es difícil ver cómo se la puede llamar aumento de libertad” (2000, p. 242).

<sup>22</sup> El mismo Constant autoriza estas tesis: “Cuanto más tiempo para nuestros intereses privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos, más preciosa será la libertad” (1997, p. 615).

<sup>23</sup> Todas estas dimensiones están, desde luego, íntimamente conectadas: “El comercio inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual. El comercio subviene sus necesidades, satisface sus deseos, sin la intervención de la autoridad. Esta intervención es casi siempre, y no sé por qué digo casi, un desarreglo y una molestia. Siempre que el poder colectivo quiere involucrarse en las especulaciones particulares, veja a los especuladores. Siempre que los gobiernos pretenden realizar nuestros asuntos, ellos lo hacen peor y más dispendiosamente que nosotros” (Constant, 1997, p. 600). Cabe recordar que Constant sigue en estas materias las enseñanzas de Adam Smith, cuyos trabajos conoció en su estancia en Escocia (cfr. Jennings, 2009, pp. 69-91). Como bien

una férrea defensa de la libertad moderna, y de haber sostenido una concepción instrumental de la libertad política, Constant concluye con una apología de la participación política digna de la mejor tradición republicana. El pensador de origen suizo se pregunta si acaso la felicidad (que debemos entender en su acepción de “goce”) es la única finalidad de la especie humana. La respuesta es clara: en ese caso, dice Constant, “nuestra carrera sería muy estrecha” (1997, p. 617). Para él, el hombre posee un deseo de perfección, imposible de negar o acallar: “yo atestiguo sobre esta excelente parte de nuestra naturaleza, esta noble inquietud que nos persigue y que nos atormenta, este ardor de extender nuestras luces” (1997, p. 617). Así, Constant asevera que “no es solo la felicidad, es al perfeccionamiento que nuestro destino nos llama; y la libertad es la más poderosa, el más enérgico medio de perfeccionamiento que el cielo nos haya dado” (1997, p. 617). Y prosigue:

La libertad política, sometiendo a todos los ciudadanos, sin excepción, el examen y el estudio de sus intereses más sagrados, engrandece su espíritu, ennoblece sus pensamientos, establece entre todos ellos un tipo de legalidad intelectual que constituye la gloria y la potencia de un pueblo (1997, p. 617).

Como puede verse, luego de haber dedicado varias páginas a marcar distancia respecto de la libertad antigua —demasiado austera y exigente para los nuevos tiempos— y ensalzar la libertad moderna —entendida como el goce apacible de la independencia privada—, Constant cierra con un panegírico de la participación y del compromiso activo de los ciudadanos en los asuntos comunes. La vida privada y el cuadro puramente individual no alcanzarían a dar cuenta de ciertas aspiraciones. En otras palabras, el mero goce no permite el florecimiento de lo humano. Por lo mismo, “es preciso que las instituciones concluyan la *educación moral* de los ciudadanos” (Constant, 1997, pp. 618-619; mi énfasis). Si unas pocas líneas atrás Constant había afirmado que el papel de la autoridad debe restringirse a la justicia —“nosotros nos encargaremos de ser felices” (1997, p. 617)—, ahora le encarga a la sede política nada más ni nada menos que nuestra *educación moral*. Esto

---

ha dicho Rosenblatt, “la deuda de Benjamin Constant respecto de la economía política escocesa es tan vasta como profunda” (2003, pp. 418-419).

implica, naturalmente, que la libertad política deja de ser una garantía, y adquiere valor intrínseco (cfr. Jainchill, 2012, p. 77).

El problema salta a la vista del lector medianamente atento: ¿cómo conjugar el tono general del *Discurso* con esas frases finales?<sup>24</sup> Constant es consciente del problema y, por lo mismo, afirma hacia el final del texto que no busca “renunciar a ninguna de las dos clases de libertad”, pues el desafío consiste en “aprender a combinar la una con la otra”. Sin embargo —y contrariamente a lo señalado por Andrew Jainchill (2012, p. 77), Constant no explicita cómo podría efectuarse esa combinación, contentándose con formular el problema. Dicho de otro modo, Constant deja planteada una dificultad central que toca el núcleo más íntimo de la libertad moderna, pero —al menos en el mismo *Discurso*— no ofrece pistas para resolverla sin salirse de su propio marco.

La cuestión no tiene nada de fácil y ha ocupado durante largo tiempo a los especialistas. De hecho, la pregunta no guarda relación solo con el *Discurso*, sino que atraviesa toda su obra: ¿cómo se combinan en los trabajos de Constant las tradiciones liberal y republicana? ¿Cuál predomina?, ¿o debe verse en sus trabajos una síntesis entre ambas? Cabe añadir que el problema no es solo teórico, sino también institucional: ¿república o monarquía? Sobre estas preguntas existen varias respuestas, que encuentran su origen en la propia evolución de Constant. En una primera etapa, las alusiones republicanas no son raras, pues busca proteger parte del legado revolucionario e impedir el regreso de la monarquía (defiende activamente el Directorio iniciado en 1795 después del Golpe de Termidor, que derrocó a Robespierre). En 1796, por ejemplo, Constant advierte que las monarquías tienden a condenar “gran parte de nuestras facultades a la inactividad” (2013, pp. 71-72), pues encierran al hombre en fines muy estrechos. Luego, en 1802, escribe un texto que conocemos como los *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, donde emplea un lenguaje abiertamente republicano (cfr. Constant, 1991, pp. 291-301). En una segunda etapa, parece tomar conciencia de los riesgos del republicanismo jacobino y saca las lecciones de los desvaríos de la década de los noventa. Así, en los *Principes de politique* (cuya primera versión es de 1806) emplea un lenguaje liberal y enfatiza las funciones

---

<sup>24</sup> En palabras de Holmes: “no es fácil concordar estas páginas finales con lo que precede” (1994, p. 57). Según Claude Lefort (1986, p. 223), esas últimas frases no deben ser tomadas muy en serio.

puramente negativas del gobierno (cfr. De Dijn, 2008, p. 96). Luego, en una tercera etapa que sucede al período bonapartista, advierte los peligros vinculados al poder unipersonal y a la privatización de los ciudadanos (los últimos párrafos del *Discurso* dan cuenta de ello). Por ejemplo, en los *Principes de politique* de 1815, Constant imagina un federalismo local, que podría fomentar un auténtico patriotismo como forma de revitalizar la comunidad (cfr. Constant, 1997, p. 428; Kalyvas y Katznelson, 2008, p. 173).

Estas dificultades se ven reforzadas por el modo de trabajo de Constant, que no es un autor sistemático. En efecto, sus publicaciones muchas veces retoman, o usan como base, escritos pasados que remiten a otras épocas y preocupaciones (cfr. Constant, 1997, p. 306). En el caso del *Discurso* de 1819, el autor retoma muchos pasajes escritos en 1806, presentes en la primera versión de los *Principes de politique* (de tonalidad liberal). Esos párrafos constituyen una crítica al jacobinismo y no hay alusiones al republicanismo análogas a las últimas frases del *Discurso* de 1819.<sup>25</sup> La libertad política es defendida como garantía de la libertad individual, pero no va más allá. En rigor, esa versión de la libertad moderna está dirigida contra las aspiraciones de la Revolución a imponer sin miramientos una república virtuosa y participativa (tal como la libertad negativa de Berlin remite a los totalitarismos del siglo XX). Según Constant, el error de los jacobinos fue suponer que era posible fundar, a fines del siglo XVIII, una república antigua. Buena parte del *Discurso* —y de los pasajes correspondientes de los *Principes de politique* de 1806— deben ser leídos en el marco de esa polémica. Sin embargo, según vimos, en 1819 las circunstancias habían variado. El Imperio y la Restauración obligaban a formular la pregunta inversa, pues el nuevo riesgo consistía en que la disposición del ciudadano a ocuparse de los asuntos públicos pudiera extinguirse. Si la Revolución había buscado forzar la conversión del individuo moderno en un ciudadano griego, los regímenes posteriores apostaban por privatizar la vida humana; de allí la apología de la participación añadida en 1819. Si se quiere, estos

---

<sup>25</sup> Los libros XVI y XVII de la primera versión de los *Principes de politique* constituyen una especie de primera versión del *Discurso*, donde se explica en detalle la diferencia entre libertad antigua y libertad moderna. Varios pasajes son idénticos.

son los dos adversarios de Constant: el jacobinismo y la tendencia despolitizadora del absolutismo.<sup>26</sup>

Para intentar explicar estas variaciones, Fontana (1991) defiende que Constant es un pensador republicano, cuyos momentos liberales responden a cuestiones circunstanciales. Algo semejante ha sostenido De Dijn (2008, p. 101), quien describe a Constant como “neo-republicano”. Stephen Holmes (2009), por su parte, ha defendido una idea distinta: se trata de un autor fundamentalmente liberal, que realiza concesiones tácticas al republicanismo sin abandonar nunca sus convicciones liberales. Kalyvas y Katznelson (2008, pp. 149-150) han criticado este tipo de lecturas, pues, según ellos, las variaciones constantianas no se deben al puro oportunismo; para ellos, la coherencia de Constant no reside tanto en las respuestas como en las preguntas que formula. Los aparentes cambios de opinión, en esta lógica, no remiten al oportunismo, sino que reflejan una tensión auténtica de su pensamiento. En una línea semejante, Philippe Raynaud (2020, p. 852) ha aseverado que los virajes de Constant son intentos por adaptar sus principios a circunstancias cambiantes. Así, todos sus esfuerzos habrían estado siempre orientados a generar las condiciones que permitieran instituir un gobierno representativo estable, más allá de la forma republicana o monárquica. En otro plano, Rolland (1981a y 1981b) considera que la filosofía política de Benjamin Constant constituye un fracaso teórico, pues su obra no logra articular ambas libertades.

Como fuere, el acento final en la participación nos obliga a situar el *Discurso* en el conjunto de la obra de Constant para intentar determinar el valor del énfasis. Debe notarse que el autor de origen suizo está lejos de ser un defensor monolítico de la libertad moderna, como parece sugerir una y otra vez Berlin. Desde luego, forma parte de la tradición liberal francesa, que recoge la herencia de la Revolución e intenta proyectarla en instituciones estables que permitan el ejercicio de la libertad (Raynaud, 2020). Con todo, y según hemos indicado, algunos de sus trabajos muestran conciencia de las limitaciones inherentes al movimiento moderno. Para tener un cuadro completo del pensamiento de Constant es menester añadir algunas dimensiones que dibujan una perspectiva ambivalente de la Modernidad y en las que se inserta su

---

<sup>26</sup> Philippe Raynaud (2020, pp. 851-858) defiende la coherencia política de Constant. Sobre este tema, cfr. también Holmes (1994, pp. 31, 161 y 342) y Hoffmann y Goldhammer (2009, pp. 268-269).

defensa de la participación: no es un texto completamente aislado ni carece de conexiones internas en la obra constantiana. Dicho de otro modo, la libertad moderna —el goce apacible de la independencia privada— no está exenta de peligros ni se basta a sí misma. Como bien ha apuntado Starobinski (1989, p. 41), Constant comprendió mejor que sus contemporáneos que “algo en la civilización trabaja contra la civilización”. En palabras de Todorov, se trata del “primer crítico moderno de la Modernidad” (1997, p. 52; cfr. Rosenblatt, 2003, p. 421, y Jennings, 2009, p. 71). Quizás la primera constatación que cabe anotar es la siguiente: más allá de las tensiones sugeridas presentes en el *Discurso*, es claro que Constant percibe las insuficiencias de la libertad moderna y, en consecuencia, intenta equilibrar su propia tesis.<sup>27</sup>

Para ilustrar este punto, Helena Rosenblatt ha recurrido a los escritos constantianos sobre la religión, que constituyen una parte relevante de su *corpus*. Rosenblatt admite que la adscripción de Constant a la tradición del *doux commerce* de Montesquieu y a la economía política de Adam Smith tiende a desvalorizar la participación del ciudadano: al interior de esa lógica, la libertad es concebida con independencia de la política. Es claro que esa dimensión forma parte del pensamiento de Constant, pero está lejos de ser la única (cfr. Rosenblatt, 2003, pp. 418-420). En sus textos dedicados a la religión, Constant manifiesta de modo claro cierto malestar respecto de la Modernidad y, en particular, respecto del “poder autoconstituyente del vínculo social” (Gauchet, 1997, p. 62; cfr. Rosenblatt, 2003, p. 421 y Jennings, 2009, p. 72). En repetidas ocasiones, Constant defiende el sentimiento religioso como un rasgo característico de toda la humanidad, imposible de destruir. Pero es, además, un sentimiento que “triunfa respecto de todos los intereses” (Constant, 1957, p. 1366). En rigor, la religión nos saca de nosotros mismos, nos libera de nuestra individualidad: “La tendencia que acabamos de describir nos empuja, al contrario, fuera de nosotros, nos imprime un movimiento que no tiene por objetivo nuestra utilidad, y parece conducirnos hacia un centro

---

<sup>27</sup> Según Holmes, por ejemplo, “la apoteosis final de Constant, respecto de la participación política, representa una admisión inadvertida de que, lamentablemente [*distressingly enough*], las sociedades modernas producen una necesidad de influencia individual que las repúblicas modernas, a pesar de todas sus virtudes, no pueden satisfacer tan bien como las tiranías modernas” (2009, p. 68).

desconocido, invisible, sin ninguna analogía con la vida habitual y los intereses cotidianos (1957, p. 1380).

Para Constant, formado en el protestantismo, la religión es un sentimiento que nos orienta hacia la perfección, hacia algo mejor que nosotros mismos. Constant conserva así, a través de la religión, el ideal de perfección. En ese sentido, puede ser leído como uno de los primeros pensadores que intenta reconciliar Modernidad y espíritu religioso: este último sería el contrapeso necesario de algunas tendencias de la primera —sabemos que Tocqueville (1992, II, 1, cap. 5) profundizará más tarde esta intuición—. Para Rosenblatt, además, este sentimiento religioso se orienta naturalmente a los otros: la religión, en definitiva, combate el egoísmo.<sup>28</sup> La pregunta, en todo caso, subsiste: ¿cómo articular esta crítica a ciertas tendencias de la libertad moderna con la férrea defensa del *Discurso* de esa misma libertad? ¿Qué tan compatibles son todos estos aspectos de la reflexión de Constant? ¿Cómo combinar la importancia atribuida al goce apacible de la independencia privada con la reivindicación explícita de la participación política y el papel de la religión como medios para liberarnos de ese goce que antes se había afirmado con tanta fuerza?

### 3. Dificultades (ii): el difícil republicanismo de Constant

Estas consideraciones nos obligan a tomarnos en serio la tesis de Rolland: el esfuerzo intelectual de Constant no habría llegado a buen puerto. Si admitimos la plausibilidad de esa idea, cabe preguntarse por las causas intelectuales de ese fracaso. ¿Por qué una cabeza lúcida como la de Constant no pudo avanzar más en la resolución de esta cuestión? En rigor, se trata de un problema fundamental que acompaña a buena parte de la tradición liberal: ¿cómo conjugar la autonomía individual con la participación política? ¿Cómo afirmar la importancia de una sin negar la otra? La tesis que defenderemos aquí, en línea con Rolland, es la siguiente: aunque Constant percibe bien la dificultad (de lo contrario, no habría escrito los últimos párrafos del *Discurso*), no puede avanzar más lejos porque ello lo habría obligado a cuestionar algunas de sus premisas, lo cual, a su vez, lo forzaría a revisar muchas de sus ideas y

---

<sup>28</sup> Helena Rosenblatt (2003, p. 422) se opone así a Stephen Holmes (1994, p. 14), según quien la religión constantiana es más bien un sentimiento puramente privado, fundado en la interioridad religiosa.



posiciones. Para decirlo de otro modo, el Constant del *Discurso* es un liberal que no quiere silenciar su mala conciencia republicana.

Un primer ejemplo que permite ilustrar el argumento guarda relación con la concepción de “individuo” que emplea Constant. Aunque no desarrolla ninguna teoría abstracta sobre el estado de naturaleza, nunca deja de operar con ese sustrato teórico en el horizonte. Recordemos que las teorías del estado de naturaleza suponen que, al menos de modo analítico, es posible concebir al hombre separado de otros. Habría una naturaleza humana que antecede a la sociedad, y conocer bien esa naturaleza permitiría conocer también los derechos que luego la asociación debe proteger. El cuerpo político adquiere así un carácter instrumental —el resguardo de derechos individuales presociales— y, entonces, la sociedad es vista más como amenaza que como oportunidad. En Constant, según hemos examinado, esta lógica opera con fuerza. Su defensa de la libertad moderna es, en el fondo, una defensa del individuo respecto de las eventuales intromisiones de una autoridad política abusiva. A ojos de Constant, este es uno de los grandes nudos modernos: el individuo está constantemente amenazado por la colectividad. El problema posee, además, una correspondencia literaria. En efecto, al preguntarse por las temáticas propias de la tragedia moderna, Constant cree que su tema central solo puede ser el conflicto entre individuo y sociedad. El peso del cuerpo colectivo sobre el individuo es, según él, la gran temática que podría asumir la tragedia moderna, agotados los argumentos clásicos.<sup>29</sup> Para Constant:

Es evidente que esta acción de la sociedad es lo más importante de la vida humana. Es de allí que todo parte; es allí que todo termina; es a esa cuestión previa, no consentida, desconocida, que hay que someterse, bajo pena de quebrarse. Esta acción de la sociedad decide del modo en que la fuerza moral del hombre se agita y se despliega (Constant, 1957, p. 910).

Estas sugerencias de Constant respecto de los temas que debería adoptar la tragedia moderna son reveladoras de su propia antropología. El individuo es concebido como antinómico al todo social; la sociedad es enemiga directa y radical del despliegue de la individualidad: tal

---

<sup>29</sup> Según Constant (1957, pp. 905-907), tanto el amor como el estudio del carácter son ejes que ya no pueden servir de fundamento a la tragedia moderna.



es la oposición fundamental que debe ser explorada y tematizada literariamente (cfr. Todorov, 1997, p. 44). Esto, según advertíamos, es coherente con sus tesis filosóficas. En efecto, en un pasaje que busca resumir su trayectoria intelectual, el mismo Constant afirma que la libertad debe entenderse precisamente como el triunfo del individuo respecto de una autoridad que tiende, de modo más o menos inevitable, al despotismo: “Durante cuarenta años, he defendido el mismo principio: libertad en todas las cosas, en religión, en filosofía, en literatura, en industria y en política. Y por ‘libertad’ quiero decir el triunfo del individuo respecto de una autoridad que quisiera gobernarlo por medios despóticos” (Constant, 1997, p. 623).<sup>30</sup>

En este punto hay, desde luego, una deuda con la antropología de Rousseau: subsiste un núcleo de intimidad en el hombre que está siempre en conflicto, al menos potencial, con el resto de la sociedad.<sup>31</sup> Una política invasiva podría absorber esa irreductible intimidad, y de allí la defensa de la libertad moderna.<sup>32</sup> En ese sentido, nos parece incorrecto aseverar —como lo ha hecho Stephen Holmes— que, en el caso de Constant, “el liberalismo era una teoría política, y no una teoría del hombre [;] los escritos de Constant constituyen una guía del gobierno popular, y no una guía para la vida” (1994, p. 308). No creemos que esta distinción tenga mayor respaldo en la obra de Constant, pues buena parte de su pensamiento político está anclado en una antropología bien precisa, que es la antropología moderna, y no resulta posible escindir ambas dimensiones —en rigor, no hay teoría política que no posea, al menos de modo implícito, una antropología política correspondiente—.

Sin embargo, esta antropología que opone de modo casi inevitable al individuo al entorno social es difícilmente compatible con la idea de

---

<sup>30</sup> Sobre la crítica a la autoridad en Constant, cfr. Rolland (1981a, p. 417).

<sup>31</sup> En palabras de Jean-Claude Lamberti: “Benjamin Constant tiende a concebir al individuo como un absoluto que se sitúa, frente a la sociedad, en un aislamiento celoso y orgulloso de su derecho, y uno puede preguntarse si no conservó de Rousseau, muy a su pesar, la idea de ‘individuo’ definida en estado de naturaleza, como un todo perfecto y solitario” (1983, p. 22).

<sup>32</sup> “Contrariamente a lo que contenía el término *politeia* en la Antigüedad, el orden constitucional moderno, tal como lo concebía Constant, no debía ni engendrar ni contener en él todas las posibilidades dignas de interés que se ofrecían al hombre. Su función principal era proteger las vías abiertas por las instituciones no políticas” (Holmes, 1994, p. 268).

confiar a las instituciones sociales algo así como la educación moral de los ciudadanos. Habrá allí una fuente inevitable del conflicto que Constant sugiere con tanta frecuencia. En efecto, la “educación moral” proveída por la comunidad no podrá sino enfrentar a esta última con el individuo. ¿No son acaso las instituciones con vocación educadora las que más intentarán doblegar esa intimidad tan valorada por Constant? ¿Cómo conjugar ambos aspectos? Constant no ofrece una reflexión para tratar de resolver esta dificultad porque eso lo habría obligado a poner en duda una intuición moderna muy arraigada en su obra. Por lo mismo, su referencia a la participación y a la educación moral quedan en cierto estado de incoherencia, pues no encajan bien con los otros aspectos del *Discurso*. Si se quiere, en su pensamiento conviven dos tendencias cuya tensión Constant identifica sin llegar a resolver.

Otro ángulo bajo el cual observar esta dificultad está vinculado a su concepción de la política. Ya aludimos a la importancia que tiene para Constant la representación, que es la organización a partir de la cual descargamos sobre “algunos individuos” aquello que no podemos realizar nosotros mismos (cfr. Constant, 1997, p. 615). Sabemos que la consecuencia de este modo de concebir la representación es que la política pasa a ser una instancia subordinada; los hombres públicos, una especie de intendentes o administradores. Pero no hay en la política una nobleza propia de la deliberación, o una elevación por su propia función, sino una simple delegación de responsabilidades (cfr. Holmes, 2009, p. 61). La política es vista como una especie de mal necesario, pues nuestra libertad es previa a su instauración (cfr. Rolland, 1981a, pp. 414 y 417). Como lo explica el mismo Constant: “La autoridad es como el impuesto: cada individuo consiente a sacrificar una parte de su fortuna para subvenir a los gastos públicos, cuya finalidad es asegurar el goce apacible de lo que conserva” (1997, p. 514).

Nuestro autor pertenece así a la tradición que Pierre Manent (1987, cap. VIII) ha llamado “liberalismo de oposición”, que mira siempre con suma desconfianza el ejercicio mismo de toda autoridad; Pierre Rosanvallon ha sostenido ideas muy parecidas.<sup>33</sup> Sin embargo, Manent distingue, al interior del liberalismo decimonónico francés, una segunda

---

<sup>33</sup> Cfr. Rosanvallon (1985, p. 152): “Constant buscaba finalmente más el sentimiento de la influencia que la influencia real, prefería el reconocimiento y la consideración a la responsabilidad propiamente dicha”. La lectura de Manent ha sido controvertida por Katznelson y Kalyvas (2008, pp. 156-157).

tradición, el “liberalismo de gobierno”, cuyo principal representante sería François Guizot, pensador y actor político algo posterior a Constant. Manent considera que hay acá una cuestión relevante, que Constant no percibe completamente: la Modernidad implica un cambio profundo en las relaciones entre el Estado y la sociedad. La lógica de Constant supone que la cantidad de poder a repartir entre Estado e individuo es fija y estática. Por lo mismo, le parece que toda sustracción de poder estatal va en beneficio de la autonomía individual. En otras palabras, su concepción del poder es mecánica: hay dos polos antinómicos que se reparten siempre la misma cantidad de poder —de allí su sugerencia literaria, a la que aludimos—. Sin embargo, para Guizot (y Tocqueville deducirá todas las consecuencias de este punto) tanto el gobierno representativo como la distinción entre Estado y sociedad civil que va aparejada implican “una considerable extensión del poder del Estado sobre la sociedad civil” (cfr. Manent, 1980, p. 487; 1987, p. 219). El motivo no es tanto la propensión despótica del poder mismo (que, en todo caso, puede existir) sino la propia demanda social: hay una expectativa depositada en el poder, expectativa que modifica la naturaleza de la cuestión. Ya no se trata de oponer mecánicamente al individuo a la colectividad, sino de comprender qué nueva relación hay entre ellos a partir del surgimiento del Estado. De hecho, si crece el poder del Estado respecto de la sociedad, también crece el poder de la sociedad respecto del aparato público, que debe considerar el estado de la opinión si quiere intervenir exitosamente. De allí que a Guizot le parezca errada la concepción de la autoridad política como mera administradora.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> En palabras de Manent: “Guizot quiere convencer a sus amigos liberales de la nobleza que hay en el gobernar, quiere mostrarles que la idea liberal de que el poder es el servidor de la sociedad tiende a paralizar la acción política sin que siquiera ellos se den cuenta. Sobre este punto, Guizot no tiene la impresión de evocar un aspecto secundario o subordinado de la situación política francesa. Lo que puede hacer a Francia ingobernable o condenarla a estar mal gobernada es precisamente esta convicción liberal del carácter esencialmente subordinado del poder político [...]. La idea del carácter esencialmente subordinado del poder político desconoce la dinámica específica e irresistible de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil” (1987, p. 206). Así lo explica el mismo Guizot: “¿Qué hacen ustedes entonces, al proclamar que el poder no es más que un servidor a sueldo, a quien hay que tratar despectivamente, que debe reducirse a su grado más bajo, en actividad como en retribución? ¿No ven ustedes que desconocen

Marcel Gauchet ha explicado bien esta cuestión, que ha llamado la “ilusión lúcida del liberalismo”, a propósito de Constant. Se trata de lo siguiente: la dinámica propia de las sociedades modernas logra combinar dos aspectos que, en apariencia, eran contradictorios: el crecimiento del peso del Estado y la expansión de la autonomía individual (cfr. Gauchet, 1997, p. 86). Estos dos aspectos no se oponen, sino que se alimentan recíprocamente. Por un lado, la sociedad civil adquiere autonomía respecto del poder. Al mismo tiempo, el Estado adquiere un enorme crecimiento en el mundo moderno: su aparato administrativo se dilata, su capacidad de control se expande, y su intervención en la vida social alcanza dimensiones insospechadas antes. El surgimiento del individuo va aparejado de una concentración inaudita de poder: tal es la paradoja engendrada por la Modernidad, que puede verse claramente en el sistema elaborado por Hobbes. Constant no percibe la profundidad de este aspecto, atado como está a una concepción estática del poder. Es verdad que el poder central ya no opera con capacidad de instituir simbólicamente la realidad social —como lo hizo durante siglos la monarquía tradicional—, pero eso no implica su desaparición ni su disminución. En efecto, de modo invisible, sigue jugando un papel activo, al producir cohesión social. Los vínculos orgánicos de la sociedad tradicional se deshacen, y el Estado moderno debe reconstituirlos, asumiendo desde luego el movimiento moderno (no es puro autoritarismo vertical). Si la tesis de Gauchet es plausible, entonces la emergencia de la autonomía individual no es contraria al crecimiento del Estado sino que, por el contrario, es su causa directa (cfr. Gauchet, 1997, pp. 91-93). El Estado crece allí donde las articulaciones tradicionales se disuelven y dejan de proveer la indispensable cohesión social. El Estado moderno toma esa posta, pero a partir de una nueva relación entre autoridad e individuo, entre poder y sociedad civil; nueva relación irreductible a la concepción tradicional. De allí las ambigüedades de Benjamin Constant a la hora de dar cuenta de las dos libertades, pues examina ambas tendencias (autonomía individual y poder de la colectividad) desde la antinomia sin notar su complementariedad y necesidad recíproca.

Debe sumarse una causa adicional para dar cuenta de la dificultad en la percepción de nuestro autor: su adhesión a cierto progresismo

---

absolutamente la dignidad de su naturaleza y de sus relaciones con el pueblo?” (Guizot, citado en Manent, 2001, p. 523).

filosófico. Constant, influido en este punto probablemente por Condorcet (cfr. Hoffman y Goldhammer, 2009, p. 256; Todorov, 1997, pp. 59-60; Lamberti, 1983, pp. 20-21), suscribe la tesis según la cual la historia humana sigue un curso necesario y ascendente. Dicho de otro modo, es un optimista, y considera que, en último término, la historia resuelve progresivamente las tensiones de la humanidad:

Es incontestable que la mayoría de la raza humana, por una progresión regular y no interrumpida, crece cada día en felicidad y, sobre todo, en luces. Avanza siempre de modo más o menos rápido. Si, a veces, por un instante, parece retroceder, es para reaccionar inmediatamente contra el obstáculo impotente que pronto supera (Constant, 1997, pp. 710 y 713).

La humanidad sigue entonces una marcha progresiva e inexorable, frente a la cual solo cabe someterse.<sup>35</sup> Esta marcha tiene que ver con el despliegue de la igualdad, pero también con el despliegue de ciertas ideas. Constant cree, por ejemplo, que las creencias religiosas siguen un itinerario progresivo (cfr. Fontana, 1991, pp. 296-297) y ya aludimos a su concepción de la literatura moderna. Con todo, estas afirmaciones deben ser inmediatamente matizadas, pues el progresismo de Constant es genérico, y no toca detalles concretos. Dicho de otro modo, Constant estima que es posible detectar una orientación general, pero sabe que cualquier elaboración un poco más precisa sobre ese futuro tropieza con dificultades insalvables. Tampoco piensa, a diferencia de Godwin, que la historia pueda resolver el problema de la escasez o que sea pensable un mundo donde no sea necesario el gobierno: su progresismo no tiene nada de utópico, por decirlo de algún modo (cfr. Constant, 1997, p. 684; Hoffman y Goldhammer, 2009, p. 203; Fontana, 1991, p. 37). A partir de estas observaciones, Fontana (1991, p. 45) afirma que no hay teoría del progreso en Constant. Esto es cierto, siempre y cuando no perdamos de vista que no poseer una teoría acabada del progreso no impide tener una visión progresista de la historia —que, nos parece, es el caso de Constant—. Nuestro autor tiene dudas, a veces muy severas,<sup>36</sup> pero

---

<sup>35</sup> “Si la especie humana sigue una marcha invariable, hay que someterse. Solo la resignación ahorrará a los hombres luchas insensatas y desgracias atroces” (Constant, 1997, p. 730).

<sup>36</sup> Cfr., por ejemplo, Constant (1829).

en sus trabajos —y particularmente en el *Discurso*— siempre estuvo presente una intuición de este tipo. Como fuere, nos interesa destacar el punto siguiente: dado que Constant cree en algún tipo de progreso necesario —por más laxo e indeterminado que sea—, no siempre está dispuesto a considerar las dificultades inherentes a ese progreso. A nuestro juicio, una de las principales causas de la ceguera parcial de Constant —de su “ilusión lúcida”, para retomar la expresión de Gauchet— es precisamente su progresismo.

Es posible ver esta cuestión con mayor claridad si atendemos por un instante a la manera en que Constant explica el despotismo moderno, al que recubre bajo la noción de “anacronismo”. El despotismo moderno sería, según él, el intento de aplicar categorías antiguas en un mundo moderno que ya no puede soportarlas, o el intento por implantar libertad antigua allí donde solo puede florecer la libertad moderna. En esta lógica, el funesto error de los revolucionarios habría consistido en un (vano) esfuerzo por replicar ideales que perdieron correspondencia con la realidad. Sin embargo, el concepto de “anacronismo” le impide a Constant ver la especificidad propia del despotismo moderno, que no se reduce completamente a criterios antiguos. Así, Constant culpa directamente a Rousseau de haberse inspirado en modelos antiguos, pero no advierte que el sistema político del *Contrato social* no es solo tributario del modelo espartano, sino también —y fundamentalmente— de la moderna noción de “soberanía”. El peligro del Estado moderno no reside tanto en su (eventual) conexión con el republicanismo clásico, sino del dispositivo teórico del estado de naturaleza, a partir del cual todos los hombres depositamos nuestra potestad natural a los pies de una autoridad soberana. Todo esto es aún más llamativo si recordamos que Hobbes —quien sistematiza este marco teórico del que se sirve más tarde Rousseau— era extraordinariamente crítico del republicanismo antiguo y de la concepción clásica de la política (cfr. Manent, 1980, p. 490). Este hecho le impide a Constant identificar el problema que más tarde verán Guizot y Tocqueville, cada uno a su manera: el poder tentacular del Estado es una amenaza específicamente moderna a la libertad, que no puede ser imputada al anacronismo ni a la Antigüedad. Sin embargo, admitir esta posibilidad implica poner en duda la superioridad de los tiempos modernos. Si el despotismo moderno no remite a la Antigüedad, sino que es específicamente moderno, entonces el tiempo no asciende necesariamente. Las libertades individuales no solo estarían amenazadas por afiebrados lectores de Plutarco (Rousseau),

sino también por adoradores de la soberanía moderna (Hobbes y, de nuevo, Rousseau). Por lo mismo, la eventual superioridad de la libertad moderna pierde buena parte de su fuerza.

#### 4. Reflexiones finales

Las razones expuestas podrían ayudar a explicar aquello que Rolland llama el “fracaso teórico” de Benjamin Constant, quien vislumbra la ambigüedad de la libertad moderna pero no logra dar cuenta de ella, ni logra librarse completamente de las categorías antiguas sin integrarlas por ello en su propio sistema (cfr. Rolland, 1981b, p. 608). Constant sabe que la Modernidad envuelve dificultades, pero no está dispuesto a renunciar a cierta antropología —que opone sistemáticamente al individuo a la colectividad— ni a una concepción ascendente de la historia. Dicho de otro modo, Constant efectivamente vio que la libertad moderna requiere una repolitización paralela que no fuera equivalente a la libertad antigua, pero no supo darle ni forma institucional ni fundamento filosófico (cfr. Rolland, 1981b, p. 605).

Sin perjuicio de lo anterior, y para volver a nuestra pregunta inicial, el modo en que Isaiah Berlin lee a Constant parece altamente problemático. En efecto, y más allá de las dificultades teóricas que enfrentan las distintas intuiciones constantianas, es un hecho que el pensador francés manifestó muchas más interrogaciones respecto de la libertad moderna que las que Berlin estaría dispuesto a conceder respecto de la libertad negativa. Dicho de otro modo, hay en Constant una duda permanente —no resuelta— que es difícil percibir en Berlin. De hecho, aunque es un autor fino y cuidadoso, debe decirse que no hay en el texto de Berlin nada parecido a esos últimos párrafos constantianos, y esto vale tanto para su explicación del pensamiento de Constant como para su propia concepción de las dos libertades.<sup>37</sup> Desde luego, Berlin es consciente de las ambigüedades de la Modernidad y no adscribe a la tesis según la cual el desenvolvimiento de la historia humana podría acabar con la tragedia: no es un optimista. Es más, en otros textos —fundamentalmente en sus estudios sobre el Romanticismo—, Berlin muestra plena conciencia del carácter ambiguo tanto de la Modernidad en general como de la tradición liberal en particular, pero le interesa más la dimensión creativa

---

<sup>37</sup> Para un esfuerzo por articular ambas dimensiones de la libertad en el pensamiento de Berlin, cfr. Serrano (2014, pp. 217-241).



y artística del individuo que lo tocante a la participación política.<sup>38</sup> Si se quiere, Berlin elige la frialdad a este respecto, porque toda otra actitud le parece altamente riesgosa. De algún modo, puede decirse que Berlin no capta la especificidad del liberalismo francés y lo identifica sin más con el suyo propio, de filiación sajona.<sup>39</sup> En ese sentido, nos parece difícil sostener, con Berlin, que Constant haya sido el mejor defensor de la libertad negativa: hay en el pensador francés una atención al fenómeno político ajena a las ideas de Berlin, que privilegió la preocupación por las tendencias totalitarias de la política a una eventual integración de las dos libertades.

Desde luego, parte de las diferencias se explican por las circunstancias que enfrenta cada cual. El Constant de 1819 ve un peligro en la autocracia bonapartista y en la monarquía que le siguió, y que duraría varias décadas (el gobierno republicano solo se consolidaría en Francia en la década de 1870, cuatro décadas después de la muerte de Constant). Berlin, por su parte, está envuelto en la retórica de la Guerra Fría y le preocupa fundamentalmente la amenaza totalitaria encarnada por la Unión Soviética, respecto de la cual el peligro autocrático le parece secundario (y también menos real en las democracias occidentales de la posguerra). En ese sentido, el autor de *Dos conceptos de libertad* no manifiesta mayor inquietud por los efectos nocivos de la despolitización y ni siquiera se molesta en afirmar que la representación política esté vinculada a la protección de la libertad negativa. Por su propia experiencia vital, que da lugar a las inflexiones que hemos revisado, Constant quiere permanecer atento a los dos peligros, y allí reside la diferencia entre ambos autores.

En cualquier caso, el análisis de la relación entre Constant y Berlin permite al menos enunciar una cuestión de orden más general: ambas distinciones entre libertades parecen poseer una indudable ventaja analítica, pues permiten ordenar la discusión. Sin embargo, envuelven dificultades que tampoco deberíamos perder de vista. Constant se da cuenta de este problema, y por eso termina reivindicando —aunque fuera parcialmente— aquello que en un principio quería descartar: la libertad antigua es necesaria para la subsistencia de la libertad moderna:

---

<sup>38</sup> Berlin: “El arte no es imitación, ni representación, sino *expresión*; cuando más verdaderamente soy yo mismo es cuando creo” (1998, p. 261; énfasis en el original); cfr. también Berlin (2015).

<sup>39</sup> Sobre estas dos tradiciones, cfr. Jainchill (2012) y Siedentop (2012).



ambas dimensiones no son fácilmente escindibles, y una antinomia muy marcada oscurece tanto como aclara. Algo semejante ocurre con la dicotomía propuesta por Berlin. Dado que su libertad negativa no remite en ningún sentido a la política, y dado que la libertad positiva puede conducir al totalitarismo —a partir de una concepción racionalista y monista—, se enfrenta a un cuadro bastante extraño: la libertad que debemos valorar y preservar (la negativa) no es política en ningún sentido relevante, mientras que la libertad que tiene una conexión política, aunque fuera indirecta, es fuente de regímenes totalitarios. ¿Qué hacer, en ese contexto, con la indispensable necesidad de política? Es cierto que Constant no responde la pregunta que él mismo formula, pero ve algo que Berlin parece no ver —acaso en función de la polémica que tiene en mente—: no es posible dar con una concepción robusta de libertad si no integramos en ella la dimensión política. Será tarea de Alexis de Tocqueville intentar resolver el enigma enunciado por Constant.

### Bibliografía

- Aguilar, E. (1998). Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades. *Revista Libertas*, 28, 1-26.
- Aron, R. (2006). La définition libérale de la liberté. En R. Aron, *Les sociétés modernes*. (pp. 627-646). PUF.
- Berlin, I. (1990). *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*. Félin.
- (1998). La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno. En I. Berlin, *El sentido de la realidad*. (pp. 245-279). P. Cifuentes (trad.). Taurus.
- (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. J. Bayón (trad.). Alianza.
- (2015). *Las raíces del romanticismo*. S. Marí (trad.). Taurus.
- Constant, B. (1829). *Mélanges de littérature et de politique*. Pichon y Didier.
- (1957). *Œuvres*. Gallimard.
- (1991). *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*. Aubier.
- (1997). *Écrits politiques*. Gallimard.
- (2013). *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Flammarion.
- De Dijn, A. (2008). *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?* Cambridge University Press.
- Fontana, B. (1991). *Benjamin Constant and the Post-revolutionary Mind*. Yale University Press.

- Gauchet, M. (1997). Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme. En B. Constant, *Écrits politiques*. (pp. 11-110). Gallimard.
- Godoy, O. y Constant, B. (1995). Selección de textos políticos de Benjamin Constant. X. Godoy (trad.). *Estudios Públicos*, 59, 1-68.
- Hayek, F. A. (2020). *Los fundamentos de la libertad*. J. V. Torrente (trad.). Unión Editorial.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. M. Sánchez (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hoffmann, E. y Goldhammer, A. (2009). The Theory of the Perfectibility of the Human Race. En H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 248-272). Cambridge University Press.
- Holmes, S. (1994). *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*. O. Champeau (trad.). PUF.
- (2009). The Liberty to Denounce. En H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 47-68). Cambridge University Press.
- Jainchill, A. (2012). The Importance of Republican Liberty in French Liberalism. En R. Geenens y H. Rosenblatt (eds.), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. (pp. 73-89). Cambridge University Press.
- Jennings, J. (2009). Constant's Idea of Modern Liberty. En H. Rosenblatt (ed.), *The Cambridge Companion to Constant*. (pp. 69-91). Cambridge University Press.
- Kalyvas, A. y Katznelson, I. (2008). *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge University Press.
- Lamberti, J.-C. (1983). De Benjamin Constant à Alexis de Tocqueville. *Revue France-Forum*, 203(4), 19-26.
- Lefort, C. (1986). Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu. En C. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe – Xxe siècles*. (pp. 215-236). Seuil.
- Locke, J. (1997). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. F. Giménez (trad.). Austral.
- Manent, P. (1980). Aux origines du libéralisme : Benjamin Constant. *Commentaire*, 11, 483-491.
- (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Hachette.
- (2001). *Les libéraux*. Gallimard.
- Mitchell Lee, J. (2002). Doux Commerce, Social Organization, and Modern Liberty in the Thought of Benjamin Constant. *ABC*, 26, 117-149.

- Panebianco, A. (2009). *El poder, el Estado y la libertad. La frágil constitución de la sociedad libre*. J. M. de la Fuente (trad.). Unión Editorial.
- Pettit, P. (1997). *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Gallimard.
- Rolland, P. (1981a). Equivoque du libéralisme. À propos de Benjamin Constant. *Commentaire*, 15, 411-418.
- (1981b). Equivoque du libéralisme. À propos de Benjamin Constant (suite et fin). *Commentaire*, 16, 603-610.
- Raynaud, P. (2020). Benjamin Constant. Heurs et malheurs de la liberté des modernes. *Commentaire*, 172, 851-858.
- Rosanvallon, P. (1985). *Le moment Guizot*. Gallimard.
- Rosenblatt, H. (2003). Commerce et religion dans le libéralisme de Benjamin Constant. *Commentaire*, 102, 415-426.
- Serrano, E. (2014). ¿Libertad negativa vs libertad positiva? *Andamios*, 11(25), 217-241.
- Siedentop, L. (2012). Two Liberal Traditions. En R. Geenens y H. Rosenblatt (eds.), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. (pp. 15-35). Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. F. Escalante (trad.). Taurus.
- Spitz, J.-F. (1995). *La liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*. PUF.
- Starobinski, J. (1989). Le mot civilisation. En J. Starobinski, *Le remède dans le mal : critique et légitimation à l'âge des Lumières*. (pp. 11-59). Gallimard.
- Strauss, L. (1989). Relativism. En L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. (pp. 13-26). University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1985). What's Wrong with Negative Liberty? En C. Taylor, *Philosophical Papers. II*. (pp. 211-229). Cambridge University Press.
- Tocqueville, A. (1992). *De la démocratie en Amérique*. Gallimard.
- Todorov, T. (1997). *Benjamin Constant : la passion démocratique*. Hachette.

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2625>

The Diagnostic and Therapeutic Dimensions of  
*Human, All Too Human I*

Las dimensiones diagnóstica y terapéutica de  
*Humano, demasiado humano I*

Harol David Villamil Lozano

Universidad Nacional de Colombia, campus Bogotá  
Colombia

[hdvillamil@unal.edu.co](mailto:hdvillamil@unal.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0002-9583-511X>

Recibido: 06 - 09 - 2022.

Aceptado: 28 - 12 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

In this paper, I interpret the first four sections of *Human, All Too Human I* to argue that Nietzsche's philosophy has diagnostic and therapeutic ambitions. In the first section, I show that his philosophy is psychological. In the second section, I illustrate the descriptive psychology of Nietzsche's philosophy, for which metaphysical doctrines rest on psychological misunderstandings and highly valued sensations and conceptions are based on selfish motives and mistakes of reason. In the third section, I argue that Nietzsche's philosophy is also medical and intellectualist: his inquiry into human psychology allows him, first, to diagnose two types of illnesses, one caused by scientific knowledge (existential illness) and the other caused by metaphysical doctrines (nervous illness), and second, to cure both types of diseases by eliminating their causes with this same scientific knowledge.

*Keywords:* philosophy of medicine; metaphysical doctrines; existential illness; nervous illness; intellectualism.

### Resumen

En este artículo interpreto las cuatro primeras secciones de *Humano, demasiado humano I* para argumentar que la filosofía de Nietzsche tiene pretensiones diagnósticas y terapéuticas. En el primer apartado, se muestra que dicha filosofía es psicológica. En el segundo apartado se ilustra la psicología descriptiva de la filosofía de Nietzsche, la cual señala que las doctrinas metafísicas descansan sobre malentendidos psicológicos y que los sentimientos y representaciones considerados "superiores" se basan en motivos egoístas y errores de la razón. En el tercer apartado se defiende que la filosofía de Nietzsche también es médica e intelectualista: su indagación sobre la psicología humana le permite, primero, diagnosticar dos tipos de enfermedad, una causada por el conocimiento científico (la enfermedad existencial) y otra causada por las doctrinas metafísicas (la enfermedad nerviosa), y segundo, curar ambos tipos de enfermedades al eliminar, con el mismo conocimiento científico, sus causas.

*Palabras clave:* filosofía de la medicina; doctrinas metafísicas; enfermedad existencial; enfermedad nerviosa; intelectualismo.

## Introducción<sup>1</sup>

Resulta extraña la poca atención que han recibido los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano* (en adelante, MA I y MA II) por parte de los intérpretes interesados en las dimensiones médicas de la filosofía de Friedrich Nietzsche (cfr. Villamil, 2021, pp. 189-190).<sup>2</sup> Sorprende

---

<sup>1</sup> Este artículo amplía y problematiza distintas reflexiones presentadas en varios escenarios académicos y en Villamil (2021); se ha beneficiado también de los comentarios de Andrés Villamil-Lozano, Gilbert García, Carlos Felipe Díaz Sterling, Julieta Escobar, Kevin Peña y Germán Meléndez, a quienes agradezco por sus lecturas de este documento. Las consideraciones sobre la estructura de las secciones de *Humano, demasiado humano* I que aquí presento —incompletamente, por cuestiones de espacio— son el resultado de las discusiones que hemos sostenido en el grupo de estudio de Nietzsche, Aurora, de la Universidad Nacional de Colombia, a cuyos integrantes también agradezco aquí. Por último, también agradezco a los árbitros de *Tópicos, Revista de Filosofía* por sus sugerencias para brindar mayor solidez a la justificación y el desarrollo del artículo.

<sup>2</sup> Esta desatención a MA I y MA II queda ilustrada con los cuatro siguientes ejemplos. En el último compendio dedicado a la filosofía médica de Nietzsche (Wienand y Wotling, 2020) no hay ningún artículo que aborde MA I o MA II. Los dos siguientes ejemplos son los dos últimos compendios dedicados a los dos volúmenes de MA (Denat y Wotling, 2017; Brock y Georg, 2020), cada uno de los cuales tiene un artículo dedicado a la enfermedad. En el primero, Faustino (2017) aborda el tema de la filosofía médica, pero centrándose exclusivamente en los prólogos de 1886; y en el segundo, Kiesel (2020) se centra en el lenguaje médico de la tercera sección de MA I sin preguntarse si las reflexiones de Nietzsche en esa sección se pueden extrapolar a toda la obra o su filosofar en ella. El último ejemplo es el comentario más reciente de MA (Abbey, 2020), para cuya autora la dimensión médica de la filosofía de Nietzsche no es objeto de interés. Por lo demás, la poca atención a MA I y MA II contrasta con la atención notable que han recibido otras obras de Nietzsche por parte de los intérpretes interesados en su filosofía médica. Respecto a *El nacimiento de la tragedia*, cfr. Béland (2020); sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, García (2021); sobre *Aurora*, Ansell-Pearson (2010 y 2011) y Figueira Anastacio (2020); respecto a *La ciencia jovial*, Valadier (1996), Faustino (2016), Dellinger (2012) y Wienand (2020); respecto a *Más allá del bien y del mal*, Sommer (2020); sobre *La genealogía de la moral*, Glenn (2001), Elielton de Sousa (2011), Aurenque (2018) y Araldi (2020); respecto a *Ecce homo*, Pelloni (2011) y Marton (2020); sobre los prólogos de 1886, Faustino (2017), Villamil (2020), Mitchell (2013) y Silenzi (2020).

por dos motivos. El primero tiene que ver con los comentarios que Nietzsche hace sobre estas obras y sobre el periodo de su vida en el que las concibió y redactó. En la sección que le dedica en *Ecce homo* (EH) a MA, señala que desde la época de su elaboración empezó a alimentarse exclusivamente de “fisiología, medicina y ciencias naturales” (EH MA, § 3)<sup>3</sup> como contramedida o tratamiento dietético contra la desnutrición espiritual que se provocó él mismo en su juventud al alimentarse solo de idealismo. En los prólogos a la segunda edición de MA, Nietzsche sostiene que las obras que componen el segundo volumen, *Miscelánea de opiniones y sentencias* (VM) y *El caminante y su sombra* (WS), son una “continuación y redoblamiento de una curación espiritual [...] que mi instinto, permanecido sano, [...] me había prescrito” (MA II, pr., § 2). Si tenemos en cuenta que, en el prólogo de MA I, Nietzsche presenta el proceso por el cual el espíritu deviene libre como un largo camino de curación, entonces está justificado interpretar que VM y WS son la continuación del proceso de liberación y curación que Nietzsche inició desde la concepción del primer volumen de MA.

El segundo motivo por el cual extraña la desatención a MA en los análisis de las pretensiones médicas de la filosofía de Nietzsche<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Todas las traducciones de citas son mías; esto aplica también para el caso de los textos de Nietzsche. Aunque contamos con las traducciones al español de Alfredo Brotons Muñoz (publicada por Akal) y de Marco Parmeggiani (publicada por Tecnos), no las cito aquí porque contienen errores de traducción que afectan el sentido de los textos originales y porque, al privilegiar la comprensión de los lectores de habla hispana, se sacrifica la forma y estilo propios de Nietzsche (este es el caso, al menos, de la segunda traducción). Para las referencias a los textos de Nietzsche uso las siglas que iré introduciendo en el cuerpo del texto; luego de la sigla de la obra citada, indico el número de parágrafo en número arábigos luego del signo “§”. Para el caso de las obras con capítulos y los prólogos, uso —respectivamente— la sigla del capítulo o la abreviatura “pr.” entre la sigla de la obra y el número del parágrafo. No cito aquí la paginación de ninguna edición española o alemana de las obras de Nietzsche para no complejizar las referencias bibliográficas y para que los lectores confronten más fácilmente la edición que prefieran o tengan a la mano.

<sup>4</sup> Villamil (2021) y Kiesel (2020) son las únicas excepciones a esta tendencia: Kiesel enfatiza el vocabulario médico en la tercera sección de MA I, pero no extrapola sus reflexiones a toda la obra. Por su parte, en el primer artículo, el autor no distingue entre la psicología como ciencia descriptiva de la vida anímica y la psicología como disciplina que diagnostica enfermedades anímicas y prescribe tratamientos; el autor, entonces, no se percató de que la

es la presencia de vocabulario médico en los dos volúmenes. Como ejemplos, piénsese en MA I, § 38, donde Nietzsche afirma que para ciertas enfermedades “son necesarias compresas de hielo”, o en MA I, § 251, donde el autor establece como una “exigencia de salud [...] dotar al ser humano de un doble cerebro o de dos recámaras cerebrales, una para sentir la ciencia, otra para sentir la no ciencia”; en cuanto al segundo volumen, nótese VM, § 349, donde Nietzsche presenta el deseo como “un indicio de salud o mejora [...] para la voluntad congelada”, o WS, § 188, donde sostiene que las diferentes culturas son perjudiciales o curativas para las diferentes personas y que, por tanto, el médico debe usar la historia como doctrina de los remedios para prescribir las distintas culturas como tratamientos según el tipo de persona que sea su paciente.

Tomados en conjunto estos pasajes de MA y los pasajes de las obras tardías, podemos plantear dos preguntas. Por una parte, si el primer volumen, en cuanto obra con la que se inaugura el periodo de la espiritualidad libre, no forma parte de ese camino de curación de Nietzsche; por otra parte, si no hay en MA indicios de que su filosofía tiene pretensiones diagnósticas y terapéuticas. Por cuestiones de espacio, en este artículo tan solo examinaremos las primeras cuatro secciones de MA I —donde Nietzsche aplica su filosofía química a la metafísica, la moral, la religión y el arte, respectivamente— para responder la segunda pregunta.<sup>5</sup>

Mi propósito en este artículo es demostrar que la filosofía en MA I es médica en dos sentidos. En primer lugar, porque le permite a Nietzsche diagnosticar diferentes experiencias como enfermedades que tienen su génesis en los errores de la razón; en segundo lugar, porque las verdades conquistadas por su filosofía intelectualista son el fundamento de la terapia que Nietzsche prescribe contra esas enfermedades que diagnostica en MA I.

En el primer apartado de este artículo expondremos los lineamientos generales de la filosofía de MA I, que Nietzsche presenta bajo la metáfora

---

explicación de la observación científico-psicológica en MA I —que no ha pasado desapercibida para los intérpretes; cfr. Heller (1972, pp. 10-21) y Abbey (2020, pp. 42-46 y 58-61)— no es suficiente para concluir que la filosofía en esta obra tiene pretensiones médicas.

<sup>5</sup> Para los temas relacionados con la primera pregunta, cfr. Volz (1990) y Brobjer (2008).



de la “química”. Ahí argumentaremos que esta filosofía se interesa por las formas previas de las representaciones y sentimientos humanos no solo en sentido temporal, sino también en sentido psicológico. Expuesta esta tesis, en el segundo apartado mostraremos la dimensión descriptiva y explicativa de la filosofía química de Nietzsche, para lo cual documentaremos de forma panorámica los errores de la razón y los malentendidos psicológicos que él encuentra en los sentimientos y representaciones llamados “metafísicos”, “morales”, “religiosos” y “estéticos”. Esta exposición general de la psicología explicativa de Nietzsche nos permitirá demostrar, en el tercer apartado, las pretensiones médicas de su filosofía química, para lo cual pondremos en evidencia que él toma el conocimiento sobre la psicología humana que alcanza con su filosofía química como terapia contra dos tipos de enfermedad. El primero es la pérdida de motivación para la acción individual y social —por eso le daremos el nombre de “enfermedad existencial”—. Y el segundo tipo es la consecuencia de la fiebre producto de la sobreinfluencia de calor de las pasiones en la cultura, fiebre que termina afectando el estilo de vida y las prácticas cotidianas, lo que a su vez tiene efectos negativos sobre los nervios de las personas —por eso llamaremos “nerviosa” a esta segunda enfermedad—.

## 1. La filosofía química como genealogía histórica y psicológica

El primer párrafo de MA I es más que “sugerente” (Villamil, 2021, p. 192). Ahí encontramos el contexto teórico-metodológico, el objetivo, el plan de trabajo y, como mostraré en el tercer apartado, la pretensión filosófica de Nietzsche en MA I, la cual interpretaré en términos médicos. Veamos todo esto con más cuidado.

Lo que llamo el “contexto teórico-metodológico” de MA I es la oposición entre dos métodos filosóficos que Nietzsche esboza en los primeros cuatro párrafos y que suponen dos concepciones diferentes de qué es el conocimiento y de cómo se llega a “la verdad” (Abbey, 2020, p. 21). El primer método es la *filosofía metafísica*; este, ante la pregunta por “cómo puede algo nacer de su opuesto [...], negaba la génesis de una cosa desde la otra” (MA I, § 1): ante la pregunta por el origen de los fenómenos, este método asume que lo que valoramos como “superior” (lo racional, lo lógico, la contemplación desinteresada, el altruismo, la verdad) nace “milagrosamente” de la “esencia de la ‘cosa en sí’” (MA I, § 1). Nietzsche presenta el segundo método bajo la metáfora de la química y lo llama “filosofía histórica”; este método llega a la conclusión

de “que no hay opuestos [...] y que hay un error de la razón en el fondo de esta contraposición” (MA I, § 1): lo que valoramos como “superior” son “sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y se muestra como existente tan solo a la observación más precisa” (MA I, § 1). Lo “superior”, entonces, nace de su supuesto opuesto “inferior” (lo irracional, lo ilógico, el querer ansioso, el egoísmo, el error).

A diferencia de Schopenhauer (2016, pp. 322-323), quien acoge la metafísica por abordar la pregunta por el qué de los fenómenos, Nietzsche opta por el método histórico, que responde las preguntas por el dónde, el cuándo y el porqué de los fenómenos. Este método impugna el origen inmaculado de lo “superior” y rechaza la existencia de hechos eternos y verdades absolutas. Según la filosofía histórica, la verdad es contextual, pues todo deviene: la naturaleza, las sociedades, las culturas, las morales, incluso el ser humano y su facultad de conocimiento (MA I, § 2). Al tomar partido por este método, Nietzsche prioriza aquello que en su época se consideraba menos importante —el compromiso con las cuestiones empíricas e históricas— y pone en último lugar lo que va en el primero para la filosofía metafísica —las cuestiones metafísicas— (cfr. Abbey, 2020, p. 21). Con esto, Nietzsche desestima las cuestiones teóricas tradicionalmente consideradas como las “más fundamentales” en favor de verdades histórico-contextuales, las cuales llamará “pequeñas verdades inaparentes” (MA I, § 3).

En lo anterior intuimos el objetivo de MA I, anunciado por Nietzsche tácitamente en las siguientes líneas junto al plan de trabajo de la obra: “Todo lo que precisamos [...] es una *química* de las representaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como todas aquellas emociones [*Regungen*] que experimentamos en el tráfico grande y pequeño de la cultura y en sociedad, incluso en la soledad” (MA I, § 1). Aquí Nietzsche, primero, da a entender que su objetivo es trazar esta química y, segundo, presenta el contenido temático de la segunda a la novena sección de MA I. La segunda sección se ocupa de las representaciones y sentimientos morales; la tercera, de los religiosos; la cuarta, de los estéticos; la quinta aborda las emociones de la cultura inferior y superior; la sexta y la séptima, de las emociones en el pequeño tráfico en sociedad (entre amigos y familiares); la octava, las emociones en el Estado, y la última sección de la obra se ocupa de las emociones que experimentamos en soledad. ¿Y la primera sección? Esta nos “pone de relieve el concepto de esta química” (Heller, 1972, pp. 21-22) analizando

los sentimientos y representaciones metafísicos. Todo MA I es, dicho brevemente, un *performance* del método filosófico que se presenta en los primeros párrafos de la obra, método que llamaré “filosofía química” porque, como demostraremos más adelante, no se restringe a encontrar las formas previas de los sentimientos y representaciones en sentido histórico, sino también en sentido psicológico.

En el primer párrafo, Nietzsche también nos anticipa el resultado de su química: “en este campo [de la religión, de la moral, etc.], los colores más espléndidos se obtienen de materiales bajos, incluso despreciados” (MA I, § 1). Al asumir que los colores espléndidos —i. e., los sentimientos y representaciones que se tienen como superiores— no son “sustancialmente” diferentes de lo que se desprecia como inferior, la filosofía química muestra cómo esos colores son sublimados, es decir, realiza el proceso químico de la cristalización, con el cual devuelve a su estado sólido lo que ha sido volatizado o evaporizado.

Para volver más científica y confiable a la filosofía, en MA I, Nietzsche pone en práctica esta química. Por ejemplo, en las primeras cuatro secciones muestra los estados previos de los sentimientos y representaciones sobre los que están fundadas la metafísica, la moral, la religión y la estética. Ahora, tales “estados previos” no lo son solo temporalmente, sino también psicológicamente. También es de interés los estados que tuvieron lugar hace tiempo, pero que han pasado de generación en generación hasta la actual, donde siguen influyendo en la psicología humana, aunque pasen desapercibidos al ser ahora lo “normal” y lo “natural”.

En las primeras cuatro secciones de MA I encontramos que esta química saca a la luz los estados temporalmente anteriores de las doctrinas que se estudian ahí (cfr. §§ 4-8, en la primera sección; §§ 39-50 y §§ 78-91, en la segunda; §§ 111-114, en la tercera; §§ 211-221, en la cuarta). En estas exploraciones confirmamos que la filosofía química se nutre de la “perspectiva etnográfica-antropológica” y por “estudios comparativos-etnográficos, culturales-históricos y científico-naturales” (Viverelli, 2020, p. 29). Pero, como ilustraremos en el siguiente apartado, también encontramos exploraciones sobre los estados racionales y psicológicos previos de las emociones y representaciones propias de cada doctrina, tales como los prejuicios a partir de los cuales la razón hace inferencias y deducciones falsas.

De acuerdo con nuestra interpretación, el interés de Nietzsche en estas cuatro secciones está centrado no solo en lo histórico, sino

también en los patrones de pensamiento heredados en la psique humana, patrones que resultan ser errores que están a la base de los sentimientos y representaciones metafísicos, morales, religiosos y estéticos. Consecuentemente, la filosofía química también se puede caracterizar como una psicología genealógica de las representaciones y sentimientos humanos. La llamo psicología genealógica dado que encuentra la génesis de estas representaciones y sentimientos en los prejuicios, ideas, sensaciones y sentimientos que hemos heredado de épocas y culturas pasadas, pero que siguen afectando aún nuestra forma de sentir, de pensar y de razonar. Si con la imagen de la “sublimación”, que señala un proceso de “purificación y refinamiento” (Vivarelli, 2020, p. 32), Nietzsche quiere indicar que esas representaciones y sentimientos parecen coloridos, evaporados o elevados, con su filosofía química quiere demostrar que ese “parecer” es una mala interpretación —un acto psicológico vicioso— que ha sido interiorizada y naturalizada por su larga historia.

En suma, la filosofía química no solo rastrea las configuraciones anteriores de las doctrinas humanas, sino que también mira la psicología actual del ser humano, la cual es el resultado de estadios anteriores en el tiempo. El procedimiento químico de Nietzsche pone en evidencia los patrones de pensamiento viciosos, con lo cual busca producir una inversión en las representaciones y sentimientos y, con ello, hacer “inocuas” (*harmlos*) (Ma I, § 10) aquellas doctrinas que están formadas por esos patrones de pensamiento erróneos. Y si bien, a lo largo de MA I, Nietzsche incumple su “objetivo declarado de concentrarse en verdades pequeñas, inadvertidas” (Hayman, 1980, p. 200), su acercamiento a esas “grandes verdades visibles” es para mostrar que se basan en patrones de pensamiento *humanos, demasiado humanos*. Estas verdades sobre la psique humana conquistadas por la filosofía química avanzan “gradualmente hacia una imagen más completa de la naturaleza o la persona [...] con cautela y con rigor que son ajenos a la especulación metafísica pretenciosa, indisciplinada” (Abbey, 2020, p. 24). Para entender esto, en el siguiente apartado mostraremos panorámicamente cuáles son los prejuicios metafísicos, morales, religiosos y artísticos que el análisis psicológico descriptivo de Nietzsche detecta como interiorizados en la psique humana y que debemos restringir cuanto nos sea posible para que no vicie nuestra mirada científica.

## 2. La química de los prejuicios metafísicos, morales, religiosos y artísticos

### 2.1. Crítica al problema de la cosa-en-sí y la apariencia

En MA I, por “metafísica” se entiende la creencia en las así llamadas “cosa en sí” y apariencia” (§ 10), que puede tomar la forma de la creencia en “los opuestos” (§ 1), en “las formas fijas”, en “los hechos inmutables”, en “las verdades absolutas” (§ 2), en la “separación del mundo”, en la “división en alma y cuerpo”, en la “apariciencia corporal del alma” o en “espíritus y dioses” (§ 5). De acuerdo con las reflexiones químicas de los prejuicios metafísicos, su origen está en dos fenómenos psicológicos: en la lógica de los sueños (§§ 12-13) y en el prejuicio de la unidad, el cual está presente en la fe en el lenguaje (§ 11) y en las conexiones en la memoria que se dan entre los sentimientos, estados de ánimo, representaciones, emociones y pensamientos (§ 14).

En MA I, el sueño se entiende como “la *búsqueda y representación de las causas* de aquellas sensaciones excitadas” (MA I, § 13). En el sueño, entonces, nuestra mente presenta las imágenes oníricas como *explicación* de las estimulaciones nerviosas. Sin embargo, la memoria en los sueños es “arbitraria y confusa [...], [pues] continuamente confunde las cosas sobre la base de semejanzas más fugaces” (MA I, § 12). Por ello, en el sueño nuestro espíritu le atribuye falsas causas a las estimulaciones nerviosas cuando dormimos. Pero la explicación psico-fisiológica que Nietzsche ofrece del sueño es enriquecida con su “perspectiva etnológica” (Vivarelli, 2020, p. 33), desde la cual explora cómo los patrones de pensamiento de los pueblos que llama —desde una lógica con tintes colonialistas— “primitivos” (MA I, § 5) perviven actualmente en la lógica del sueño (§ 13). Nietzsche propone una relación genética entre la forma fantástica de razonar en el sueño y en la época temprana de la humanidad, en la que se inventaron los mitos y leyendas: “En el sueño, esta antigua parte de la humanidad [que toma la primera hipótesis explicativa de los fenómenos y experiencias como su verdadera causa] sigue ejerciéndose en nosotros, pues es el fundamento sobre el que se desarrolló la razón superior y aún se desarrolla en todo ser humano” (MA I, § 13).

De acuerdo con esto último, los patrones de pensamiento “primitivos” o metafísicos son un “arcaísmo” (Vivarelli, 2020, p. 35) que aún influyen en el pensar consciente. Esto se ve en el “error inmenso” de la fe en el lenguaje (MA I, § 11), entendida como la creencia de que el lenguaje *capta* las cosas en su inmutabilidad y que los conceptos son verdades eternas. En MA I, Nietzsche cuestiona la supuesta relación especular del lenguaje con el mundo: el primero no es reflejo del segundo, sino que todos los conceptos son invenciones creadas para referirnos a las representaciones que nos hacemos del mundo a través de los sentidos.<sup>6</sup> De hecho, al estilo del ficcionalismo matemático (Yablo, 2001), para Nietzsche, la creencia en los presupuestos de la matemática y de la lógica es tan ingenua como la fe en el lenguaje, pues a la creencia de que existen los números o la identidad de las cosas a través del tiempo tampoco “les corresponde nada en el mundo real” (MA I, § 11). Como resume Abbey (2020, p. 29): “todos los signos son arbitrarios. Incluso los enfoques científicos, como la lógica y la matemática, se basan en falsedades”.

Este presupuesto de unidad también tiene efectos en la interpretación de los procesos psicológicos. Nietzsche ilustra esto con las conexiones que tienen lugar en la memoria entre los diferentes sentimientos, pensamientos y emociones que hace *resonar* un estado de ánimo particularmente intenso. Estos movimientos internos, aunque sean percibidos como unidades indivisas, homogéneas e inmutables, son complejos y retorcidos. Esas experiencias de estados emocionales y mentales supuestamente unitarios esconden grupos complejos de sentimientos, pensamientos y estados de ánimo, los cuales no se simplifican por darles nombres simples —como “sentimiento moral”, “religioso” o “estético”—. Así, “también aquí, como es frecuente, la unidad de la palabra no garantiza la unidad de la cosa” (MA I, § 14).

De acuerdo con Nietzsche, las resonancias entre pensamientos, sentimientos y estados de ánimo detrás de los sentimientos morales, religiosos y estéticos son interpretadas bajo el prejuicio de que el pensamiento y la emoción que se sienten como profundas son despertadas por la proximidad con “la esencia y el corazón de las cosas” (MA I, § 4). Pero este prejuicio es irracional, pues, por una parte, “el pensamiento profundo, a pesar de todo, puede estar bien lejos

---

<sup>6</sup> Esta observación hace eco de la crítica de Nietzsche al lenguaje en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; cfr. Clark (1990, pp. 96-97), Lampert (2017, pp. 163-164) y Heller (1972, pp. 62-64).

de la verdad”; por otra, “si del sentimiento profundo se descuentan los elementos de pensamiento mezclados, entonces solo queda el sentimiento *fuerte*, y este no garantiza nada para el conocimiento sino solo a sí mismo, así como la fe fuerte solo demuestra su fuerza, no la verdad de lo que se cree” (MA I, § 15). Por cansancio o costumbre, la razón hace estas asociaciones erróneas entre “fuerza del sentimiento”, “profundidad del pensamiento” y “verdad”, con lo que sigue sacando conclusiones falsas al considerar como simple, uniforme e invariable lo que en realidad es diverso y cambiante. La creencia en las ficciones de la unidad y estabilidad —que hace eco de la creencia de la “cosa en sí”— está, entonces, a la base de la metafísica, la moral, la religión y la estética.

El objeto de crítica en la primera sección de MA I es, entonces, la creencia en la “cosa en sí”, sobre todo por los prejuicios ontológicos y epistémicos que la acompañan y por los cuales “la metafísica [explica falsamente] el texto de la naturaleza” (MA I, § 8). La filosofía química pone de manifiesto que los conceptos y presupuestos promovidos por la metafísica son “ficciones regulativas” (Vivarelli, 2020, p. 29) que, a pesar de ser históricas, imponen determinadas formas fijas de pensar al mundo y al ser humano a nombre de supuestas verdades eternas. Al demostrar la historicidad y cómo han sido heredados los presupuestos de la metafísica (§§ 1-19), la filosofía química busca *desmontar* la creencia en la “cosa en sí” para hacerla inocua y que deje de influir en el pensamiento, especialmente en el científico y filosófico.

Ahora bien, en la moral, la religión y el arte se instancian los patrones de pensamiento y el sentir metafísicos, que se caracterizan por atribuir prioridad ontológica y epistémica al mundo ficticio. Realizar una génesis de estas otras disciplinas forma parte de la tarea de disolver el problema de la “cosa en sí” y la apariencia, planteada en la primera sección (cfr. Vivarelli, 2020, p. 32), y con ello deshacer la influencia que tiene la metafísica en “la forma en que nos entendemos y nos evaluamos a nosotros mismos y a nuestro mundo” (Abbey, 2020, p. 22).

## 2.2. Crítica a la acción altruista y a la decisión libre

Dada la cercanía de la moral y de la metafísica con la religión (especialmente la cristiana), en “La vida religiosa”, Nietzsche continúa su análisis de la segunda sección, donde explora el tipo de vida dominado por los preceptos de la moral de la compasión. Por este motivo, presentaremos aquí en conjunto las consideraciones psicológicas presentes en estas dos secciones.



En “Sobre la historia de los sentimientos morales”, Nietzsche empieza enfatizando la necesidad de la observación psicológica —definida como la indagación del “origen y de la historia de los así llamados sentimientos morales” (MA I, § 37)— para develar los errores que explican la mala comprensión psicológica de las experiencias y acciones morales (§§ 35-38). El análisis en esta sección se centra especialmente en las acciones llamadas “no egoístas” (*unegoistisch*) y libres (§§ 92-107). Por su parte, en la tercera sección, la mirada científica de Nietzsche analiza la necesidad cristiana de redención (§§ 132-135) y las experiencias de los llamados santos y ascetas (§§ 136-144).<sup>7</sup> La tesis principal en estas dos secciones es que las valoraciones y creencias morales no son verdades eternas e inmutables que han sido dadas a o descubiertas por el espíritu humano, sino que son productos históricos de la psicología humana (cfr. Morrison, 2003, p. 657). Las acciones supuestamente altruistas y libres son fenómenos históricos resultantes de una mala (auto)interpretación de los procesos psico-fisiológicos y de los sentimientos y acciones morales, lo que conlleva el tipo particular del ser humano religioso.

Los llamados “sentimientos morales” se han configurado especialmente sobre las malinterpretaciones de acciones y sentimientos que parten de la representación del ser humano como “malvado [*böse*] y depravado en el fondo” (MA I, § 56). Esta representación ha dominado mucho tiempo en la interpretación moral y ética del ser humano y de nosotros mismos, hasta el punto de que “sus raíces se han ramificado hasta adentro de nosotros y de nuestro mundo” (MA I, § 56); es decir, ha calado profundamente en nuestra psicología, de forma que estamos convencidos de que el ser humano —y nosotros mismos en cuanto seres humanos— es malvado por naturaleza.

Al presentar esta representación como histórica y psicológica, Nietzsche busca cuestionar la dicotomía entre acciones egoístas y acciones altruistas. Su análisis parte de la negación de que el agente sea un yo unificando. El yo está dividido en partes, cada una de las cuales apunta de forma interesada a lugares distintos. A partir de esta afirmación, Nietzsche propone que las acciones en las que una persona sacrifica un beneficio evidente para sí misma en favor de un beneficio para otra persona son acciones en las que otra parte del yo del agente (la que quiere recibir elogios y reconocimiento de los demás) triunfa sobre

---

<sup>7</sup> En adelante mencionaré solo a los santos en el entendido de que me refiero también a los ascetas.



la parte que sacrifica (cfr. Bishop, 2020, p. 55). En las acciones altruistas, entonces, el agente también siente placer al sacrificar ese beneficio evidente para sí mismo en favor de alguien más.

Esta división del yo es ilustrada en la tercera sección con el caso del santo. En su explicación psicológico-científica de este tipo de ser humano, Nietzsche encuentra que el yo del santo está conformado por múltiples fuerzas motrices en conflicto (cfr. Abbey, 2020, p. 65; Kiesel, 2020, p. 75), algunas de las cuales ejercen una tenacidad (*Trotz*) contra las otras fuerzas de su ser. Cuando esta capacidad de resolución de abnegación contra las partes demonizadas de uno se convierte en algo habitual, entonces se convierte en “santidad” (Kiesel, 2020, p. 73). A diferencia del ser humano moral, el santo identifica que su “enemigo interno” es su “propensión a la vanidad” y su “afán de honor y dominación” (MA I, § 141). Este ejercicio de tenacidad es, a juicio de Nietzsche, “un grado muy alto de vanidad” (MA I, § 137) que se satisface con la autoabnegación de los anhelos demonizados.

El santo se caracteriza por vivir en una constante “guerra” interior entre la parte de su ser divinizada y la parte satanizada. En esta batalla, ambas partes ganan y pierden alternativamente. El santo siente orgullo y vanidad cuando logra vencer su parte despreciable, pero sentir orgullo y vanidad significa una victoria de la parte diabólica, por lo que de nuevo el santo siente desprecio por sí mismo, es decir, se reanuda la batalla (cfr. MA I, § 137). Pero esta reanudación de la batalla que el santo libra contra sí mismo es constante porque esta guerra es condición necesaria de su forma de vida. El estilo de vida del santo le exige vivir supeditado a las prescripciones de las instituciones religiosas, lo que conlleva “la fatiga general de su voluntad de vivir (de sus nervios)” (MA I, § 140). Precisamente su autodesprecio y actos de autotortura — contra la parte demonizada y natural de su ser, como el deseo sexual — son un “género de estímulos de vida” (MA I, § 141) con el cual el santo lucha contra esa fatiga para “emerger, al menos por un tiempo, de esa apatía y aburrimiento en la que su gran indolencia espiritual y aquella subordinación descrita las hace caer tan frecuentemente bajo una voluntad ajena” (MA I, § 141).

Es en la estigmatización de la naturaleza humana que surge la necesidad de redención, pero por la interpretación psicológica errónea ya anunciada: estos actos de autoabnegación no son morales, pues no se reducen a las consecuencias positivas para otras personas. En *toda* acción está “presente la *inclinación a algo* (deseo, pulsión, ansia)” o la

búsqueda de lo que se percibe como placer y la huida de lo que se percibe como dolor; por ello, a juicio de Nietzsche, “ceder a ella, con todas sus consecuencias, en ningún caso es ‘no egoísta’” (MA I, § 57). Si *todas* las acciones persiguen el placer y evitan el dolor, no podemos clasificarlas en términos morales, pues la moral supone la falsa posibilidad de actuar de forma totalmente desinteresada para así satanizar las acciones visiblemente motivadas y divinizar las que suponen el sacrificio de un placer propio evidente. Por tanto, debemos entender las acciones como “inocentes” (MA I, § 99), como “moralmente neutras” o como egoístas, pero en un sentido “pre-moral” (cfr. Abbey, 2020, p. 48).

Ahora, para garantizar la creencia en esta tipología de acciones, la moral hace uso de la propensión al placer para habituar a las personas a las prácticas morales. Podemos constatar que “todas las costumbres [*Sitten*], también las más duras, con el tiempo se vuelven más agradables y suaves, y que también la forma de vida más estricta puede volverse en un hábito y, con ello, en un placer” (MA I, § 97). Toda acción que se repite periódicamente terminará volviéndose placentera, por más que en un inicio sean dolorosas, penosas o molestas. En el caso de la moral, este proceso de habituación tiene tres momentos (§ 96). En el primero, la prescripción moral se percibe como “coacción” (*Zwang*), pero se sigue para evitar lo que la moral dice que es reprochable, aunque nos cause placer. Luego, la repetición de esa acción hace que se convierta en “costumbre” (*Sitte*) y en obediencia voluntaria (*freier Gehorsam*). Finalmente, la prescripción moral se convierte en “instinto”, asociándose así con el placer. En este último estadio se habla de “virtud”, y desde ese momento serán las acciones contrarias a esa virtud las que resultarán dolorosas y las que se tratará de evitar o, si esto no se puede, enmendar (cfr. Bishop, 2020, p. 61). De acuerdo con esta explicación, así como la fuerza de un sentimiento no es garantía de su verdad, de que una acción u opinión —como las morales— nos resulte placentera no se sigue que sea verdadera, pues solo por repetición incluso lo perjudicial puede resultar agradable (cfr. Kiesel, 2020, p. 68).

Ahora bien, de acuerdo con Nietzsche, la indignación por las acciones “malvadas” surge por su valoración moral, la cual descansa “en el error de que los otros que las infligen tienen voluntad libre, por lo que estaba en su *decisión* [*Belieben*] no hacernos ese mal” (MA I, § 99). La moral que domina en la época de Nietzsche aplica los calificativos de “bueno” y “malo” a la naturaleza humana en la medida en que se le concibe libre y, por tanto, como responsable de sus acciones y de sus

motivaciones (cfr. MA I, § 39). El origen de esta moral reside, entonces, “en la ilusión del libre albedrío” (MA I, § 106). Pero como todas las acciones consideradas “malvadas” también están sobredeterminadas por muchas fuerzas e influencias que buscan el placer y evitan el dolor, entonces no son malvadas. Es decir, no existe la idea del mal radical —la posibilidad de hacer el mal por el mal mismo—, pues es simplista suponer que la acción —sea cual sea— es el resultado de una elección individual y libre (cfr. Abbey, 2020, p. 54). Sin embargo, esta ficción del libre albedrío ha logrado calar hondo en la interpretación de las acciones humanas, hasta el punto de sustentar prejuicios centrales de la religión.

En el análisis de la necesidad cristiana de redención (§§ 132-135), Nietzsche muestra que tal necesidad y el “remordimiento de conciencia” del ser humano religioso son consecuencia de una “interpretación falsa y acientífica de sus acciones y sentimientos” (§ 133) que parte de dos ficciones. La primera: tomar a Dios como unidad de medida de sus acciones y motivaciones; la segunda, creer en la posibilidad del libre albedrío y, consecuentemente, de las acciones no egoístas. El autodesprecio del ser humano religioso se debe, por tanto, a que se siente inclinado hacia las acciones que están subordinadas en la jerarquía de la religión cristiana y le resulta difícil (mejor aún: imposible) llevar a cabo las acciones altruistas, que están en la cima de esa jerarquía (§ 132). De ahí viene la insatisfacción que siente el ser humano religioso consigo mismo, la cual se profundiza al compararse con Dios y al valorar como “pecado” o “como una ofensa contra los preceptos divinos” (§ 133) sus acciones interesadas. El ser humano religioso está preso del autodesprecio por estos dos “errores de la razón” (§ 133), que lo llevan a querer ser redimido de sus propias acciones “egoístas” y de su inevitable inclinación a esas acciones (cfr. Kiesel, 2020, p. 72).

De acuerdo con todo lo anterior, en la segunda y tercera sección de MA I, Nietzsche critica y rechaza la oposición entre acciones altruistas y la acción egoísta. Lo que conocemos como “acción altruista” tan solo es el resultado de malentendidos psicológicos de la motivación de las acciones, que se originan por simplificar el yo del agente y reducir los múltiples determinantes de las acciones a la mera elección individual. Asimismo, lo que el ser humano religioso siente como pecaminoso es expresión de sus inclinaciones naturales, las cuales también guían las acciones que malinterpreta como altruistas. Ante la mirada científico-psicológica, la forma de vida moral y religiosa son posibles por una malinterpretación persistente de los complejos movimientos entre

deseos, necesidades, pretensiones y valoraciones que tienen lugar dentro de la vida anímica de las personas. Así pues, lo que la moral interpreta en términos de *mal radical*, Nietzsche lo interpreta como autopreservación respecto al placer y el dolor.

### 2.3. Crítica a la ilusión de la inspiración artística

Dado que toda obra de arte es una creación humana que se expone a un público, en “Del alma de los artistas y escritores”, Nietzsche explora el efecto que tiene el arte sobre las personas (§§ 149-153), al igual que el impacto que tiene la figura del genio sobre la autopercepción de los artistas (§§ 154-160) y la admiración de los espectadores por ellos (§§ 161-165). La filosofía química —llamada en esta sección “ciencia del arte” (MA I, § 145)— busca erradicar los mitos (con tintes metafísicos y religiosos) sobre la inspiración artística. En palabras de Nietzsche, tiene la tarea de “contradecir de la forma más contundente esta ilusión [de la inspiración artística] y señalar las falsas conclusiones e indulgencias del intelecto mediante las cuales [el espectador] corre a las redes del artista” (MA I, § 145). Con este ataque al mito de la inspiración Nietzsche busca contemplar las cualidades de los artistas que se resisten a los peligros de la vanidad y, además, encontrarle un papel al arte en la humanidad más ilustrada que él busca con MA I (cfr. Reschke, 2020, p. 104).

La evaluación que Nietzsche hace del sentimiento estético es lapidaria desde el primer párrafo de la sección: este sentimiento está sustentado sobre el prejuicio —con antiguas raíces metafísicas— de que “*lo perfecto no debe haber devenido*” (MA I, § 145), es decir, no debe tener una causa, y menos una mundana. El efecto de las obras de arte depende de que el espectador crea que surgieron de una “instantaneidad milagrosa” (§ 145) de la improvisación del genio, la cual es resultado de las “brillantes, profundas interpretaciones de la vida” (§ 146) que realiza a partir de su contacto con la esencia de las cosas. El sentimiento estético, entonces, se sustenta en la ilusión religiosa de que hay “algo milagroso en el genio” (§ 146) que le permite percibir directamente la esencia del mundo y expresarla a través de sus creaciones artísticas.

De acuerdo con Nietzsche, otro de los errores a la base de la experiencia estética es asumir el prejuicio metafísico de que la felicidad se sigue de la belleza (§ 149). Aprovechando este prejuicio, el arte logra tocar las cuerdas metafísicas del ser humano, incluso del “espíritu libre que se ha desprendido de toda metafísica” (§ 153). Es decir, cuando las obras de arte llevan un mensaje metafísico, alcanzan sus “efectos más

elevados”, los cuales ponen a prueba el “carácter intelectual” del espíritu libre (§ 153), pues le recuerdan su amor pasado por la trascendencia y la felicidad eterna. El placer por la existencia, la intensificación y multiplicación de la alegría de vivir cultivado por el arte “se ha arraigado demasiado en el hogar emocional del ser humano moderno” (Reschke, 2020, p. 109) y ha dejado su huella en la cultura; de ahí su influencia sobre los espíritus que incluso han superado los prejuicios metafísicos y religiosos.

Ahora bien, el mito de la inspiración espontánea esconde un juicio estético de los artistas nada despreciable, el cual rompe con esa ilusión. Las obras de arte que llegan al público bajo el velo de la inspiración espontánea son el resultado de una selección esforzada que hacen los artistas entre lo mucho que producen (§ 155). El genio artístico, como el científico, es un incansable trabajador cotidiano, que con mucha creatividad y criterio crítico criba sus múltiples producciones para elegir las que saldrán al público. Así pues, los artistas “se vuelven genios a través de trabajo y esfuerzo intensos y a través de la elaboración y reelaboración de las partes antes de forjarlas en un todo” (Abbey, 2020, p. 75), y esta labor diaria del artista queda escondida por el culto al genio.

Para Nietzsche, empero, sí existen momentos de inspiración espontánea, aunque estos no son comunes ni milagrosos. Son momentos que ocurren porque el poder de producción del artista se derrama súbitamente luego de haberse acumulado por largo tiempo a causa de algún obstáculo interno o externo que no le permitía fluir (MA I, § 156). Consecuentemente, estos momentos de producción del artista han sido malcomprendidos, y sobre esa malinterpretación se ha construido una falsa psicología del artista (§§ 158-159). Esta psicología errónea tiene consecuencias negativas sobre el artista mismo y sobre el espectador (lo cual ilustraremos *infra*, en el apartado 3.1).

De forma similar, la mirada psicológica que Nietzsche le dirige al espectador (§§ 161-165) constata que este percibe las obras de arte con la convicción de que “la calidad de una obra de arte, de un artista, se demuestra cuando nos emociona, sacude” (§ 161). Pero ese efecto en la emoción realmente no dice nada de la obra de arte, pero sí mucho de “*nuestra propia calidad en el juicio y sentimiento*” (§ 161). De hecho, el juicio y sentimiento que nos suscita una obra de arte es el resultado de nuestra habituación a ciertos estilos artísticos (de forma similar a como nos adherimos a una moral por costumbre). Pero ni esa habituación ni el predominio de un estilo en cierta época dicen nada del valor o de la

calidad de dicho estilo artístico. Ni nuestro sentimiento es garantía de su veracidad ni nuestro juicio es garantía de su infalibilidad, así como los beneficios y bondades de una teoría no demuestran nada de su verdad (§ 161).

Incluso, a juicio de Nietzsche, el culto al genio artístico tiene su génesis en la vanidad o amor propio del espectador. En la medida en que el genio nos resulta tan lejano a nosotros, su fama y éxito no nos ofende ni hiere nuestro orgullo (§ 162). Ponemos en un pedestal al genio artístico para calmar nuestra propia vanidad, pues así nos sentimos menos disminuidos cuando nos comparamos con él. Esto último no ocurre con la creatividad de científicos, académicos y artesanos en cuanto que, aun cuando su creatividad no es diferente a la del artista, su presencia y la calidad de sus obras no nos intimidan. “Toda actividad del ser humano es complicada hasta el asombro [...]: pero ninguna es un ‘milagro’” (§ 162), y aun así solo vemos genios donde no queremos sentir envidia y donde los resultados nos sean agradables, esto es, en las obras de arte, las cuales solo contemplamos cuando están perfectamente acabadas. Sin embargo, valorar más al artista que al intelectual únicamente porque no vemos cómo devienen las obras del primero es “solo una niñería de la razón” (§ 162), al igual que asumir acríticamente que la genialidad es un talento natural.

En suma, para Nietzsche:

[...] los artistas de todas las épocas, en su progresión más elevada, han subido hasta una transfiguración celestial justamente esas representaciones que hoy reconocemos como falsas: son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no podrían haberlo sido sin la creencia en la verdad absoluta de estos (MA I, § 220).

Con su crítica al prejuicio de la inspiración divina, Nietzsche busca romper el culto al genio artístico para, de esta forma, demostrar que el valor del arte no radica en su supuesta inmortalidad, sino en estar inmersa en el devenir del mundo y en ser el resultado de los vaivenes de las culturas y del ser humano. Aquí, entonces, “Nietzsche persigue con vehemencia el dismantelamiento de la verdad intemporal en favor de la apariencia de la perspectiva” (Reschke, 2020, p. 101). Como veremos más adelante, esta apariencia adquiere valor para el espíritu libre, quien, liberado de la ilusión de la inspiración divina, ve en las obras artísticas

material para afinar sus sentidos y reconoce al arte como parte de la historia cultural que ha llevado a su liberación.

Nuestro recorrido a través de las cuatro primeras secciones de MA I nos ha permitido constatar que la filosofía química del prejuicio de la “cosa en sí”, de los fenómenos del altruismo, de la autotortura y de la inspiración artística logra demostrar que la metafísica, la moral, la religión y el arte consisten en conclusiones falsas que descansan en prejuicios y (auto)engaños. En últimas, las representaciones y sentimientos de estas doctrinas no son garantía de que hayan conquistado verdades ni de que sus objetos pertenezcan a un mundo superior. Al clasificar el carácter de las representaciones y conceptos habituales, la filosofía química muestra que los sentimientos y representaciones sublimados por estas doctrinas están compuestas de sentimientos, motivaciones y pensamientos *humanos, demasiado humanos*.

Ahora bien, hasta este punto solo hemos mostrado la psicología explicativa de Nietzsche. Queda aún por mostrar que estas explicaciones tienen además pretensiones médicas. En el siguiente apartado mostraremos que, en efecto, la filosofía química de MA I, además de criticar a la metafísica, moral, religión y estética por promover prácticas y preceptos que enferman al ser humano, concibe las verdades histórico-psicológicas como *remedios* efectivos contra los estados patológicos inducidos por estas doctrinas. A diferencia de lo que sostiene Bishop (2020, p. 46), en lo que sigue argumentaremos que la filosofía intelectualista en MA I, que ciertamente se decide por la verdad, tiene pretensiones terapéuticas que, si bien exigen el sacrificio del placer y bienestar por parte de los pacientes, buscan su salud a largo plazo.

### 3. La filosofía química como medicina intelectualista

Como advertí en el primer apartado del presente artículo, en el primer párrafo de MA I encontramos el contexto teórico, objetivo, plan de trabajo y, además, la pretensión filosófica que tiene Nietzsche con esta obra. Esta última sería alcanzar un tipo de ser humano que pueda afrontar las verdades difíciles de la ciencia. Visto desde la perspectiva tradicional, este nuevo ser humano está “casi deshumanizado” (MA I, § 1) pero, desde la perspectiva de la filosofía química, él puede vivir “entre los seres humanos y consigo como en la *naturaleza*” (§ 34). Para este tipo de ser humano, ya no es algo metafísico (como Dios) la unidad de medida de las acciones humanas y la piedra de toque para evaluar su



relación consigo mismo, con el mundo y con los demás: es su intelecto el que le mostrará lo bueno y lo malo de acuerdo con *su naturaleza*.

Este nuevo tipo de ser humano no es como el de la tradición con raigambre metafísica, el cual tiene un acceso privilegiado a su vida mental, es objetivo, piensa libre de toda “contaminación” de las emociones irracionales, percibe más allá de lo que captan sus sentidos y siempre se guía con la lógica. Por el contrario, el nuevo sujeto epistémico —que se esfuerza por ver al mundo, al ser humano y a sí mismo sin los prejuicios metafísicos— es consciente de que “toda la vida humana está profundamente hundida en la no verdad (*Unwahrheit*)” (§ 34) y, por tanto, de que “no puede librarse completamente de las conclusiones falsas, de las generalidades y de la mala memoria, y que tampoco está en la posición de obtener un conocimiento totalmente lógico, justo y completo del mundo y del ser humano” (Villamil, 2021, p. 200).

De acuerdo con lo anterior, aunque para Nietzsche la observación científica sea más honesta que la metafísica, él “sigue insistiendo en que todo conocimiento implica una falsificación en algunos niveles muy básicos” (Abbey, 2020, p. 28). Hay ficciones que, aun cuando hayan devenido y sean heredadas de la forma “primitiva” de pensar, son requisitos de la cognición y necesarias para el desarrollo humano, como las ficciones de la identidad de las cosas y de los números (cfr. Abbey, 2020, pp. 29-30; Vivarelli, 2020, p. 36). Esta es la tragedia del nuevo sujeto epistémico (cfr. Heller, 1972, pp. 433-461): vivir para el conocimiento siendo consciente de sus propios límites epistémicos en cuanto ser humano y de que es inalcanzable el ideal del (auto) conocimiento objetivo y puro. El único consuelo que le queda es creer que las pequeñas verdades inaparentes conquistadas por la filosofía química ayudarán a superar los errores que obstaculizan actualmente el desarrollo del conocimiento para, así, erigir metas superiores.

Gracias al “conocimiento purificador” de la observación científico-psicológica, el nuevo sujeto epistémico ha debilitado sus “viejas necesidades y deseos” (MA I, § 34), principalmente la necesidad metafísica (cfr. Schopenhauer, 2019, pp. 175-176), que nos lleva a plantearnos preguntas que la razón no puede responder (cfr. Kant, *KrV*, A VII). Como ya vimos, esta necesidad está a la base de las necesidades de redención y de interpretar moral y religiosamente las acciones humanas y fantásticamente la creación artística. En la medida que estas necesidades han sido patológicas para los nervios, la vida, la forma de relacionarnos con nosotros mismos y con los demás, el conocimiento



purificador de MA I tiene efectos terapéuticos, pues conlleva cambios saludables en la forma en que (nos) pensamos y (nos) sentimos.

En consonancia con lo anterior, es gracias al conocimiento purificador que el espíritu se libera de “las ataduras ordinarias de la vida” hasta “que, por ello, solo sigue vivo para conocer siempre mejor” (MA I, § 34). Así, en MA I, los espíritus libres son entendidos según su disposición para el conocimiento. Al tratarse de verdades crudas, insoportables y dolorosas sobre el mundo y el ser humano, y al no tener refugio en las fantasías fabricadas por la metafísica, no cualquiera puede afrontarlas, pues pueden ser fuente de las mayores sufrimientos y privaciones (cfr. Abbey, 2020, pp. 74-75). El espíritu libre debe tener baja tolerancia para las simplificaciones y alta tolerancia ante la transitoriedad para mantenerse en el “camino correcto” de la ciencia.

Esta preocupación por las condiciones y consecuencias no epistemológicas del conocimiento es lo que Abbey (2020, p. 14) llama la “perspectiva plus-epistemológica” (*epistemology-plus perspective*) de MA I. A lo largo de esta obra vemos a Nietzsche preguntarse por los rasgos de carácter que se requieren para la búsqueda del conocimiento científico, el cual tiene dimensiones éticas, experienciales y estéticas (cfr. Abbey, 2020, p. 25); yo agregaría: también *terapéuticas*. Nietzsche “no solo se preocupa por la verdad de ciertas ideas, sino también por cómo vivirán, sentirán y experimentarán esas creencias quienes las sostienen” (cfr. Abbey, 2020, p. 45); a ello se debe que él explore las consecuencias vitales de ese conocimiento purificador que libera de los “errores y las equivocaciones de las doctrinas anteriores, basadas en falsas premisas psicológicas, como la creencia en la acción no egoísta” (Abbey, 2020, p. 45).

En lo que sigue mostraremos que este conocimiento purificador tiene una dimensión diagnóstica y efectos terapéuticos respecto a dos tipos de enfermedades: una que hemos llamado “existencial”, pues tiene que ver con la motivación de la acción individual y colectiva, y otra enfermedad de corte nerviosa, padecida por las personas morales y religiosas. De acuerdo con esto, y a diferencia del Nietzsche tardío, cuya filosofía médica no pretende refutar argumentos, sino modificar los valores de la vieja moral a través de nuevos valores (Wotling, 2020), en MA I encontramos una filosofía que confía en que el conocimiento de la génesis de las ideas hipostasiadas por las doctrinas metafísicas tiene un aspecto diagnóstico y otro terapéutico. Este conocimiento, en efecto, saca a la luz (las causas de) los estados insalubres que han pasado

desapercibidos ante la mirada tradicional, lo cual es suficiente, a juicio de Nietzsche, para dejar de creer en las formas fijas que (re)produce nuestro intelecto por su herencia metafísica.

### 3.1. El efecto patológico y terapéutico del conocimiento purificador

A diferencia de otros intentos de superar la metafísica (como los de Auguste Comte, Herbert Spencer o Ernst Mach), el intento de Nietzsche no es ingenuo (cfr. Villamil, 2021, p. 200). Desde su perspectiva, su época es un periodo de transición entre dos culturas: la cultura inferior y la cultura superior (§ 23). Para pasar de una a la otra es imperativo superar la (necesidad) metafísica, lo cual trae efectos *negativos* para el espíritu humano (§ 22). El principal efecto es la pérdida de sentido para la acción y de valor del mundo. Lo que hemos llamado la “enfermedad existencial” de MA I es, por tanto, producto del mismo conocimiento purificador. Pero, como veremos aquí, la pérdida de sentido es una enfermedad menor que surge como daño colateral (también superable) por el tratamiento de MA I contra una enfermedad mayor.

La superación de la metafísica tiene efectos negativos en la motivación para la acción, pues las grandes instituciones sociales — como la Iglesia o la educación — han estado fundadas sobre las “grandes” verdades y doctrinas que trascienden la inmanencia de la vida individual. Terminar con la metafísica, en palabras de Nietzsche, lleva a “que el individuo tome en consideración demasiado rígidamente su corto tiempo de vida y no reciba ninguna motivación más fuerte para construir instituciones duraderas, que perduren por siglos” (§ 22). La filosofía química termina afirmando el sinsentido de la existencia y “la ausencia de finalidad del ser humano” (§ 33) o la pérdida del “para qué” de las acciones individuales y colectivas. Esto puede llevar a las personas a la desesperación (cfr. Vivarelli, 2020, p. 41), pues, al perder su seguridad metafísica, ya no tendrían una meta “superior” a la cual aspirar, como la eternidad, la verdad o la idea de “belleza”. Esto queda ilustrado especialmente con el análisis que Nietzsche hace de la estética en MA I.

De acuerdo con Nietzsche, los poetas buscan “aligerar la vida de los seres humanos”, para lo cual hacen que las personas “aparten la mirada del penoso presente o ayudan a que el presente adquiera nuevos colores a través de una luz que hacen resplandecer desde el pasado” (MA I, § 148). Ante los sufrimientos, pesares y dolores inevitables de la vida cotidiana,

el arte se erige como su tratamiento. Sin embargo, sus (re)medios para aligerar la existencia “solo tranquilizan y sanan provisionalmente, solo por el momento; incluso impiden a los seres humanos que trabajen en un mejoramiento real de sus condiciones, al anular y descargar con paliativos justamente la pasión de los insatisfechos, los cuales urgen a la acción” (§ 148). El arte tiene el mismo efecto narcótico que la religión, pues propone analgésicos que hacen soportables los sufrimientos de la existencia, pero que impiden buscar y tratar sus verdaderas causas (§ 108). El arte, por tanto, también es una pseudo-medicina que no busca sinceramente tratar el sufrimiento de la humanidad, sino que esta siga teniendo necesidad de ella, para lo cual prescribe un mal tratamiento que genera dependencia a esos pseudo-remedios.

Sumado a lo anterior, la ilusión de la inspiración artística también ha tenido efectos negativos en los artistas. Como dirá Nietzsche, “también en la vida de los individuos, los delirios, que en sí son venenos, frecuentemente tienen el valor de remedios; pero finalmente en todo ‘genio’ que cree en su divinidad, el veneno se manifiesta en el grado en que el ‘genio’ se vuelve viejo” (§ 164). Dependiendo del temperamento, lo que a unas personas les hace daño a otros les beneficia. Las ilusiones por las que idealizamos al genio pueden resultar benéficas para los espíritus no geniales, pues ofrecen la tranquilidad que alegra momentáneamente el alma ante los sufrimientos. Pero en el caso del genio, la idealización de la genialidad lo vuelve irresponsable, vanidoso y orgulloso; le hace perder su criterio autocrítico y lo lleva a dejar de trabajar en sus obras, lo que “socava las raíces de su fuerza y quizás incluso lo vuelva un hipócrita después de que su fuerza se haya alejado de él” (§ 164). Al inflarse su ego, las habilidades creativas que el artista ha conseguido con la constante práctica terminan debilitándose y desapareciendo.

El conocimiento de la fuerza del genio, de su origen afortunado y de sus cualidades humanas —conocimiento que se consigue a través de la filosofía química— es el tratamiento contra los efectos patológicos de la ilusión de la inspiración artística en el genio (§ 164). Este conocimiento *refuta* la ilusión estética e *indica* las conclusiones equivocadas y vicios del entendimiento sobre las que se sustenta el sentimiento estético y, consecuentemente, elimina los efectos de tal ilusión (§ 145). Pero las consecuencias de este tratamiento, como ya dijimos, son alarmantes: los artistas, dado que toman como verdades absolutas los errores religiosos y filosóficos, siempre “han llevado a una transfiguración celestial precisamente aquellas representaciones que ahora reconocemos como

falsas”, por lo que “ya nunca podrá florecer ese género de arte que [...] presupone no solo un significado cósmico, sino también uno metafísico de los objetos del arte” (§ 220). Es decir, además de que se perderán los colores con los que la metafísica ha pintado al mundo y el sufrimiento parecerá insuperable, al terminar con la ilusión artística, tampoco se producirán grandes obras de arte que trasciendan el tiempo.

Sin embargo, para Nietzsche, la filosofía química encuentra “verdades perdurables” y funda “obras ‘eternas’” (§22) con las que toda la humanidad podría orientarse para no hundirse en la pérdida de sentido. Las verdades perdurables son las “pequeñas verdades inaparentes” y los “conocimientos sólidos y duraderos” (§ 3) que Nietzsche va conquistando con el método riguroso de su filosofía química a lo largo MA I —presentados parcialmente en los apartados anteriores—. Entre las obras “eternas” podemos contar al espíritu libre, que saca provecho para su formación de las pequeñas verdades inaparentes sobre el arte. Al final de la cuarta sección (§§ 222-223) Nietzsche se pregunta qué queda del arte tras su investigación química; responde:

Esta enseñanza del arte de encontrar placer en la existencia y de contemplar la vida humana como un fragmento de naturaleza [...] ahora sale de nuevo a la luz como necesidad todopoderosa del conocimiento. [...] Tras la desaparición del arte, la intensidad y la multiplicidad de la alegría de vivir sembrada por él, siempre seguirá exigiendo satisfacción. El ser humano científico es el desarrollo posterior del artístico (§ 222).

La aniquilación del arte metafísico a manos de la filosofía química aparece como condición necesaria para que el ser humano artístico devenga en científico (§ 223). En su camino de formación, el espíritu que devendrá libre, primero, encontrará en el arte un material para afinar sus sentidos para los matices y para satisfacer su necesidad de conocimiento. Asimismo, en segundo lugar, descubrirá que es gracias a que el arte ha sido parte de la historia que él ha podido devenir libre. Y encontrará en la ciencia, tercero, el lugar donde podrá desarrollar el impulso creativo que ha cultivado en el arte (§ 150).

Así, ante la enfermedad existencial que se sigue de la aniquilación de lo metafísico, Nietzsche propone revalorar al arte<sup>8</sup> y entenderlo ya no como representando caracteres inmutables, sino como representando lo cambiante, lo huidizo, lo que está atado al tiempo (cfr. Reschke, 2020, pp. 108-109) y, en este sentido, como representando imágenes con validez temporal (cfr. Abbey, 2020, pp. 77-78). La tranquilidad de la vida que el espíritu encontraba en el arte ya la puede, a juicio de Nietzsche, encontrar en la ciencia, en cuanto desarrollo del arte, con lo cual no caerá en desesperación por la falta de sentido (MA I, § 222). Pero esto exige que el ser humano tenga un temperamento tal que entienda y acepte el cambio de valoración de lo importante que trae consigo el conocimiento purificador.

El conocimiento purificador de la filosofía química, en suma, permite reconocer que el arte ha sido inútil para aliviar efectivamente el sufrimiento de la existencia humana y ha sido perjudicial para la emergencia del espíritu libre. En ese sentido, este conocimiento permite acabar con el arte y con sus ilusiones al identificar los errores de la razón sobre los que se ha construido. Este resultado causa la enfermedad existencial en las personas dependientes de la metafísica, que solo pueden actuar y decidir por la prescripción externa de las instituciones (morales, religiosas o estéticas) a las que confían su existencia. Pero este resultado también es condición necesaria para que ese espíritu devenga en libre y encuentre en la ciencia una posibilidad de desarrollar su creatividad artística. Por eso hemos advertido que ese conocimiento causa la enfermedad existencial, la cual, empero, resulta ser menor que la enfermedad de vivir en las ilusiones metafísicas. Gracias al conocimiento purificador se entiende, por ejemplo, que la ilusión del sentimiento artístico lleva a que el espíritu se quede perpetuamente en el estado infantil del arte; además, se descubre que la terapia para esta enfermedad es encontrar el placer estético en la labor de las ciencias y en sus pequeñas verdades inaparentes.

Ahora bien, esos rasgos diagnósticos y terapéuticos de la filosofía química también los encontramos en las secciones sobre la moral y la

---

<sup>8</sup> Este juicio aplica también para cada uno de los temas de MA I (la moral, la religión, la cultura, la sociedad, el Estado, la familia, la amistad y la soledad). Por cuestiones de espacio, empero, no podemos sino ilustrar con el arte cómo la filosofía química les encuentra un nuevo lugar a las doctrinas tradicionales en la cultura superior.

religión, donde la enfermedad tratada no será la desmotivación para la acción, sino una fiebre que afecta negativamente los nervios.

### 3.2. De las fiebres de las pasiones a la enfermedad de los nervios

En la introducción a la segunda sección (MA I, §§ 35-38), Nietzsche advierte que la observación psicológica es un “medio de estímulo, de *salud* [*Heil*] y de desahogo de la existencia” (MA I, §36; énfasis añadido) para los espíritus científicos. Esto se debe a la situación de su época. De acuerdo con él, solo se requiere que el espíritu científico mire a su alrededor para que note “enfermedades en las que son necesarias compresas de hielo y seres humanos que están tan ‘amasados’ de brasa y espíritu que apenas encuentran en alguna parte el aire frío y cortante suficiente para ellos” (§ 38). A causa de la efervescencia de lo metafísico, la época de Nietzsche sufre de un exceso de calor en las pasiones y afectos, lo que ha provocado enfermedades cuyo remedio es la frialdad propia de la contemplación científica, que está lejos de buscar la felicidad del ser humano. Esta sería una de las ventajas no epistemológicas que tiene el conocimiento purificador y que extrañamente no es advertida por Abbey (2020) en su revisión de esta sección.

Más adelante, Nietzsche habla del ser humano de la cultura superior como un ser con dos recámaras cerebrales, una de las cuales le permite sentir la ciencia y la otra, la no ciencia. Esta segunda recámara es la fuente de energía y suministra el calor de las ilusiones y pasiones, mientras que la otra regula ese calor con ayuda del conocimiento científico para así prevenir las consecuencias de un sobrecalentamiento. Esas consecuencias serían las que Nietzsche detecta en su época:

[...] el interés por la verdad se irá perdiendo a medida que vaya proporcionando menos placer; la ilusión, el error, la fantasía, como cosas conectadas al placer, volverán a conquistar paso a paso el terreno que les perteneció antaño; la consecuencia más inmediata será la ruina de las ciencias y un nuevo hundirse en la barbarie (MA I, § 251).

Nótese que, al hablar de “espíritu científico” y del “ser humano de la cultura superior”, Nietzsche está proponiendo una tipología de los seres humanos, que él establece y presenta según las exigencias que cada tipo tiene para conservar su propia salud. Según él, hay “individuos y pueblos demasiado serios” que tienen “necesidad para su salud” de

“frialdades”, mientras que hay otros que son “demasiado excitables y variables”, los cuales tienen “necesidad para su salud de cargas pesadas y opresoras” (§ 39). ¿Cuál es el caso de Nietzsche? Él se ubica a sí mismo en otro grupo de seres humanos y, por tanto, como teniendo otras necesidades:

[...] ¿no deberíamos nosotros, los seres humanos *más espirituales* de una época que evidentemente se está incendiando cada vez más, asir todos los medios de apagar y enfriar que existen, para con ello al menos permanecer constantes, inocuos y moderados como aún lo somos, y así quizás algún día volvernos aprovechables para servir como espejo y autorreflexión de esta época sobre sí misma? (§ 39).

Al pertenecer al grupo de seres humanos más espirituales y al encontrarse en una época en que la cultura arde a causa de la efervescencia de lo metafísico, en MA I, Nietzsche recurre a la frialdad de las pequeñas verdades inaparentes para enfriar ese calor de los sentimientos metafísicos y, así, tratar las enfermedades producto de la sobreinfluencia de ese calor. De acuerdo con lo anterior, al igual que el joven Nietzsche, que ve en el exceso de la pulsión de conocimiento una condición patológica (García, 2021), el Nietzsche de MA I, aunque reconozca que el calor de las pasiones es importante para el conocimiento, sabe que, en exceso, la metafísica causa enfermedades.

¿De qué pasiones está hablando Nietzsche en ese parágrafo? Esto no es claro, pero podríamos contar a la compasión, definida en la tercera sección de MA I como una enfermedad que Nietzsche llama “hipocondría” (§ 37). A diferencia de los de perspectiva religiosa, que ven la compasión como la virtud moral que dirige su vida en cuanto pasión que nace cuando se “percibe” la “identidad metafísica” de todos los seres (cfr. Schopenhauer, 2016, pp. 443-445), para Nietzsche, la compasión es causada por la preocupación constante por los demás, pues dicha preocupación excesiva no permite ocuparse de las propias necesidades.

En MA I, Nietzsche, entonces, es consciente de que las necesidades que tenemos para estar sanos dependen del tipo de personas que somos.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Esta noción no universal de “salud” es presentada de forma más explícita y desarrollada en obras como *La ciencia jovial*, *La genealogía de la moral* y *Ecce*



Esta idea aparece también en la tercera sección, donde él sugiere que solo aquellos que tienen el temperamento para no desesperar ante la dolorosa verdad científica son los que deben afrontarla, mientras que aquellos que son de temperamento laborioso y servil pueden seguir siendo religiosos (§ 115). Es decir, el tratamiento que propone Nietzsche en MA I no es universal, pues sabe que hay a quienes el conocimiento purificador causará enfermedades (como la existencial, vista en el apartado anterior). Si bien Nietzsche quiere usurparle su función a la religión al buscar conquistar “una especie de felicidad eterna” (§ 128), su interés no es prohibir la religión a todos por igual. Esto, por una parte, porque la religión será necesaria para esos espíritus serviles y laboriosos; por otra, porque esta sigue siendo importante para la formación de los espíritus libres, quienes primero deben hacer la transición de la religión al arte para luego pasar al horizonte de (auto)compresión que ofrece la ciencia, donde no se encuentran los consuelos metafísicos que sí hay en la religión y el arte.

Sin embargo, Nietzsche logra diagnosticar que su época está enferma por la sobreinfluencia de lo metafísico, especialmente a manos de la moral y la religión. El ser humano está enfermo de fiebre metafísica cuando no es capaz de contemplar ninguna interpretación del mundo y del ser humano que no despierte las pasiones y representaciones que les despierta la interpretación metafísica. Se trata de un dogmatismo al que el ser humano se encadena por las emociones y pasiones que acompañan las explicaciones metafísicas. Ante esta enfermedad, el conocimiento científico es el mejor remedio, pues la filosofía química logra apagar y enfriar los sentimientos metafísicos en efervescencia (§ 39). ¿Por qué el conocimiento purificador tiene este rol terapéutico contra los efectos patológicos del exceso de calor?, ¿por qué las pequeñas verdades inaparentes enfrían las pasiones y las fantasías metafísicas? Nuestra interpretación es que esas verdades científicas influyen sobre las representaciones del ser humano, lo que cambia la forma en que percibimos y nos relacionamos (especialmente con nosotros mismos), lo que a su vez tiene efectos sobre (el calor de) las fantasías y pasiones de la época. Veamos esto con más cuidado.

Cuando la observación científica está libre de los errores metafísicos, percibe los fenómenos y experiencias de forma diferente. Por ejemplo, la observación psicológica libre de los errores religiosos puede interpretar

---

*homo*, como bien lo documentan Faustino (2020) y Wienand (2020).



las “visiones, miedos, fatigas, cautivaciones del santo” como lo que son: “estados patológicos” o enfermedades (§ 126). La liberación de los errores de la razón lleva a que la persona reinterprete qué es natural al ser humano y revalore los sentimientos, acciones y valoraciones morales y, consecuentemente, modifique la forma de verse a sí misma y el trato con sus deseos. Con el conocimiento purificador, la persona:

[...] ya no deseará más condenar y extirpar los deseos [*Begierden*]; pero su única meta, que lo domina completamente, de *conocer* en todo momento tan bien como sea posible, lo hará enfriarse y tranquilizar toda la ferocidad en su disposición [*Anlage*]. Además, se habrá deshecho de una cantidad de representaciones tortuosas; ya no siente nada más ante las palabras “castigos infernales”, “pecaminosidad”, “incapacidad para el bien”: solo reconoce en ellas las imágenes sombrías evanescentes de consideraciones equivocadas del mundo y de la vida (§ 56).

De acuerdo con lo anterior, el descubrimiento de los errores de la razón que acompañan la necesidad metafísica lleva a superarla. Así lo afirma Nietzsche en el párrafo con el que concluye su análisis de las condiciones de la necesidad cristiana de redención (§§ 132-135), en el cual enumera las condiciones para ser cristianos y para dejar de serlo: “una determinada psicología falsa, un cierto tipo de fantasía en la interpretación de los motivos y de las experiencias es el presupuesto necesario para uno volverse en cristiano y sentir la necesidad de redención. Con la comprensión de este extravío de la razón y de la fantasía se deja de ser cristiano” (§ 135). El conocimiento es suficiente para abandonar las necesidades de la vida cristiana en la medida en que conocer su naturaleza y sus causas (los errores de la razón y malcomprensiones psicológicas) liberan al cristiano de las necesidades de ese tipo de vida.

De acuerdo con todo lo anterior, el conocimiento purificador es terapéutico porque la relación entre juicios e instintos no es unidireccional, sino bidireccional. Ciertamente, en la formación de las (falsos) juicios o convicciones cristianas, la imaginación es sobreexcitada por las necesidades cultivadas por el cristianismo hasta falsear la percepción e interpretación del mundo. Es decir, las necesidades cultivadas a través del tiempo pueden determinar los contenidos de los juicios, pero las

convicciones también pueden influenciar las motivaciones de la acción y los estados de ánimo (cfr. Kiesel, 2020, pp. 73-74). Esto último también lo sabe el cristianismo, que oprime al ser humano, primero, haciéndole creer que es pecador por naturaleza dadas sus inclinaciones naturales (especialmente las sexuales) y, segundo, llevándolo a que tome a Dios como la unidad de medida de sus propias acciones y motivaciones. A partir de estas creencias, el cristianismo busca que el ser humano se sienta lo peor posible consigo mismo y, así, tenga necesidad de las prácticas que promueven la redención de su condición pecaminosa supuestamente natural (MA I, § 141).

Este efecto de las convicciones sobre las necesidades es lo que abre la puerta al intelectualismo terapéutico de Nietzsche en MA I. En esta obra, Nietzsche comparte el optimismo de la Ilustración (cfr. Kiesel, 2020, pp. 73-74) en la medida en que asume que comprender “la aberración de la razón y de la imaginación” (§ 135) de la que ha surgido la necesidad de redención produce su disolución. Por ejemplo, comprender que el “pecado ha venido al mundo” por errores de la razón lleva al alivio del “sentimiento completo” y a que tanto el ser humano como el mundo aparezcan “en una gloria de inocencia tal que uno se sienta bien en el fondo con ello” (§ 124). La liberación de las falsas creencias implica liberarse de las necesidades e interpretaciones religiosas, lo que lleva a que el ser humano reinterprete su naturaleza de forma diferente a como la interpretaba bajo los preceptos del cristianismo, pues el conocimiento purificador cambia aquello que el ser humano siente como propio o ajeno.

Esa reinterpretación se reflejará en la forma en que el ser humano se relaciona con los demás y consigo mismo, pues se aceptará en su condición natural. La filosofía química elimina la creencia de que el ser humano es fundamentalmente malo y, de esta forma, lo libera del autodesprecio cultivado por el cristianismo y de las prácticas de autotortura que practicaba para excitar su sistema nervioso adormecido por su vida religiosa. Así, la eliminación de los errores de la razón tiene efectos no solo éticos —la eliminación del sentimiento de “pecado” y la superación del cristianismo—, sino también terapéuticos —la eliminación de la necesidad de redención y, con ello, de las tendencias y aptitudes patológicas en las relaciones del ser humano con el mundo y consigo mismo—. Este efecto terapéutico se reflejará en la “temperatura” de la cultura. El conocimiento de la filosofía química es refrigerante porque *regula* el calor de las ilusiones metafísicas. Al mostrarle al ser

humano su naturaleza deseante, este tomará con recelo las pasiones despertadas y las ilusiones prometidas por la religión. Ante la presencia del frío conocimiento purificador, los afectos metafísicos no podrán sobrecalentarse ni causarle fiebre a la cultura.

Mientras que el conocimiento metafísico lleva a una mala autocomprensión, el conocimiento de la filosofía química es un dispositivo heurístico que nos ayuda a entendernos y aceptarnos en nuestra naturaleza egoísta e interesada (cfr. Abbey, 2020, pp. 56-57). Gracias al conocimiento purificador, podremos remplazar al ser humano metafísico, “insensato, injusto, consciente de su culpa”, por “un ser humano sabio e inocente” (MA I, § 107) que comprende que las valoraciones morales son cambiantes e inestables, que el bien y el mal están íntimamente relacionados y difieren como mucho en grado y no en especie, que las personas están motivadas por la búsqueda de placer y que las valoraciones morales están inmersas en el error de situar la nobleza humana en la capacidad del libre albedrío. Estas comprensiones terminarán influyendo en la forma en que el ser humano se siente consigo mismo y se relaciona con los demás, al igual que en la temperatura de la cultura. Como afirma Abbey (2020, p. 66), “con el advenimiento del conocimiento científico, la gente aprenderá que la religión es falsa y podrá liberarse del pesimismo cristiano [...]. [Nietzsche] quiere abrazar y mejorar la experiencia humana de amor propio y alegría, pero sin ninguna referencia a lo divino”. Con su filosofía química, Nietzsche ataca los prejuicios metafísicos a la base del entramado de creencias, sentimientos y acciones que sustentan las actitudes patológicas del ser humano, lo que afecta el cultivo de sus propias pasiones, la forma en que se relaciona con su propio sufrimiento y el estilo de vida que elige llevar a cabo.

Según lo expuesto hasta aquí, además de la enfermedad existencial causada y potencialmente tratada por el conocimiento purificador, en MA I, Nietzsche se interesa por las enfermedades que causa la sobreexcitación de las pasiones. Ante la sobreinfluencia de las representaciones metafísicas (como en la moral y en la religión), las personas terminan enfermas de su voluntad de vivir o nerviosamente, pues generan una dependencia a ciertas emociones (como el alivio del consuelo divino) que solo alcanzan si siguen la forma de vida impuesta por los discursos de la época, la forma de vida de autoabnegación y autotortura. El conocimiento purificador también es el tratamiento de estas enfermedades, pues este conocimiento conquista verdades

que develan los errores detrás de las representaciones y emociones metafísicas, de forma que estas pierden su influencia sobre la vida de las personas, lo que termina bajando la fiebre de la cultura causada por la efervescencia de los afectos metafísicos.

#### 4. A modo de cierre

En este texto hemos centrado nuestro análisis en las primeras cuatro secciones de MA I. Esto nos ha permitido identificar, primero, que la filosofía química de Nietzsche es histórica y psicológica y, segundo, que la metafísica, la moral, la religión y la estética han estado *infectadas* con errores de la razón que las lleva a tomar como puros, inmutables y eternos los sentimientos y representaciones considerados “elevados”. En el segundo apartado hemos mostrado los errores de la razón que descubre esta filosofía como génesis de tales sentimientos y representaciones. A esta indagación genética y explicativa la hemos llamado el aspecto “psicológico descriptivo” de la filosofía química de MA I. En el tercer apartado hemos mostrado que esta psicología descriptiva también es *médica*, pues tiene un aspecto diagnóstico y otro terapéutico. En efecto, el conocimiento purificador de la filosofía química, por un lado, permite diagnosticar las enfermedades cultivadas por la moral, la religión y la estética clásicas; por otro lado, lleva a la liberación de los errores de la razón perpetuados por esas doctrinas, así como de las necesidades metafísicas, lo que a su vez se refleja en el cambio saludable de la forma en que nos relacionamos con nosotros mismos.

De acuerdo con lo anterior, las pretensiones médicas de Nietzsche en MA I están ligadas al intelectualismo que defiende en esta obra. Estar en posesión de las pequeñas verdades inaparentes de la filosofía química es suficiente para modificar los sentimientos y representaciones defendidos por las doctrinas metafísicas y, consecuentemente, las prácticas cotidianas con las que nos relacionamos con nosotros mismos. El efecto terapéutico del conocimiento purificador descansa en su capacidad de eliminar los prejuicios metafísicos sobre los que se sustentan las emociones, pensamientos y prácticas de la moral, la religión y la estética. El conocimiento tiene un efecto terapéutico que acompaña al esclarecimiento de los fenómenos psicológicos que han sido malinterpretados por las doctrinas metafísicas. Ciertamente el conocimiento purificador, como vimos en el tercer apartado, puede ser patológico, pues puede causar la enfermedad *existencial* (i. e., afectar negativamente la motivación para realizar acciones que trasciendan

la propia existencia y destruir el valor que le damos al mundo y a la producción humana). Sin embargo, hemos mostrado que, en MA I, Nietzsche confía en que ese mismo conocimiento purificador es suficiente para tratar no solo la enfermedad de los nervios que causa la efervescencia de las pasiones a mano de las doctrinas metafísicas, sino también esa enfermedad existencial, pues mostrará el lugar que tienen, por ejemplo, las obras de arte en el advenimiento de la cultura superior.

Nuestra interpretación de MA I, entonces, reconoce los indicios de un aspecto diagnóstico y uno terapéutico que tiene la filosofía de Nietzsche en esta obra, así como subraya el énfasis y la confianza de Nietzsche en el conocimiento científico, en la filosofía química.<sup>10</sup> El recurrente énfasis en el conocimiento es lo que permite entender MA I como el intento de Nietzsche por transformar la humanidad “de una [humanidad] *moral* [o *metafísica*] en una *humanidad sabia*” (MA I, § 107). De acuerdo con esto, podemos caracterizar la filosofía química como *intelectualista*, aunque no por ello como meramente epistemológica, pues también contempla las dimensiones éticas, estéticas y médicas del conocimiento. Son estas dimensiones no epistemológicas del conocimiento las que permiten interpretar que el genuino entusiasmo de Nietzsche por la ciencia no es desenfrenado. Así como sus nociones de “salud” y, por tanto, de “tratamiento” no son universales (dependen del tipo de ser humano), su respaldo al enfoque científico va acompañado de las advertencias de los peligros (como la enfermedad existencial) que genera la búsqueda y el hallazgo del conocimiento. De ahí que Nietzsche explore las consecuencias vitales y médicas de las pequeñas verdades inaparentes que descubre sobre la psicología humana.

Todo lo anterior nos permite enfatizar el descuido de los intérpretes interesados en la filosofía médica de Nietzsche, que han desatendido los dos volúmenes de MA. Tal vez la causa de esta desatención sea, como advierte Villamil (2021, pp. 204-205), que en estas obras no encontramos

---

<sup>10</sup> Esta confianza en el conocimiento frecuentemente ha sido destacada por los comentaristas para argumentar en favor del positivismo de Nietzsche en este periodo, el cual representa uno de los cambios más visibles entre el periodo de juventud y el periodo de la espiritualidad libre; cfr. por ejemplo, Walker (1990), Hussain (2004) y Little (2004). Sin embargo, como bien documenta D'Iorio (1994, pp. 408-413), este énfasis y confianza en la ciencia no es algo totalmente nuevo en el pensamiento de Nietzsche, pues se encuentran también en sus textos inéditos de juventud, como en *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

una filosofía médica tan desarrollada como la que encontramos en la obra posterior. No obstante, que esto sea así no significa que en MA no haya ningún indicio de que Nietzsche piensa su filosofía en términos médicos. Nuestro artículo ha demostrado, en efecto, que su pretensión filosófica de contribuir al advenimiento de una humanidad más sabia tiene una dimensión claramente médica. Es más, nuestro artículo indirectamente también permite intuir que hay varios elementos en MA I que son indicios fuertes del interés que llevará a Nietzsche al desarrollo de una filosofía médica más compleja y mejor estructurada en su obra posterior. Para ilustrar este punto final, tómense los siguientes dos ejemplos. En primer lugar, la tesis de que el ser humano busca el placer y evita el dolor parece ser una versión previa a la noción de “sensación de placer” que Nietzsche explora en el periodo de elaboración de *Aurora*, noción que a su vez es una versión anterior de la voluntad de poder (Simonin, 2019). En segundo lugar, la idea de que la forma de vida del santo le exige autotorturarse para excitar sus nervios adormecidos podría ser una primera versión de su tesis, que presentará en *Ecce homo*, de que la causa del alcoholismo es la fatiga de la voluntad de poder (Nasser, 2020). De acuerdo con esto, se hace necesario continuar la búsqueda de los indicios de una filosofía médica en MA, pues esto ayudará a comprender cómo el pensamiento de Nietzsche sobre la medicina se va gestando hasta llegar a esas versiones más explícitas y completas que encontramos en su obra posterior.

## Bibliografía

- Abbey, R. (2020). *Nietzsche's Human, All too Human*. Edinburgh University Press.
- Ansell-Pearson, K. (2010). For Mortal Souls: Philosophy and *Therapeia* in Nietzsche's *Dawn*. En C. Carlisle y J. Ganeri (eds.), *Philosophy as Therapeia*. (pp. 137–163). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2011). Beyond Compassion: On Nietzsche's Moral Therapy in *Dawn*. *Continental Philosophy Review*, 44, 179–204. DOI: <https://doi.org/DOI 10.1007/s11007-011-9181-x>.
- Araldi, C. (2020). Die Physiologie, die Medizin und das Problem der Werte in GM I. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 139-152). Schwabe Verlag.

- Aurenque, D. (2018). El hombre como “el animal enfermo”. Sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche. *Valenciana*, 21, 235-255.
- Béland, M. (2020). « Anéantir l’opéra » pour guérir la musique ? Critique et thérapeutique dans l’esthétique musicale de Nietzsche. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 111-126). Schwabe Verlag.
- Bishop, P. (2020). Transforming Ourselves From a Moral Into a Wise Humankind. En E. Brock y J. Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 45-64). Walter de Gruyter.
- Brobjer, T. H. (2008). *Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography*. University of Illinois Press.
- Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Dellinger, J. (2012). Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in *Die Fröhliche Wissenschaft* Nr. 354? *Nietzsche-Studien*, 41, 333-343.
- Denat, C. y Wotling, P. (2017). *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Épure-Presses Universitaires de Reims.
- D’Iorio, P. (1994). L’image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche. En T. Borsche, F. Gerratana y A. Venturelli (eds.), *“Centauren-Geburten”: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. (pp. 381-417). Walter de Gruyter.
- Elielton de Sousa, J. (2011). Nietzsche e a grande saúde: Notas sobre *Genealogia da moral*. *Controvérsia*, 7(2), 25-38.
- Faustino, M. (2016). Grande saúde e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência*. *Estudos Nietzsche*, 7(1), 8-30.
- \_\_\_\_ (2017). A ‘grande libertação’ e a doutrina nietzschiana da saúde: A ‘grande saúde’ nos prefácios a *Humano, Demasiado Humano*. *Estudos Nietzsche*, 9(2), 20-39.
- \_\_\_\_ (2020). Philosophy as Therapy: Nietzsche’s Revaluation of Hellenistic *Therapeia*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 71-90). Schwabe Verlag.
- Figueira Anastacio, L. P. (2020). Funções do patológico em *Aurora* e *A gaia ciência*. Um prólogo para a “grande saúde”. *Estudos Nietzsche*, 11(2), 54-68.



- García, G. (2020). *Enfermedad, salud y filosofía. Perspectivas sobre la enfermedad en La filosofía en la época trágica de los griegos de Nietzsche* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional. Biblioteca digital. URL: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/79563>.
- Glenn, P. F. (2001). The Great Health: Spiritual Disease and the Task of the Higher Man. *Philosophy & Social Criticism*, 27(2), 100-117.
- Hayman, R. (1980). *Nietzsche: A Critical Life*. Weidenfeld and Nicolson.
- Heller, P. (1972). *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Walter de Gruyter.
- Hussain, N. (2004). Nietzsche's Positivism. *European Journal of Philosophy*, 12(3), 326-368. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.0966-8373.2004.00213.x>
- Kant, E. (2009). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- Kiesel, D. (2020). Vernunftirrtum als Beseligung und Krankheit. En E. Brock y J. Georg (Eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 65-88). Walter de Gruyter.
- Lampert, L. (2017). *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*. University of Chicago Press.
- Little, R. (2004). El problema del conocimiento en la filosofía de Nietzsche en el período intelectualista (1876-1882). *Tabula Rasa*, 2, 79-92.
- Marton, S. (2020). « Je fis de ma volonté de santé, de vivre, ma philosophie... ». Nietzsche et le problème de la médecine dans *Ecce homo*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 153-167). Schwabe Verlag.
- Mitchell, D. (2013). How the Free Spirit Became Free: Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(5), 946-966. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.805397>.
- Morrison, I. (2003). Nietzsche's Genealogy of Morality in the *Human, All Too Human Series*. *British Journal for the History of Philosophy*, 11(4), 657-672. DOI: <https://doi.org/10.1080/0960878032000160271>.
- Nasser, E. (2020). Das europäische Gift: Nietzsche und das Alkoholproblem. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 281-306). Schwabe Verlag.



- Nietzsche, F. (1988a). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 2. Menschliches, Allzumenschliches I und II*. G. Colli y M. Montinari (eds.). Walter de Gruyter.
- (1988b). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. G. Colli y M. Montinari (eds.). Walter de Gruyter.
- Pelloni, G. (2011). Nietzsche e la malattia. Il chiasma di *Ecce Homo*. En I. Schiffermüller, W. Busch y M. Massalongo (eds.), *La malattia tra sintomo e simbolo. Racconti, luoghi e immagini della malattia nella letteratura tedesca*. (pp. 77-105). Cierre Grafica.
- Reschke, R. (2020). Von Schrifstellern und Künstlerseelen in der modernen Kultur oder Was von der Kunst bleibt. En E. Brock y J. Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 89-109). Walter de Gruyter.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación. I*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- (2019). *El mundo como voluntad y representación. II*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Silenzi, M. (2020). Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von "Krankheit" und "Gesundheit" in Nietzsches Spätphilosophie. *Nietzsche Studien*, 49, 1-28.
- Simonin, D. (2019). *Éléments pour la théorie du sentiment de puissance. Affectivité et herméneutique de la puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche* [Tesis doctoral, Universidad Sorbona y Universidad del Salento]. Theses.fr. URL: <https://www.theses.fr/2019SORUL129>.
- Sommer, A. U. (2020). Nietzsche als Pathologe und Therapeut in *Jenseits von Gut und Böse*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 91-108). Schwabe Verlag.
- Valadier, P. (1996). Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche. *Laval Théologique et Philosophique*, 52(2), 425-432. DOI: <https://doi.org/10.7202/401001ar>
- Villamil, H. D. (2020). *Skepsis y la relación consigo mismo en el filosofar de Nietzsche*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional. Biblioteca digital. URL: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83791>.

- \_\_\_\_ (2021). Anzeichen einer diagnostischen und therapeutischen Philosophie in *Menschliches, Allzumenschliches* I. *Nietzscheforschung*, 28(1), 189-205. DOI: <https://doi.org/10.1515/NIFO-2021-011>.
- Vivarelli, V. (2020). Die historische Philosophie und das Abenteuer des versuchenden Denkens. En E. Brock y J. Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 27-43). Walter de Gruyter.
- Volz, P. D. (1990). *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinische-biographische Untersuchung*. Königshausen und Neumann.
- Walker, W. (1990). Enlightened Nietzsche. *Studies in Romanticism*, 29(1), 39-66.
- Wienand, I. (2020). L'usage du vocabulaire médical dans *Le gai savoir*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 127-137). Schwabe Verlag.
- Wienand, I. y Wotling, P. (2020). *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. Schwabe Verlag.
- Wotling, P. (2020). « On ne réfute pas une maladie ». La modélisation médicale et la nature du questionnement philosophique selos Nietzsche. En I. Wienand & P. Wotling (Eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche. IX. Internationale GIRN-Tagung / IX e Congrès International du GIRN* (pp. 367–386). Schwabe Verlag.
- Yablo, S. (2001). Go Figure: A Path through Fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy*, 25(1), 72-102.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2616>

# Making Experience of Time: Phenomenology of Delay and Lateness in the Early Heidegger (1919-1930)

## Hacer experiencia del tiempo: fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger (1919-1930)

Andrés Gatica Gattamelati

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Alemania

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico  
Chile

[a.i.gatica.g@gmail.com](mailto:a.i.gatica.g@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5432-4831>

Recibido: 09 - 08 - 2022.

Aceptado: 20 - 10 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

This paper offers a systematic and doxographical reconstruction of the phenomena of delay and lateness in Martin Heidegger's thought between 1919 and 1930. In the first section, we trace the ambiguities that permeate the nominalization and formalization of delay in order to thematize immediately after the disruptive structure of four modes of delay understood as constitutive within Heidegger's early work. We account for the way in which delay carries an illuminating potential that phenomenologically ensures the evidencing of the constituent dimension. In the second section, we descend to the immanent transformations of Heidegger's philosophy in order to account for two possibilities of philosophy's self-understanding on the basis of delay and lateness, precisely from two modes of relation with the constituent dimension of the appearing: on the one hand, a mode marked by *crepuscular lateness*, and on the other hand, an executive mode based on *auroral delay*.

*Keywords:* Heidegger; delay; lateness; boredom; metaphysics of Dasein.

### Resumen

El presente artículo tiene por fin ofrecer una reconstrucción sistemático-doxográfica de los fenómenos de la demora y de la tardanza en el pensamiento de Martin Heidegger entre 1919 y 1930. En la primera sección de este escrito rastreamos las ambigüedades que penetran en la nominalización y formalización de la demora, para inmediatamente tematizar la estructura disruptiva de cuatro modos de la demora entendida a título constituyente dentro de la obra temprana de Heidegger. Lo que nos interesará es dar cuenta del modo en que la demora porta un potencial desocultante que asegura fenomenológicamente la evidenciación de la dimensión constituyente. En la segunda sección del ensayo, bajaremos a las transformaciones inmanentes de la filosofía de Heidegger para dar cuenta de dos posibilidades de la auto-comprensión de la filosofía a partir de la demora y de la tardanza, precisamente desde dos modos de relación con la dimensión constituyente del aparecer. Por una parte, un modo marcado por la *tardanza crepuscular*, y por otra parte, un modo *ejecutivo* basado en la *demora auroral*.

*Palabras clave:* Heidegger; demora; tardanza; aburrimiento; metafísica del Dasein.

## 1. Introducción: la demora del aparecer y la tardanza de la descripción<sup>1</sup>

Si la fenomenología en sus múltiples derivas y concreciones históricas se ha expedido sobre el aparecer en su dimensión constituyente, vale decir, sobre el cómo ejecutivo que constituye lo que aparece —lo que correspondería, a grandes rasgos, al “aparecer vivido” husserliano (cfr. HUA XIX 1, 360) y al sentido (*Sinn*) en su dimensión esencialmente ejecutiva en la filosofía de Heidegger (cfr. SZ, 151)—, entonces los fenómenos de la demora y de la tardanza deberían ser enfrentados por la fenomenología como problemas de primera línea. En efecto, en la demora y en la tardanza no solo estarían contenidos importantes fenómenos marginales de la temporalidad, cuya tematización resultaría necesaria para una reconstrucción íntegra de la estructura propia de la temporalidad específicamente fenomenológica, sino que en ellos se anudarían un conjunto de problemas fundamentales para la fenomenología misma, concretamente, en lo que toca a su alcance específicamente metódico y al modo en que, a partir de allí, llegamos no solo a concebir la propia temporalidad, sino la dimensión misma del aparecer.

Inmediatamente, la fenomenología no parecería estar inmunizada en contra de la tardanza que afecta a todas sus tareas *descriptivo-reflexivas* o *interpretativo-desplegantes*, y a las que ella debe abocarse cada vez que pretende dar cuenta del aparecer dinámico como tal en su plena originariedad. Si se quiere describir el aparecer vivo, moviente, en su prominente dimensión ejecutiva, la fenomenología debe permanentemente protegerse de un aparecer estanco, devenido osamenta y avistable solo en su precipitación objetiva. A primera vista, se podría creer que esta condición de posterioridad descriptiva solo amenazaría a una fenomenología de cuño reflexivo como la de Husserl, pero ello sería un error. La tardanza también proyecta una espigada sombra en la fenomenología hermenéutica que Heidegger habría desarrollado en la década de los veinte. Una parte importantísima de

---

<sup>1</sup> El presente artículo ha sido desarrollado en el marco de una beca de investigación otorgada por el DAAD (N° 91674155) en el año 2022 y concluido bajo el generoso auspicio del Proyecto Fondecyt de Postdoctorado 2023 (N°3230046).

la empresa fenomenológica de Heidegger entre 1919 y 1927 estribó en pensar lo que este denominó, con diversas fórmulas, la dimensión del origen (*Ursprungsgebiet*) (cfr. GA 58, 94), la vida fáctica (cfr. GA 63, 16) o el estar-en-el-mundo (cfr. SZ, 52) de un modo que alcanzara el cómo ejecutivo en toda su dinamicidad y en su más pregnante viveza. Heidegger presumía que una fenomenología reflexiva fundamentalmente extraviaba la originariedad de la dimensión del origen, es decir, del cómo constituyente, al quedar confinada a una versión puramente objetivada del vivenciar cuya estructura ejecutiva quedaba por ello autosuprimida (cfr. GA 56/57, 219). Y si el joven Heidegger, ciertamente, había pretendido poder alcanzar esta dimensión del origen mediante una conceptualidad indicativo-formal, no es menos cierto que el giro trascendental, concretamente, de carácter estructural-arquitectónico (cfr. Crowell, en Vigo, 2018, p. 67) que se produce en su pensamiento a fines de 1925 vuelve a introducir la dimensión de lo pre-dado (*Vorgegeben*) en el marco del trabajo fenomenológico entendido como objetivación (*Vergegenständlichung*), con lo cual el problema de la tardanza descriptiva vuelve a resurgir desde el despliegue de la construcción como explicitación y objetivación (cfr. GA 24, 466). Esta penetración de la relación de *implicación* y *explicitación* trae consigo nuevamente la amenaza de que la pretensión descriptivo-interpretativa misma de la fenomenología sea espuria, en la medida en que no queda de ninguna manera resuelto qué rol posee aquí el *Vorgabe* para la construcción y qué relación de *mismidad*, *diferencia* o *transformación* se puede establecer entre lo pre-dado y el carácter ejecutivo mismo de la construcción.

Si esta fundamental convivencia de la fenomenología con la posibilidad de la tardanza que afecta al sentido mismo de sus descripciones es precisa, se imponen entonces una serie de preguntas críticas de las que la fenomenología de Heidegger, con su crítica a la actitud teórica, a la reflexión como modo de *acceso donante* (cfr. GA 56/57) y al análisis intencional en su capacidad de acceder a la esfera del origen (cfr. GA 17) no quedaría en lo más mínimo al margen. ¿Permanece la fenomenología siempre irremediabilmente a la zaga de un aparecer más ágil, más *veloz* que sus descripciones y frente al cual ella no podría más que *renguear* descriptivamente? ¿Implica la tardanza para la fenomenología que ella, tal como en el célebre tropo hegeliano, no podría llegar al proceso de *formación mismo del aparecer*? ¿Estaría marcada la fenomenología por un demasiado tarde (*zu spät*) que sería irremontable y que, en consecuencia, la condenaría a ser puro

*recuerdo*, perdiendo con ello la viveza del aparecer en la originariedad de su originarse? Si la fenomenología ha enarbolado una pretensión de originariedad descriptiva, ¿no sería acaso la tardanza de la descripción por sí misma un modo de consagrar el carácter derivado de la propia fenomenología y la necesidad de devenir una empresa puramente especulativa?

Es justamente en la posibilidad de una tematización del aparecer del mundo que, en cierto modo, evite pintar su *gris sobre gris*, y que como tematización del aparecer no llegue *demasiado tarde* a la constitución del mundo como tal, donde quedamos puestos en la estela de un problema fenomenológico fundamental al interior de la filosofía del primer Heidegger, a saber, el de la peculiar productividad que la demora y la tardanza tienen en el ejercicio mismo de la filosofía y en la formación de conceptos propiamente tal. Se trata de mostrar que la demora y la tardanza pueden ser tematizadas no solo como fenómenos temporales cruciales para dar cuenta de una temporalidad no objetiva y radicalmente dinámica, sino que también es posible tematizar estos fenómenos a tenor constituyente. La demora y la tardanza, en sus múltiples direcciones de aparición y en sus múltiples concreciones, determinarían, de este modo, tanto la donación de sentido que articula al cómo ejecutivo como las posibilidades de donación y de articulación conceptual que ahí encuentran su suelo. El título de “constituyente”, sin embargo, no implicaría por sí mismo que la demora y la tardanza dan cuenta del aparecer ejecutivo en su originariedad, como si este quedara así a salvo de toda deformación. Por el contrario, que la demora y la tardanza puedan ser interrogadas en su dimensión constituyente implica que ellas poseen una productividad tanto para rescatar el aparecer como para sepultarlo en una capa de encubrimientos. La demora y la tardanza portan, en este sentido, no solo un potencial de descubrimiento, sino también de enredo, mora y dilación descriptiva que la fenomenología debería procurar si no subsanar, sí al menos problematizar.

La *conclusividad crepuscular* constitutiva de la filosofía, vale decir, el hecho de que ella llega en el *crepúsculo* de la formación del aparecer, puede ser emplazada en dirección de una fenomenología de la constitución considerada como una fenomenología de la demora y de la tardanza con respecto a un mundo del cual no se puede decidir *prima facie* si ha concluido el proceso de su formación. En esta línea de argumentación, este artículo quiere interrogar por dos ideas matrices en torno a la demora y a la tardanza: en primer lugar, por la profundidad



disruptiva de estos fenómenos límite que, como fenómenos mediales del tiempo —concretamente, de la temporalidad extática—, darán expresión a fenómenos en los que la esencia de la temporalidad constituyente se muestra con una vivacidad intrusiva. Y en segundo lugar, por el modo en que la demora y la tardanza se expresan a nivel metodológico, en la medida en que de aquí no solo se sigue una manera totalmente peculiar de autocomprensión de la filosofía, sino también una manera de pensar la conceptualización fenomenológica misma y sus posibles derroteros. La demora y la tardanza apuntarían, en este sentido, a mediaciones fenoménicas disruptivas que permiten, por una parte, una determinada exhibición de la dimensión constituyente como tal, y por otra, una concreta precipitación (*Niederschlagen*) conceptual del aparecer.

En conformidad con lo anterior, en la primera sección de este escrito intentaremos rastrear las ambigüedades que penetran en la nominalización y formalización de la demora para, inmediatamente después, tematizar la estructura disruptiva de cuatro modos de la demora entendida a título constituyente dentro de la obra temprana de Heidegger. Lo que nos interesará es dar cuenta del modo en que la demora porta un potencial disruptivo que asegura fenomenológicamente la evidenciación de la dimensión constituyente del aparecer, concretamente, en la mostración de la temporalidad. En la segunda sección, bajaremos a las transformaciones inmanentes de la filosofía de Heidegger para dar cuenta de dos posibilidades de la autocomprensión de la filosofía a partir de la demora y de la tardanza, precisamente desde dos modos de relación con la dimensión constituyente del aparecer. Por una parte, un modo marcado por una *tardanza crepuscular* y, por otra parte, un modo ejecutivo basado en lo que denominaremos la *demora de un aparecer auroral*. Aquí pondremos también de relieve que la fenomenología de Heidegger no solo no es separable de la demora y de la tardanza a título temático, sino también a tenor metódico, en la medida en que, ya sea por la capacidad de la demora de circunscribir el marco de la posibilidad o por su carácter para marcar la degeneración categorial de determinados esfuerzos fenomenológicos, determina por completo el cuño de la fenomenología hermenéutica. Esta fenomenología, en efecto, y para retomar la fórmula de Crowell, más allá de cualquier arquitectónica trascendental, más allá de cualquier arquitectónica de la tardanza, puede ser leída de cabo a rabo como una fenomenología trascendental de la demora.

## 2. Fenómenos de punto de partida y nominalización de la demora

La demora como fenómeno temporal ha tenido en la historia de la filosofía un lugar más bien ambiguo. La andadura de la *dilación*, del *retardo* y del *retraso* no solo se ha desplegado, sin embargo, desde diversas hermenéuticas de la temporalidad, sino que también ha hecho aparición en el terreno ético. Séneca famosamente concibió a la demora (*mora*) como remedio (*remedium*) para la ira (*De Ira* 2.29). Para Tácito, la demora desplegaba una función positiva en la medida en que dejaba crecer a la verdad (*Ana.* 2.39). Esta vinculación de la demora con la verdad se extiende también al terreno de la virtud. Publilio Siro sostuvo, por ejemplo, que la demora era odiosa (*ominis odio est*) pero que ayudaba al desarrollo de la sabiduría (*sapientiam*) (*Sen. M.*, 3.). Esta penetración de la demora se desplaza en el terreno de las hermenéuticas de la temporalidad en las que encontramos, naturalmente, el rol crucial de la demora para articular el espacio medido del tiempo como *spatium temporis*. En efecto, tomando distancia de la definición aristotélica típica del tiempo como el “número del movimiento según el antes y el después” (*Phys.* 219b2), la demora sirvió para enfatizar no solo la mensura del tiempo sino, ante todo, la duración del tiempo. En Juan Escoto Eriúgena (*De Div. Nat.* 36), por ejemplo, el tiempo queda caracterizado como *mora motus*, como demora del movimiento. El tiempo no es simplemente la numeración del movimiento, sino su demora, enfatizando con ello la dimensión duradera del movimiento mismo. En Inocencio III (*De Mis. Hum.* Fol. CCXX) el tiempo es entendido más bien como *mora rerum*, vale decir, no ya como la medida del movimiento, sino la demora que está presente en el mundo temporal mismo. En Pseudo Grosseteste, por otra parte, el tiempo está concebido como la “demora de la sucesión” (*mora successivi*) (citado en Kelly, 2002, p. 120), haciendo con ello hincapié en el flujo mismo del discurrir del tiempo. Es solo en san Agustín que encontramos una fundamentación de la demora en la distensión del tiempo experimentado, que se ha transformado en el bastión de las teorías subjetivas de la temporalidad. Solo el tiempo medido puede entenderse como demora del tiempo (*mora temporis*) en contraposición al carácter inextenso del presente. Para Agustín, la demora se funda en

la *distentio*, que a su vez se distingue tanto del movimiento (*motus*) como del espacio del tiempo (*spatium temporis*).

Pese a la larga y nutrida recepción del fenómeno de la *mora* en la historia de la filosofía, la demora en toda su rica polisemia, no solo permanece aún hoy como un fenómeno difícil de precisar, sino que la experiencia misma que está a la base de su tematización y que, por lo tanto, determina su proceso de nominalización, es por ello misma oscura. En este sentido, es necesario delimitar el ámbito de pre-experiencia que nos permite acceder y formalizar a la demora como fenómeno. Esto es una necesidad en la medida en que la demora parece ser un concepto lo suficientemente polisémico para que una definición cualquiera pueda servir de suelo desde el cual construir su formalización fenomenológica.

¿Qué es la demora como fenómeno temporal? ¿Qué tipo de experiencia y de nominalización de la demora es la que nos ofrece el hilo conductor para plantear la interrogante de su dimensión aperturizante? ¿Es la demora siquiera un problema fenomenológico que se pueda plantear a tenor constituyente? Una mirada en derredor atenta descubre a la demora como un fenómeno que colma nuestra cotidianidad y penetra nuestras actividades diarias en la medida en que estas *cuentan con el tiempo*. La demora es un fenómeno temporal-práctico que se deja apresentar cotidianamente, por una parte, como una *extensión temporal*, pero por otra, también se nos ofrece de entrada como *estancia y detenimiento*, y, asimismo, bajo una *economía dispendiosa* relativa al derroche en el empleo del tiempo. La demora, en efecto, es el lapso mismo de tiempo (*mora ipsa*), es decir, la extensión ya larga ya corta en la que medimos el tiempo en su discurrir (cfr. san Agustín, *Conf.* XI, XXIII, 30), pero la demora es también demora segurísima (*mora tutissima*) (cfr. Publilio Siro, *Sen. D.*, 24) o demora que cura (*sanavit mora*) (cfr. Séneca, *Aga*, 2.130) en tanto que estancia y detenimiento, y a su vez es “demora peligrosa” (*mora periculum*) (cfr. Erasmo, *Coll. Fam.* 212) cuando el tiempo se dilapida. En la demora podemos no solo dar cuenta del tiempo que nos toma hacer algo, sino también del quedar retenidos o enredados en un tiempo que se gasta sin consideración de ahorros y reservas. La peculiaridad de la demora como uso dispendioso pero también como estancia es que el quedar retenidos que caracteriza su enredo, su dilación o su posa, al mismo tiempo que *invierte* tiempo disponiendo de su propia unidad, puede también *colapsar* en medida paralela la propia unidad del tiempo, o al menos la unidad del comportamiento que se despliega temporalmente. La demora aparece

como un fenómeno medial entre la unidad de un *tiempo duradero* y la disrupción de un *tiempo demorado*. La demora como enredo, retención y como gasto excesivo, se despliega cotidianamente, asimismo, bajo diversas formas: la demora se trastoca en *atraso*, *retraso*, *dilación*, *retardo* según se enfatice el aspecto de unidad y distensión de la duración o, en cambio, su aspecto disruptivo y la integridad misma de la duración. Mientras en el fenómeno del *atraso* hay una disrupción por medio de un énfasis en la ausencia, en el fenómeno del *retraso* puede haber una disrupción por medio de la presencia. Las expresiones “la conferencia se retrasó” y “la conferencia se atrasó”, en efecto, parecen caracterizar dos modos diferentes del suceder del demorarse. El atraso conlleva un cierto suspenso en el suceder—derechamente, una forma de no ocurrencia— que en el retraso parece estar contenido. Por su parte, la dilación y el retardo parecen ser formas de aplazamiento de la eventualidad del atraso y del retraso, vale decir, un aplazamiento del acontecimiento demorado en su ausencia, en el caso de la dilación, y de la presencia en el caso del retardo.

Con el punto de partida más o menos fijo a nivel prefenomenico es posible profundizar en la peculiaridad de los fenómenos de la demora y de la tardanza problematizando, a título constituyente, la ambigüedad de su nominalización. La demora no solo nominaliza aspectos verbales transitivos, sino también aspectos intransitivos y pronominales. En su dimensión transitiva, el demorar nominaliza formas del retrasar y del retardar, vale decir, de relentización o aplazamiento de una eventualidad por medio de la presencia o por medio de su ausencia (por ejemplo, “demorar nuestro placer” (*gaudia nostra moraris*) (Marcial *Epi.* 8, XXI). En su sentido intransitivo y pronominal, por su parte, la demora se entiende como un uso *dispendioso del tiempo* —por ejemplo, “demorar largamente” (*longa mora*) (Ovidio, *Met.* 1.210)—, pero también como una *medida del tiempo* —“reproducir un ritmo con una duración temporal” (*aliquos numeros cogitando peragere ea mora temporis*) (san Agustín, *De Mus.* VII, 3.4.)— y, asimismo, como una *posa*, un *reposo*, un *estacionarse del tiempo* —“la demora que da fuerza” (*Nam mora dat vires*) (Ovidio, *Rem. Am.* 83)—. Como nominalización del pronominal “demorarse”, la demora circunscribe de manera central modos de estancia y de reposo temporal. Esta ambigüedad presente en la nominalización del verbo “demorar” queda también reflejada en el latín *morari*, del cual se derivan tanto el verbo “morar” como el verbo “demorar”. Para la nominalización del transitivo “demorar”, pensaremos siempre en el alemán *hinauszögern*

cuando se trata de lo que *aparece* (“demorar algo”) y en *hinhalten* (“algo me demora”) cuando se trata del *aparecer*. Por su parte, para los modos de nominalización intransitivos de la demora entendida como *exceso de tiempo*, pensaremos siempre en el alemán *sich hinziehen* y *sich verspäten*, y para la concreta formalización pronominal del demorarse en cuanto estancia pensaremos en la polisemia del verbo *sich bei etwas aufhalten* y, ante todo, *bei etwas verweilen*.

En lo que toca al fenómeno concreto de la tardanza esta no puede entenderse desde una sinonimia de base con la demora. Uno se puede tardar *a través* de la demora (por ejemplo, como *mora tardat*; cfr. Ovidio, *Ex Pont.* 3.4, 50.), pero no toda forma de demora es, por ello, una forma de tardanza. La tardanza puede ser entendida como nominalización de una extensión temporal y, asimismo, como una nominalización del uso dispendioso del tiempo de la demora. Aunque “tardanza” y “demora” como nominalización del pronominal pueden llegar a superponerse, y de ahí construir expresiones sinónimas, la tardanza enfatiza una *demora de estado*, mientras que la demora a su vez puede enfatizar una *tardanza de proceso*. En el contexto de este ensayo, la tardanza nos interesará como nominalización del empleo dispendioso del tiempo y, ante todo, en su función eminentemente metodológica. La pregunta que nos guía aquí es por la relación entre tardanza y descripción: ¿qué implica para la descripción fenomenológica o para la construcción fenomenológica el tardarse como el llegar fuera de tiempo al proceso de formación del mundo? El tiempo de la tardanza que se gasta sin reserva, ¿cómo es repuesto por el fenomenólogo en cuanto tiempo adeudado? No solo por el hecho de que la descripción fenomenológica, por decir así, se *toma más tiempo del que le corresponde* y, por ende, como en el caso de Husserl, hablemos siempre desde una posterioridad (*Nachträglichkeit*) (cfr. HUA X, LXIV), sino en la medida en que la tardanza también desencadena procesos de formación categorial en el horizonte de una *conceptualidad tardada*. La tardanza es, en el marco de las posibilidades de explicitación conceptual, también informadora de una experiencia de tipo ejecutivo-degenerativa —en efecto, de una cualidad reflexiva y objetivante totalmente peculiar— desde la cual se extraen despliegues categoriales específicos. Dicho de una manera llana: la experiencia de la tardanza produce conceptos degenerativos que son, pese a todo, productivos.

### 3. La dimensión constituyente del demorar en la filosofía de Heidegger

Aunque en *Ser y tiempo* y en otras obras del mismo período no encontremos un desarrollo pormenorizado de la demora, en el sentido del demorar *postergador-transitivo*, y de la mora, del reposo y del demorar como gasto intransitivo, ello no implica que fenómenos propios del demorar no estén ya penetrando la andadura conceptual de la filosofía de Heidegger. Lo central de todos estos modos del demorar, que se dejan reconstruir como fenómenos mediales de unidad y de disrupción, es que permiten la obtención de un hilo conductor para dar cuenta de las posibilidades de acceso y tematización de los complejos fenoménicos sobre los que la filosofía de Heidegger se quiere expedir.

El *demorar postergador* en sentido transitivo circunscribe una primera nominalización de la demora en el pensamiento de Heidegger, cuyo rastro, en parte mediado por la rutilancia de la recepción contemporánea de su pensamiento, resulta más sencillo de rastrear. Merced al protagonismo que han tenido los aportes heideggerianos al estudio de la historia del cristianismo primitivo, este sentido de la demora ha ganado un considerable protagonismo (cfr. Coyne, 2015, p. 37; Malabou, 2005, p. 130; Wolfe, 2014, p. 76). La demora transitiva nos remitiría a un modo de comprender el fenómeno de acceso de la posibilidad propiamente tal. El grueso del trabajo que Giorgio Agamben (2005) ha realizado sobre el concepto escatológico de la temporalidad se ha apoyado en una recepción productiva de la obra de Heidegger, precisamente ahí donde Heidegger era más sensible a mostrar cómo la conceptualización de la posibilidad dependía de una temporalidad que rechazaba o al menos *demoraba* su actualización. La diferencia que Agamben (2007, pp. 360 y ss.) establece entre la *potencialidad de ser* y la *potencialidad de no ser*, precisamente para pensar una potencialidad propiamente performativa y no limitada al ámbito de la actualidad, le permite a este no solo dar un empleo al concepto de “posibilidad” estrictamente heideggeriano, que proviene también de una recontextualización de la demora propia del *kathechōn* en su interpretación de la “Primera epístola a los tesalonicenses” de san Pablo (cfr. Agamben, 2005, p. 110), sino también, e indirectamente, permite entender cómo la demora ya está contenida en el concepto de “posibilidad” propiamente ontológico-

fundamental. La demora entendida en el sentido concreto del *demorar postergador* hace su aparición en la filosofía de Heidegger, por una parte, en la estructura del ser-posible (*Möglichsein*), en su doble sentido óntico-existencial, como ser la *posibilidad-que-soy-en-cada-caso*, y en su sentido ontológico-existencial, como tener la estructura particular del ser-posible, es decir, de la *posibilidad como modo de ser*. Por otra parte, la demora determina al poder-ser (*Seinkönnen*) como tal, como estructura existencial-comprensiva que permite el despliegue del Dasein como un ser-posible. Tanto como *Möglichsein* y como *Seinkönnen*, el Dasein está definido por una posibilidad que de manera *estructural* ha demorado su actualización. En efecto, según Heidegger, ser una posibilidad no es sino dejarse determinar por lo que este llama una “permanente incompletud” (*ständige Abgeschlossenheit*) (SZ, 236). La incompletud es, en este caso concreto, un rasgo del *acceso* a lo posible. Se podría decir incluso que toda la fenomenología del joven Heidegger en el plano de su disputa ontológica con la fenomenología husserliana pasa por dar cuenta de cómo el modo de acceso de la demora, entendida de manera muy concreta como la corrección de lo presente por medio de lo ausente, es necesaria para lograr la acreditación e intuitivación de lo posible en sentido ontológico-existencial.

La función principal de la *demora transitiva*, tal como la podríamos construir en la fenomenología temprana de Heidegger, no es meramente abrir lo posible, sino más bien *desobrar* lo actual. En efecto, todo demorar tiene su dimensión intencional constituida en lo *demorado*, de modo que, de buenas a primeras, en el demorar en sentido transitivo pareciera que la dimensión constituyente está asegurada en la medida en que el demorar desobra preliminarmente la actualidad y abre a una posibilidad dilatada. El sentido transitivo del demorar nos pone, de este modo, en la estela de una temporalidad disruptiva que nos retrotrae en su capacidad *atrasante* y *dilatante*, precisamente al primado de la presencia o la ausencia de la eventualidad demorada en su condición de desobra. Lo *demorado* en el demorar funge como una suerte de radicalización del rechazo por el cual el modo de dación de lo *posible* protruye su devenir actual. Esta desobra de lo actual no es por sí misma un aseguramiento de la dimensión constituyente de la temporalidad, sino la percatación de que la estructura de lo posible discurre rechazando su actualización.

A primera vista, se podría creer que esta dimensión de la demora *desobrante* es una construcción especulativa que emplaza la problematización heideggeriana del aparecer demasiado lejos de sus



predilecciones temáticas. Sin embargo, esto no es así. Para garantizar el acceso a lo posible, la demora desobstante en sentido transitivo siempre fue un rasgo central de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Esto incluso a nivel temático. En efecto, ella ilumina el rasgo mismo de los indicadores formales como conceptos filosóficos capaces de dar y articular la esfera del origen. Para el joven Heidegger, la demora transitiva aparece vinculada de modo preclaro con la experiencia de la *parousia* en las comunidades cristianas primitivas. La *parousia* contiene precisamente el rasgo de advertencia y de giro (*Vorkehrung*) respecto de la auto-supresión del cómo ejecutivo en el contenido, y la permanente apertura a su ejecución no actual (cfr. GA 61, 19-20). La dimensión ejecutiva de la demora de la *parousia* es, pues, la consagración al modo de acceso de lo posible como tal, sin embargo, como siendo indesligable del propio rasgo destructivo que contiene la *Umkehrung* que se vive en ella. Heidegger, en efecto, vincula la *parousia* esencialmente al giro (*Umwendung*) en el que el cómo ejecutivo se intensifica en contraposición al dominio de la carne (cfr. GA 60, 95). La demora *desobstante* que garantiza tanto el acceso a lo posible como la conservación de la estructura de la posibilidad aparecerá en el período de Marburgo, aunque naturalmente no de modo explícito, como aquilatando los rasgos desactualizadores de la *Umkehrung* indicativo-formal propia de la *Umwendung* que ilumina la *parousia*, por ejemplo, en el colapso (*Zusammenbruch*) de la significatividad cotidiana en el fenómeno de la angustia (cfr. SZ, 189), donde de lo que se trata es de hacer aparecer la *mundaneidad del mundo* en tanto que estructura posible a través del colapso del mundo existencial-fáctico. Ciertamente, el colapso no es una demora por sí mismo, sino que retiene el efecto *desobstante* que la experiencia de la espera demorada ya comenzaba a exhibir en la filosofía del joven Heidegger. La demora entendida como experiencia de acceso desobstante aparece también vinculada, en esta línea de interpretación, al auto-abandono de la muerte (cfr. SZ, 264), y a su vez aparece vinculada con el golpe (*Stoss*) de la conciencia por medio del cual el Dasein gana transparencia (cfr. SZ, 271). Estos modos desobstantes que encontraron su raíz también en el demorar del advenir, sin embargo, no son ni por mucho exclusivos de la función transitivo-disruptiva de la demora.

La demora entendida como uso *excesivo del tiempo* ha sido objeto, en la recepción de la obra de Heidegger, de una atención irregular y sumamente problemática. Jay Lampert (2012, p. 46), por ejemplo, ha sostenido en su brillante reconstrucción dialéctica de la demora y de



la simultaneidad que es precisamente en la demora comprendida como superación del tiempo óptico circunscrito por el ahora donde la ontología fundamental “correría el riesgo de desplazar el problema de la demora temporal en dirección a una ontología atemporal”. La posición de Lampert se explica por una confusión sumamente tenaz de los diversos sentidos constituyentes de la demora, que lo llevan a confundir la posible demora propia del tiempo práctico-circunscriptivo con lo que él denomina un “movimiento lateral hacia el ser” (Lampert, 2012, p. 46). La demora como estancia retenida puede apuntar no sólo al ámbito típicamente constituyente de las modalizaciones existenciales de la temporalidad originaria y, sobre todo, a sus formas mediales de “tomarse el tiempo” y “perder el tiempo” (cfr. SZ, 410) como formas tipificadas de maduración existencial de la temporalidad, sino también bajar típicamente al ámbito del “tiempo constituido”, que Heidegger denomina el “tiempo vulgar” de la sucesión medida (cfr. SZ, 422), y permanecer, en consecuencia, diferenciado respecto del ámbito constituyente de la temporalidad existencial. Se trata, por lo tanto, de reconocer que la demora no es por sí misma en el ámbito práctico un desnivelador que empuja al Dasein a la temporalidad constituyente.

La demora entendida como despilfarro y empleo excesivo de tiempo puede ser localizada de modo inmediato en el nivel de la temporalidad de la ocupación circunscriptiva y, asimismo, en los fenómenos expresivos de lo que Heidegger denomina el “contar el tiempo” (cfr. SZ, 412). La demora puede exhibir una dimensión disruptivo-alteradora en las relaciones de respección (*Bewandtnisbezüge*) del ente a la mano. La relación entre la totalidad respeccional, el útil presentado y la anticipación del para-qué parece enlodarse en la demora que emplea dispendiosamente el tiempo. La temporalidad de la ocupación circunscriptiva es, según Heidegger, una presentación que se temporaliza desde un “estar a la espera que retiene” (SZ, 354), y en esa medida la demora puede ocurrir en la remisión del con-qué al en-qué de la condición respectiva. La presentación, en el caso de la temporalidad de la ocupación, presenta al útil reteniendo el complejo de útiles y anticipando el para-qué del útil, de modo que la demora tendería, o bien, a demorar el para-qué, o a enredarnos en la presentación misma del ente a la mano. Dado que la presentación ocurre al nivel de la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*), la relación de anticipación y de retención se modifica, y con ello, se modifica lo que podemos calificar como la *remisividad de la demora*; el martillo es el con-qué de la *Bewandtnis* en el en-qué del martillar; el martillar es el con-

qué del en-qué del asegurar; el asegurar es el con-qué del en-qué que es colgar un cuadro, y así sucesivamente. Esto implica que los fenómenos de la demora tienen lugar inmediatamente en el marco de la totalidad respectiva retenida y en el marco de la obra como concreción del para-qué, al mismo tiempo que poseerían un potencial escalonamiento. En efecto, la totalidad referencial desplegada en el en-qué y el con-qué de la *Bewandtnis* nos permite encontrar formas del empleo excesivo del tiempo tanto en la utilidad (*Dienlichkeit*), en la empleabilidad (*Verwandbarkeit*) y en el contexto de contribución (*Beiträglichkeit*) del ente a la mano. El martillar como utilidad se puede demorar en el marco del en-qué de la empleabilidad como el ajustar, y el ajustar como empleabilidad puede demorarse en el contexto de su contribución, vale decir, en el contexto de útiles al que contribuye, por ejemplo, colgar un cuadro. Esto quiere decir que desde el marco de la presentación, vale decir, desde el estar a la espera que retiene, la demora y la tardanza aparecen como formas privativas del contenerse (*Ansichhalten*) del ente a la mano. La demora como empleo excesivo de tiempo estaría entonces asociada a la transformación privativa de carácter *desmundaneizante* que conduce a la progresión *Zeug-Zeugding-Ding* como modo de anunciar la dimensión *Vorhanden* en el ente intramundano. Este proceso asegura, asimismo, la productividad de una *categorialidad del ente demorado*.

La demora estaría relacionada con la llamatividad (*Auffälligkeit*), ahí donde la herramienta está rota y, por ende, demora la tarea misma, pero también con las formas de la apremiosidad (*Aufdringlichkeit*), ahí donde el ente está presente por medio de su ausencia acuciante y, por último, con la rebeldía (*Aufsässigkeit*), en la medida en que un ente nos puede estorbar y demorar la tarea. Aquí aparecen concretamente la demora y la tardanza como un “no tener tiempo” para el ente (cfr. SZ, 73 y 403). Ahora bien, no toda forma de demora es necesariamente disruptiva. La demora entendida como exceso de tiempo puede corresponder a una corrección de la empleabilidad y, como tal, puede designar una forma de interpretación más ajustada. En ese sentido, la demora, tal como nos lo permitió ver nuestra caracterización histórica de la *mora* que es segura (*tutissima*), remedio (*remedium*) y sanadora (*sanitatum*), también puede dar expresión a categorías prácticas, como el “esmero”, el “celo”, el “desvelo”, que corresponden a diferentes gradaciones que una demora correctiva puede poseer. Lo disruptivo, en ese sentido, puede ser, por el contrario, el no darse suficiente tiempo.

La dimensión de suspenso, de pasmo incluso, y de retención enredada del tiempo no solo determina una economía de eventos intramundanos, sino que también sirve de suelo nutricional para pensar la demora como *segmento temporal*. Esto implica que es la experiencia y la sensación misma de la demora neutralizada de su dimensión ético-práctica lo que funge como suelo degenerativo de la *mora* como espacio del tiempo. Justamente esta dimensión de la demora que nominaliza la dimensión pronominal del demorar en cuanto extensión temporal, vale decir, en cuanto segmento temporal en lo que algo se demora, aparece en el pensamiento de Heidegger, concretamente, en los análisis que este dedica a la *distensión del alma* en la concepción del tiempo de san Agustín. Heidegger se ocupará de la demora no en relación con la *disentio animi*, sino en relación con lo que Agustín denomina *mora temporis*.

En los *Übungen* del semestre de invierno de 1930/1931, “Augustinus, Confessiones XI (De Tempore)” y, ya de modo algo más implícito, en la conferencia “Augustinus: *Quid est tempus? Confessiones XI*”, dictada en Beuron en 1930, Heidegger llama la atención sobre la conexión entre la duración (*Dauer*) del tiempo mismo (*ipsum tempus*), y lo que Agustín denominará la demora o *mora temporis*. El concepto de *mora temporis* correspondería al intervalo del tiempo que es medido en la experiencia cotidiana de la temporalidad. La densidad y profundidad del presente corresponderían, en palabras de Heidegger, a un perdurar (*Anhalten*) del tiempo (cfr. GA 83, 75). En este sentido, la duración se dejaría pensar como una especie de tiempo demorado. Tal como queda de manifiesto en los protocolos de Heidegger, Heidegger está trabajando sobre la base de una diferenciación entre la *disentio animi*, vale decir, la distensión del alma, como separada, por una parte, del movimiento (*motus*) y, por otra parte, de la demora (*mora*) como intervalo del tiempo (*spatium temporis*) (GA 83, 297). Según san Agustín (*Conf. XI, XV, 20*), el presente (*praesens*) no tendría espacio (*nullum habet spatium*) y, por lo tanto, no sería de suyo medible. Esta dimensión no extensional del presente entraría radicalmente en conflicto con el hecho mismo de que medimos el tiempo. La demora (*mora*), como extensión del tiempo solo sería posible como medida del tiempo que pasa (*praetereuntia*) y ese “pasar” solo podría ser medido por la distensión del alma (cfr. GA 80.1, 443).

Esta concepción de la demora, que nominaliza las formas prominominales del intransitivo “demorar”, será decisiva para constituir el tiempo medible y, por ello, no puede decirse bajo ninguna circunstancia que ella describa el horizonte concreto de la temporalidad

de la dimensión constituyente. Se trata, por el contrario, para Heidegger, de mostrar cómo la demora en tanto que extensión surge al hilo de una interrogación totalmente peculiar no solo de la experiencia de la temporalidad, sino de una actividad concreta: el medir (cfr. GA 80.1, 437). Esto queda confirmado en el hecho de que, para Heidegger, en el marco de la interrogación de la demora como intervalo de tiempo, el extenderse (*Gestrecktheit*) del alma surge como base de la experiencia fundamental (*Gründerfahrung*) del medir el tiempo que pasa (*das Vorübergehende*) (cfr. GA 80.1, 443). Esto implica no solo que la *distentio animi* también está pensada desde la experiencia fundamental del medir, sino que, asimismo, la demora, entendida como *spatium temporis*, no puede ser desligada de la experiencia de la medición. Aquí de lo que se trata, por lo tanto, no es solo de separar la experiencia del tiempo respecto de la experiencia de la medición para liberar la *distentio animi* de la demora como intervalo, sino para fundar la medición de la demora en la distensión misma del alma.

Ya excediendo la nominalización de *sich hinziehen* y de *sich um etwas verzögern*, pero también la nominalización concreta que pone a la demora en relación con la medida del tiempo en tanto que *mora temporis*, el “demorar” formaliza no solo el gasto del tiempo y el segmento medido del tiempo, sino el modo en que habitamos temporalmente; vale decir, nominaliza, asimismo, fenómenos de estancia y de posa como *mora*. No se trata ya del demorar como intervalo de tiempo que contiene diversas posibilidades del medir, sino del demorar como *morar*. En efecto, el demorarse no solo puede ser rastreado en el pensamiento de Heidegger bajo los fenómenos del *Zörgern* y del *Hinhalten*, sino asimismo del *Verweilen*. A pesar de que Heidegger también emplea la palabra *Verweilen* para describir la demora como *spatium temporis* (cfr. GA 83, 297), vale decir, el segmento ya corto, ya más largo del tiempo que discurre y que es medido en su pasar, la demora como *Verweilen* remite allí simplemente al tiempo medido y queda desligada, por lo tanto, de todas aquellas tonalidades que esbozarían un modo concreto de habitar en la temporalidad. La palabra alemana *Verweilen* posee, en este sentido, una referencia a la temporalidad del momento (*Weile*) que no solo circunscribe una extensión, sino también una estancia y una posa temporal. La temporalidad del demorar en tanto que *Verweilen* sirve, en efecto, a Heidegger para mostrar diferentes fenómenos de absorción, vale decir, diferentes fenómenos de enfatización, ya sea del contenido o de la dimensión ejecutivo-modal. La demora (*Verweilen*)

originariamente entendida habría correspondido, para el joven Heidegger, a un fenómeno de ejecución de carácter absorbente que encalla, como tal, en la estructura del ser-en-cada-caso (*Jeweiligkeit*). La *Jeweiligkeit*, y su particular cristalización en los fenómenos del *je*, *jeweils* y *jeweilig* no solo designa la situatividad temporal del Dasein, la más concreta individuación fáctica que rechaza toda forma de disolución de la concreción histórica de la existencia, sino que también sanciona las tendencias de la vida a *demorarse*, ya sea, nuevamente, en los momentos constituyentes o en los correlatos intencionales ligados al *qué*.

Aunque, como es sabido, Heidegger en *Ser y tiempo* reemplaza el concepto de *Jeweiligkeit* por el de ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*), la *Jeweiligkeit* sigue siendo un horizonte de interpretación adecuado para la *Jemeinigkeit*. La *Jemeinigkeit* no solo quiere enfatizar el ser mío del Dasein, sino el hecho de que todas las estructuras existenciales, en razón de su *Beteiligt-sein*, su estar-implicadas, y de su carácter modal, tienen una dimensión temporal-existencial que las modaliza. La fundamentación del *Verweilen* en el *jeweils* de la temporalidad de la modalización, vale decir, la fundamentación del demorar como mora en tanto que estancia en la modalización de la propia temporalidad, pone de manifiesto que la demora no solo consiste en un fenómeno de unidad y disrupción al nivel de la circunspección y de la temporalidad del ocuparse circunspecto, sino, asimismo, en los fenómenos de lo que Heidegger denomina “el extenderse ‘temporal’ del Dasein” (“zeitliche” *Erstreckung des Daseins*) (SZ, 371), y en los fenómenos del “tener tiempo” y el “perder tiempo” de carácter existencial. Dado que la temporalidad originaria no solo determina la condición de posibilidad de la unidad del cuidado, sino también la estructura de acontecimiento del Dasein, el extenderse de la temporalidad es explicativo no solo de las modalizaciones que sufre la temporalidad según el Dasein se autocomprenda desde su posibilidad más propia o desde la dispersión en los contenidos, sino asimismo la “monotonía” y “la rutina” del “ir viviendo los días” del Dasein (cfr. SZ, 370-371). Precisamente uno de los momentos fundamentales del acontecer del Dasein es la *Erstreckung* o extensión por medio de la cual el Dasein es su pasado y su futuro. A pesar de que la concepción del tiempo de Heidegger inmediatamente después de *Ser y tiempo* cambia y encontramos una temporalidad no solo extático-horizontal, sino *sustractivo-presentante* bajo la forma de la llamada oscilación (*Schwingung*) (cfr. GA 26, 268), el fenómeno de la demora vuelve a surgir

en las modalizaciones de la temporalidad extática extendida (cfr. SZ, 371).

Un fenómeno central relacionado con la demora del extenderse del tiempo, no ya, sin embargo, en su dimensión de medida y, por ende, esencialmente vinculado al tiempo de la ocupación, se deja ver en el fenómeno del ser aburridos (*Gelangweiltwerden*) como un *volverse largo* del tiempo y que Heidegger tematiza en el curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik* de 1929/1930. En el ser aburridos, según Heidegger, tiene lugar una demora (*Verweilen*) en la extensión del tiempo fáctico y, concretamente, en lo que Heidegger llama el entretiempos (*Zwischenzeit*) (cfr. GA 29/30, 151). Este alargamiento del entretiempos no solo articula la unidad de la extensión demorada del paso del tiempo (*Zeitverlauf*) como tal, sino que, al mismo tiempo, *desobra* esta unidad. A este *Verweilen* de la extensión del entretiempos en el aburrimiento, Heidegger opondrá otro modo de la demora, que consiste en el demorarse en algo (*sich bei etwas aufhalten*) y que, como pasa-tiempos (*Zeitvertreib*), constituye una demora en el contenido (cfr. GA 29/30, 150). Cuando la extensión del tiempo se demora (*verweilen*), la demora (*Aufhalten*) en el contenido *desobra* a su vez la dilación del tiempo porque le permite al tiempo nuevamente sustraerse (cfr. GA 29/30, 150).

Esta dimensión de la demora del tiempo que Heidegger desarrolla en GA 29/30 ya tenía antecedentes en *Ser y tiempo*. Concretamente, la demora aparecía ahí en los modos del “perder el tiempo” y del “tomarse el tiempo” que modalizan la temporalidad existensiva y que determinan, asimismo, el tiempo de la ocupación. Tal como es sabido, la propia temporalidad originaria que Heidegger describe formalmente como el sentido ontológico del cuidado admite, merced a la concreción existensiva del Dasein, modalizarse. La demora, en este sentido, puede leerse nuevamente en el fenómeno del *quedar retenidos* en los modos de temporalización. En primer lugar, hay un modo del demorarse como estancia que Heidegger articula como la temporalidad de la irresolución. Como es sabido, el Dasein inmediata y regularmente no solo no se proyecta desde el *por-mor-de*, sino que va de tumbo en tumbo en las circunstancias del vivir. La temporalidad de la irresolución, es una presentación que, a diferencia de la ocupación circunspectiva, no *está-a-la-espera* y no retiene (cfr. SZ, 410). Según Heidegger, en la demora de la presentación tiene lugar el fenómeno del *presente no contenido* (cfr. SZ, 347) en la medida en que el presente, que de suyo brota del futuro, rehúye (*entlaufen*) el estar-a-la-espera. Sin embargo, la temporalidad

de la irresolución es también una modalidad de la demora. Heidegger denomina a esa modalidad el no demorarse (*Unverweilen*), y constituye un atrapamiento (*Verfangenheit*) en la presentación misma (cfr. SZ, 347). En la temporalidad de la irresolución tiene lugar una *Überlassenheit* de la presentación, un quedar entregada la presentación a sí misma, que evade su relación con el futuro (cfr. SZ, 347). Aquí la presentación queda retenida en sí misma, vale decir, *se demora en sí misma*, sin poder *despresentarse* ni en un *estar a la espera que retiene* ni en un adelantarse repitente. En contraposición, la temporalidad de la resolución designa otro modo de la demora, a saber, la demora del “tomarse el tiempo” en tanto que “tener tiempo” (*Zeit haben*) (SZ, 410). La demora del tomarse el tiempo, vale decir, del demorarse que no pierde tiempo, por el contrario, y a la inversa, es un demorarse en el que el presente como tal *queda retenido en el futuro y en el haber-sido* (cfr. SZ, 410) Esta retención del presente en el futuro y en el haber-sido tiene la peculiaridad de que abre disruptivamente un presente retenido que según Heidegger “despresenta” (*Entgegenwärtigung*) y “desacostumbra” (*Entwöhnung*) (SZ, 391). La dimensión disruptiva de la temporalidad de la resolución vuelve a dar vigencia a la dimensión de la *Umkehrung* y de la precaución que, como *desobra*, permite la puesta de manifiesto de la dimensión constituyente. La disrupción de la demora del “tomarse el tiempo” es, en este sentido, múltiple: por una parte, retiene como *Entgegenwärtigung* y *Entwöhnung* la experiencia de colapso del mundo existensivo que tiene lugar en la angustia (cfr. SZ, 189); por la vía del precursar la muerte, el presente auténtico retiene la retoma (*Zürücknahme*) respecto de la situación (cfr. SZ, 308), y por la vía de la conciencia se deja entrever el hundimiento (*Zusammensinken*) y la sacudida (*Aufrütteln*) respecto de las posibilidades de auto-interpretación del uno (cfr. SZ, 273). En este sentido, la demora de la *despresentación* y del *desacostumbramiento* no corresponde a la demora del uso dispendioso del tiempo ni a un extenderse de la temporalidad extática, sino, por el contrario, a un volverse instantáneo el *Dasein*, vale decir, su apertura al tiempo de la situación.

#### **4. Despliegue y expresión de la demora y de la tardanza a nivel metodológico**

Hasta aquí hemos reconocido diferentes modos del carácter medial de unidad y de disrupción de la demora en el pensamiento de Heidegger:



en una primera instancia abordamos la demora transitiva como una peculiar *desobra* de la *actualización* de la *posibilidad*. Posteriormente, apuntamos al carácter disruptivo de contenido en el uso dispendioso del tiempo en la circunspección; asimismo, pusimos de relieve el sentido concreto en el que la demora da cuenta de un cierto intervalo del tiempo medido, y pasamos, finalmente, a considerar otras formas de la demora como estancia y posa en el “tomarse el tiempo” de la resolución, que es una forma del demorarse. Al principio de nuestras disquisiciones preguntamos si había alguna forma de la demora que, en el marco de una fenomenología del aparecer, lograra, de una parte, contener el carácter tardío del trabajo filosófico y, por otra, abrir modos del acompañar constructivo que pudieran dar lugar a formas demorantes de la tematización fenomenológica.

Invirtiendo la tardanza de la descripción y la demora de la constitución, podemos preguntarnos si el giro metafísico que el pensamiento de Heidegger experimenta inmediatamente después de la publicación de *Sein und Zeit* se deja pensar como esbozando una *demora en el aparecer*, entendida aquí no como lo que *aparece* ni como el aparecer maduro, es decir, *el aparecer que ha concluido su formación*, sino como la génesis dinámica del aparecer mismo. La pregunta entonces es si alguna de estas formas de la demora pudo ser capitalizada por Heidegger para pensar, en el plano propiamente metodológico, una construcción que ya no *llegara demasiado tarde al evento de la formación del mundo*, sino, por decir así, *a tiempo* en la temporalidad eventual de la constitución.

La contraposición que es posible establecer entre lo que podemos denominar la *tardanza crepuscular* de la filosofía, vale decir, esa posterioridad y conclusividad que rehuye una transformación del aparecer del mundo, y la *demora auroral* que, por el contrario, quiere precisar un aparecer vivo y dinámico, no implica que la *tardanza crepuscular* de la filosofía no nos ponga de entrada en la estela de una productividad categorial muy específica. ¿Qué quiere decir esto? Ante todo, que la tardanza de la filosofía ilumina una productividad conceptual que desemboca en una *categorialidad de la tardanza* entendida, no como genitivo objetivo, vale decir, no como una mera conceptualización del tardarse, sino como genitivo subjetivo, en tanto que categorialidad que pertenece a la tardanza como tal.

La filosofía de Heidegger y sus querellas en contra de los dispositivos de formación de conceptos propios de la filosofía husserliana nos muestra que la propia constitución, vale decir, el problema del



aparecer como tal tanto en los momentos de la espontaneidad de la donación de sentido (*Sinngebung*) y de las actividades de validez (*Geltungsaktivitäten*) como en el momento correlativo constituido por la validez de ser (*Seinsgeltung*) y las capas ontológicas (*Seinsschichten*) del ente constituido, admite no solo una temporalidad en su constitución, sino una determinada *ancestralidad*: que la filosofía fenomenológica tiene una dimensión arqueológica respecto de una constitución “envejecida”, y que la conceptualidad que articula una ontología fundamental es en todo momento una conceptualidad esencialmente *demorada*, si por ello entendemos una conceptualidad del *morar* en el tiempo y del *desplegarse* temporalmente.

*Ancestralidad, envejecimiento y carácter demorado* de la conceptualidad están marcando, en efecto, una determinada relación genética de originariedad que es posible descubrir a partir de la detección de la ambigüedad propia de la formalización de los conceptos de la demora y de la tardanza. El problema central de la filosofía de Heidegger entre 1924 y 1930, a saber, el problema del sentido del ser y su descuido, está ya formulado en un lenguaje que podemos denominar *débito-temporal*. Aquí encontramos, por lo tanto, un ejemplo señero de la *crepuscularidad filosófica*. Quizás el modo más claro en el que esta tardanza filosófica se hace presente lo encontramos en el importantísimo concepto de la *Versäumnis des Seins* (cfr. GA 20, 148 y ss.) —traducida generalmente como “desatención del ser”—, que, sin embargo, posee una notable connotación de deuda y de tardanza. La palabra alemana *Versäumis*, en efecto, no apunta únicamente a una falta de atención, a un descuido, sino a una mora postrera respecto de un momento al que no solo se desatiende sino al que se llega tarde. Cuando en alemán se dice *etwas versäumt zu haben*, no se apunta solamente al descuido desde el cual se pierde la atención sobre algo, sino que se remite también al extravío concreto del tiempo específico en el que se debía llegar. Si el momento de la descripción fenomenológica, en efecto, es un momento fundamental del análisis intencional, la tardanza de la conceptualidad no puede más que traer a la vista el problema de su acreditación y de su originariedad precisamente bajo las formas omisivas de desarrollo existencial que Heidegger asocia, ahora de modo explícito, a la *Versäumnis*. Tomar, por ejemplo, la categoría de “substrato” en el marco de un análisis genético como una categoría originaria iluminada genéticamente en una proto-constitución o una pre-constitución en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) no parece ser para Heidegger otra cosa más que aquel

*fuera de tiempo* que está circunscrito en la *Versäumnis* o *mora* respecto de la pregunta por el ser y por sus modos fundamentales. Vale decir —y si se nos permite la expresión—, el ser, en cuanto campo temático, ya ha *citado* a la subjetividad para dar cuenta de la posibilidad de una conceptualización lo suficientemente originaria y viva que sea capaz de *expresarlo*. El llegar-tardío (*Versäumnis*) del sujeto no puede reponer una *articulación categorial demorada*. El proceso de formación y pre-formación de categorías también conoce, por lo tanto, su *zu spät* como tiempo *degenerado* de la formación genética de conceptos.

La tardanza sería, de este modo, un *riesgo provechoso* permanente de la filosofía, no solo en la medida en que se llega tarde al proceso de degeneración categorial, ahí donde, por ejemplo, la categorialidad se toma de un momento postrero de derivación, sino que tiene lugar, desde luego, en la propia descripción del aparecer. Justamente es en este sentido que lo que hemos denominado la *demora auroral* parece ser una réplica posible frente a la *tardanza crepuscular*, en la medida en que lo que la construcción debe hacer no es meramente explicitar descriptivamente el aparecer, sino *dejarlo-ser explícitamente*, es decir, testimoniarlo en su *aurora* misma.

Esta versión *auroral* del aparecer estaría de entrada en conflicto con la concepción del trabajo filosófico que Heidegger, por lo menos desde 1926, defiende hasta entrada la época de *Ser y tiempo*. En efecto, para el Heidegger de *Sein und Zeit*, la filosofía está cargada con una tardanza que podemos llamar hermenéutico-descriptiva y que está incorporada en el mismo trabajo de tematización de la trascendencia. La filosofía es repitente e interpretativa y, por ende, las categorías filosóficas son siempre, y de modo inevitable, apropiaciones de sentido que siempre llegan con un retraso respecto de la propia estructura de su pre-delineación. Heidegger dirá que un concepto es una *precipitación* (*Niederschlagen*) de sentido (cfr. GA 80.1 195); por ello, el concepto, como explicitación del pre-concepto (*Vorgriff*), sirve como concreción en la que el sentido se deposita y sedimenta. Si la filosofía corresponde de suyo a un desarrollo explicitante, la explicitación ya está siempre lastrada con la tardanza que manifiesta respecto de la comprensión implícita. Esta dimensión también afecta a la dimensión constructiva de la filosofía. Como es sabido, la filosofía posee como acto fundamental de su constitución una dimensión esencialmente objetivante: la construcción, propiamente tal, corresponde a una proyección pre-delineante respecto de un campo temático que, según Heidegger, es necesariamente pre-

dato (*vorliegend* o *vorgegeben*) (cfr. GA 24, 466). Es precisamente en esta pre-dación donde se jugaría el carácter descriptivo-tardado de la fenomenología.

En GA 28, subsanando una oscuridad de base que se arrastraba desde *Ser y tiempo*, Heidegger distinguirá más precisamente la estructura de prioridad de la construcción. Ahí reconocerá, por una parte, lo que este denomina la base del proyecto (*Entwurfsbasis*) como lo proyectado, el horizonte del proyecto (*Entwurfshorizont*) en tanto que pre-delineación y guía específica de la tematización, y, asimismo, la *dimensión del proyecto* (*Entwurfsdimension*), la correlación entre 1 y 2. Heidegger denominará a estos tres momentos el *Vorentwurf* o pre-proyecto de la proyección y se caracterizarán por ser pre-dados (cfr. GA 28, 55). Todo proyecto explicitante, en este sentido, está marcado por la tardanza respecto del pre-proyecto. Sin embargo, para Heidegger, es solo lo que él denominará el salto (*Einsprung/Hineinspringen*), que como tal recupera la dimensión de suelo apropiativo de la dimensión existencial, lo que permite tomar (*ergreifen*) y ejecutar (*vollziehen*) el proyecto sobre la base del pre-proyecto (*Vorentwurf*) (cfr. GA 28, 55).

Inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*, en este sentido, el pensamiento de Heidegger comienza a exhibir algunas modificaciones, no tanto respecto del carácter constructivo de la filosofía (cfr. GA 27, 396) y ni siquiera por sí mismo, respecto de su dimensión objetivadora desplegada en relación a algo pre-dado, sino, ante todo, respecto de la relación descriptiva que la construcción posee con este ámbito temático previo (cfr. GA 27, 395). No solo, a consecuencia de esta transformación, la relación entre ciencia y filosofía será completamente repensada en estos años, sino también la propia dimensión descriptiva de la fenomenología. Si Heidegger, entre 1926 y 1927, habla de la trascendencia como *sentido de dirección* de la intencionalidad, y, en este sentido, la trascendencia es siempre aquello ya atravesado (*Durchschrittene*) (cfr. GA 80.1, 201), a partir de 1928, Heidegger hablará del dejar-ser del evento de la trascendencia (*Geschehenlassen der Transzendenz*) (cfr. GA 27, 397) y de una versión más concreta de la trascendencia que determina al trabajo filosófico no como una tematización de la trascendencia pre-dada (*vorliegend*), sino como un dejar-ser la trascendencia desde su fundamento. Heidegger entiende, en este sentido, que la tematización descriptiva de lo pre-dado, en el caso de la trascendencia, puede llevar aparejada una cierta nivelación ontológica del ámbito que ella circunscribe, y que, por ello, dicha

nivelación podría debilitar la dimensión eventual y ejecutiva —todos, por cierto, modos del trascender mismo—, que están operando en la construcción para llevar a la trascendencia a fenómeno. En este sentido, la correcta interpretación de lo pre-dado no nace, por sí misma, desde la matriz de la descripción (*Beschreibung*) del fenómeno, que como tal requiere del carácter pre-dado al que se consagra, sino desde el carácter ejecutivo mismo de la construcción de la trascendencia (cfr. GA 27, 395).

Esta dimensión eventual de la trascendencia que se despliega desde una enfatización del carácter constructivo de la filosofía también impactará en la propia concepción que Heidegger despliega del Dasein en los años que siguen a *Sein und Zeit*. Según la evaluación que Heidegger realiza en su autocrítica de *Ser y tiempo*, uno de los principales fracasos de la obra estriba en que ella ofrece una descripción cosificante del Dasein (cfr. GA 82, 45), precisamente porque fracasa en dar cuenta del *devenir* del Dasein. Heidegger sostiene, en efecto, que el engaño fenomenológico (*phänomenologische Täuschung*) al que está expuesto *Ser y tiempo* estriba en que pareciera que el Dasein fuera descrito (*beschrieben*) como algo a la vista (*Vorhandenes*). Como respuesta a esta crítica, establecida en el ámbito de la descripción del Dasein y que se apoya en la vinculación entre lo predado (*vorliegend*) y la descripción (*Beschreibung*) (cfr. GA 82, 45), no se trata, para Heidegger, sin embargo, de exponer un proyecto genético que diera cuenta de los momentos pre-constituyentes de la subjetividad, sino más bien de mostrar cómo el Dasein es un acontecimiento en la existencia del hombre que rompe la simetría tautológica entre hermenéutica y descripción.

Aquí es donde, justamente, el fenómeno de la demora en el pensamiento de Heidegger alcanzará su cénit, toda vez que la demora no solo permite aclarar cómo las estructuras de ser construidas por la fenomenología están de suyo ancladas y *hechas experiencia* en la temporalidad, siendo los modos del *jeweils*, del *Verweilen*, del *Aufhalten*, del *Zörgern* concreciones específicas de esta demora, sino que, al mismo tiempo, lleven al acontecer de la existencia, ahí donde la existencia tiene un carácter transformativo para las propias posibilidades del hombre (cfr. GA 29/30, 511-512). La demora transitiva del retraso y del atraso de la posibilidad respecto de su actualización, y, asimismo, la demora del existivo “tomarse el tiempo” en tanto que *Verweilen* no parecen ser, en este sentido, ni mucho menos las únicas formas de demora que poseerían un carácter esencialmente disruptivo merced a su capacidad

de no enfatizar el momento de los contenidos y sí, más bien, el aparecer modal y ejecutivo.

El modo más radical de esta demora concentrada queda expresado en los análisis de Heidegger del llamado aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*). La esencia del aburrimiento profundo, su dejarnos vacíos y su demorarnos, no consiste en que el tiempo se detenga o incluso en la demora de un tiempo moroso, sino en el fenómeno que Heidegger describe como el “cautiverio [*Bannen*] del tiempo-horizonte” (cfr. GA 29/30, 221). El cautiverio del tiempo-horizonte parece ser una posa demorada en el carácter auto-sustractivo del tiempo; en este sentido, parece ser una inversión en la que un tiempo que se sustrae presentando se *aparece* él mismo colapsando la unidad significativa del mundo. Si el tiempo como horizonte de suyo se sustrae dejando aparecer al ente, la demora que tiene lugar como *cautiverio* del tiempo-horizonte precisamente introduciría una disrupción en el todo del ente.

Ahora bien, ¿por qué esto es así? ¿Por qué la demora del cautiverio del tiempo-horizonte produce esta disrupción? Hasta aquí hemos puesto de relieve cómo la demora opera como un fenómeno medial de unidad y de disrupción en diferentes niveles. Sin embargo, el motivo por el que la demora puede *desobrar* un modo del *morar*, vale decir, un modo de temporalizarse la temporalidad, permanece todavía sumergido en la oscuridad. Ya cuando abordamos la desobra de la demora transitiva nos topamos, ciertamente, con parte de la respuesta.

Tradicionalmente, el problema del aparecer entendido como lo vivido y no objetivo, se ha entendido como la figura nuclear de la fenomenología. Afincada en el *cómo*, ya sea este de carácter relacional, ejecutivo, sentido-donante, etc., la fenomenología ha mostrado que lo característico de este aparecer es precisamente su carácter *no apareciente*. Esta figura de una fenomenalización que permite el comparecer (*aufreten*) de los contenidos intencionales, ya sea como contenidos (*Wasgehalt*) o como valencias de sentido (*Sinngeltungen*), está siempre caracterizado por un vivir-a-través (*Durchleben*) en el que, por medio de diversos fenómenos de absorción (*Aufgehensphänomene*), la relación intencional se consagra a lo dado. En una fenomenología de la demora, el interés fenomenológico no solo estriba en reconocer los modos del demorarse entendido como el enredarse dispendioso, como extensión o como estancia, sino también en mostrar cómo el demorarse *desobra* una cierta manera de habitar en los contenidos. No solo la detención y la retención en los contenidos disipa la intensidad del vivir-a-través, sino

que la propia reversión de la tendencia intensificadora del contenido está ligada a una vivificación del cómo. En este sentido, es esta relación de desobra transformadora lo que descubre un rol prioritario de la demora en el pensamiento metafísico de Heidegger, revelando con ello la retoma explícita de los indicadores formales como conceptos esencialmente transformadores, precisamente por estar motivados por la precaución respecto de los contenidos y por la prevalencia de la encarnación ejecutiva. Los indicadores formales son, por ello, conceptos esencialmente *demorante-transformadores* (cfr. GA 29/30, 430) que surgen genéticamente desde el *hacer experiencia* del tiempo en la demora del horizonte. El indicador formal es una explicitación categorial de la temporalidad hecha experiencia en el demorarse. Con ello se enfatiza nuevamente una dimensión ético-práctica de la temporalidad conquistada en la experiencia fundamental de la demora como fuente nutricia de formaciones categoriales originarias.

La figura del tedio profundo ahonda, de esta manera, en una concepción “radicalizada” de la sustracción del *vivir-a-través* que Heidegger desarrolla ya en estado larvario en *Ser y tiempo* y, a partir de 1928, de un modo más elaborado y explícito en la correlación entre el *Entzug* o sustracción, y lo que este denomina el *Waltenlassen* o “dejar imperar” (cfr. GA 9, 164). Ciertamente, hasta hace algunos años, el debate generado por el modo en que la sustracción del horizonte genera sentido había estado motivado por el modo en que entendemos la radicalización del *Entzug* y del *Waltenlassen* y su compatibilidad con la interpretación más claramente trascendental-arquitectónica de *Sein und Zeit*. Contrariamente a lo que sostiene Opilik (1993), la concepción de la horizonticidad que Heidegger presenta en GA 29/30 no parece ser una innovación radical respecto de *Ser y tiempo*, sino que ella más bien ahonda una función de la horizonticidad que ya estaba presente en *Sein und Zeit* bajo el modo del *Unzuhausesein*. Según Opilik (1993, p. 181) “la estructura del horizonte” no puede explicar el modo en que la aperturidad específica del *Augenblick*, que es desencadenado por el cautiverio del tiempo-horizonte, deja ser explícitamente a la *Verborgenheit*, en la medida en que, precisamente, el horizonte es aquello que delimita a través de la separación (*Abscheiden*) y del dejar al margen (*Ausgrenzen*) al propio ocultamiento. Esta interpretación “desde arriba” se opone a lo que podríamos denominar una interpretación “desde abajo”, donde justamente el horizonte, el límite mismo que él expresa, solo puede entrar en vigencia porque la familiaridad oculta la completa

desazón de la condición de arrojado. El par *desocultamiento-ocultamiento* ya está presente en *Ser y tiempo* y es justamente en la horizontalidad del sentido donde mejor se deja pensar.

La pertenencia del ocultamiento a la lógica productiva misma del horizonte es uno de los rasgos que más insistentemente alcanzan una radicalización en el pensamiento de Heidegger a partir de 1928. En *Vom Wesen des Grundes*, el *Entzug*, ya retomando en él la función de la condición de arrojado, aparece como un modo no intencional del fundar (*Gründen*), uno que precisamente permite que el *Weltenlassen* de la proyección de mundo adquiera una obligatoriedad, vale decir, una *Verbindlichkeit*. La diferencia más notable que podemos avistar entre el planteamiento de *Ser y tiempo* y las publicaciones que le siguen en lo que toca al *Entzug* propio del horizonte ocurre en la dirección temática del modo en que el horizonte instituye sentido, y no en una reconcepción radical de la lógica del horizonte. En *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, la apuesta estriba, radicalizando un motivo de *Ser y tiempo*, en mostrar cómo el mundo *pierde* su obligatoriedad, precisamente donde la sustracción del tiempo se *deniega*. Es aquí, por lo tanto, donde encontramos la respuesta a la pregunta por las razones fenomenológicas de por qué el aparecer de la dimensión constituyente tiene como contracara la desobra de lo que aparece. El cautiverio del tiempo-horizonte correspondería a una sustracción del ente en la medida en que el tiempo ya no se deniega. En el tedio profundo ocurriría una *demora disruptiva* en el horizonte del tiempo, horizonte que es, a su vez, no solo un *horizonte para la pre-delineación*, sino un *horizonte para la disrupción*. Lo peculiar del aburrimiento profundo es que quedamos retenidos, cautivados en el horizonte del tiempo mismo, y es esa retención en el horizonte del tiempo lo que, según Heidegger, nos deja vacíos y, al mismo tiempo, abre la posibilidad de una vida instantánea (cfr. GA 29/30, 227).

Es, en este caso, el hacer experiencia mismo de la temporalidad contenido en la demora que opera como experiencia fundamental lo que da expresión a un modo de exposición filosófica al movimiento del aparecer, entendido aquí como el advenimiento dinámico del mundo y que desencadena, ya disruptivamente, en el propio plano de la conceptualidad, la posibilidad de una transformación. Una fenomenología de la demora no solo intenta dar cuenta, por ello, de una correlación subyacente entre los modos de acceso y lo accedido, entre una dimensión constituyente y una constituida, sino que, al mismo tiempo, intenta revertir el proceso de auto-supresión que es identificable



en el propio *vivir-a-través*. Esta dimensión transformativa, que penetra radicalmente el empleo explícito de la indicación formal en el segundo lustro de la década de los veinte, determinará esencialmente a la filosofía en la concepción metafísica de Heidegger. En este sentido, Heidegger sostendrá que la filosofía es una *transformación* de la existencia humana, en la medida en que solo en la “transformación [*Verwandlung*] tiene la filosofía su mismidad más propia” (GA 29/30, 259).

Si lo que la filosofía quiere describir es la trascendencia del Dasein, del ser y del mundo, la pregunta es: ¿en qué tiempo podemos testimoniar el suceder impresentable del aparecer? Ver el movimiento del evento del mundo, repetirlo, para una fenomenología trascendental-reflexiva, parece imposible porque el mundo ya se ha *formado*. Y sin embargo esta parece ser la onerosa apuesta a la que la fenomenología de Heidegger inmediatamente después de *Ser y tiempo* se ha consagrado: al mundo en cuanto habitable por la *tardanza del sujeto* parece oponérsele el *habitar demorado* del Dasein que deja surgir disruptivamente la posibilidad de la existencia de ser instantánea no como una posibilidad envejecida, sino como una posibilidad viva, en formación. Esto es lo que logra el aburrimiento profundo: abrir una dimensión del demorar que *desobra* lo que aparece y, al mismo tiempo, abre y hace experiencia de la dimensión del aparecer para ser desplegada en conceptos. Esta demora extrae, por ello, no solo la dimensión disruptiva y fracturante de la demora en cuanto estancia, sino que también aquilata las formas de testimonio y entrega más profundas de la fenomenología.

Esta posibilidad de la demora, que el joven Heidegger, al menos *in nuce*, ya había intentado rescatar bajo el concepto de “acompañamiento” (*Mitgehen*) (cfr. GA 58, 161) y que será también tematizada por el Heidegger del giro metafísico bajo la idea del dejar-ser del acontecimiento de la trascendencia y de acompañar en el acontecimiento (*im Geschehen mitgehen*) (cfr. GA 28, 6), se opone a la *tardanza* descriptiva de la filosofía trascendental-reflexiva entendida desde el envejecimiento de sentido. *Demorarse* en los fenómenos implicaría ese doble sentido de unidad y de disrupción medial por medio del cual la categorialidad que lo construye intenta ser modelada mirando a la estancia, a la *mora* en el aparecer y, al mismo tiempo, donde el morar en el aparecer *desobra* la dimensión constituida. El carácter disruptivo de la demora parecería ofrecer, en ese sentido, un modelo alternativo a la *Verzögerung* trascendental que marca toda la empresa de la fenomenología como tal, no porque no haya pre-donación, sino porque, respecto de esa pre-donación, la *construcción*



*filosófica* es al mismo tiempo una transformación en plena vivacidad. Esto no implica, desde luego, que la producción de una categorialidad demorada, concentrada en la indicación formal, no disponga de un estrato previo: la donación que *hace experiencia* del tiempo y nos permite su articulación conceptual es, sin embargo, la experiencia misma de la demora, no ya, sin embargo, como lapso o enredo moroso, sino la demora que como momento-largo (*Langeweile*) ocurre con el cautiverio del tiempo-horizonte. Si todo proyecto trascendental —incluida la fenomenología y la metafísica que Heidegger desarrolla previo a la *Kehre*, y entendidas, por lo tanto, como expresiones de una filosofía trascendental totalmente *sui generis*—, por su propia naturaleza, se entiende a sí mismo como un otear la actividad constituyente de la subjetividad, deshaciendo o contrapesando la tardanza que lastra su empresa, esta tardanza podría encontrar en la demora, esencialmente entendida como una estancia que *desobra* también el morar, una posibilidad radical de autotransformación. Con ello, no se trataría ya de oponer, en el marco de la filosofía de Heidegger una filosofía trascendental a una anti-trascendental, sino más bien de descubrir, en la transformación del Dasein, un trascendentalismo de la demora como opuesto a un trascendentalismo de la tardanza. El Dasein *demorado* no parecería ya, en efecto, ser algo pre-dado sin más, sino algo, nuevamente, por abrir.

## Conclusiones

En este artículo hemos presentado algunos elementos básicos para desplegar una fenomenología de la demora y de la tardanza en el pensamiento de Heidegger. En la primera parte de este trabajo ofrecimos un análisis de la nominalización de la demora y de la tardanza para interrogar, a partir de ahí, por cuatro modos de la demora transitiva e intransitiva a título constituyente. Aquí nos concentramos en poner de relieve cuatro fenómenos disruptivo-unitarios de la demora y de la tardanza al interior del pensamiento de Heidegger para mostrar que el elemento de *desobra* de la demora despliega una función de acceso clave para dar cuenta del aparecer. Esta función de *desobra* manifestó poseer un potencial clave, por una parte, para dar cuenta de los fenómenos de acceso a lo posible, y por otra, como interrupción respecto de cualquier solapamiento y nivelamiento entre la dimensión constituyente y la dimensión constituida.

El núcleo de una fenomenología de la demora estribó, asimismo, en poner de manifiesto que la contaminación radical del aparecer por

medio del tiempo, lo que hemos denominado el *hacer experiencia* de la temporalidad como experiencia fundamental para la formación de conceptos, puede ser utilizada como clave hermenéutica para pensar si acaso la deriva metafísica de la filosofía de Heidegger, circunscrita en lo que este llamara la “pre-historia de la trascendencia” (*Vorgeschichte der Transzendenz*) (cfr. GA 73.2, 1079) y que se inaugura con los *Anfangsgründe der Logik*, está motivada por la posibilidad de una tematización del aparecer del mundo que, para emplear las palabras de Hegel, evite *pintar su gris sobre gris*, vale decir, una tematización del aparecer que no llegue *demasiado tarde* a la constitución del mundo como tal.

Así presentada, una fenomenología de la demora y de la tardanza tendría por tema central el problema de la constitución en su vivacidad y dinamicidad más radicales, y frente al cual Heidegger, entre 1926 y 1930, habría opuesto diferentes formas de autocomprensión filosóficas y que nosotros hemos concentrado en la *tardanza crepuscular de la filosofía* y en la *demora auroral de la ejecución*, y que, como tal, pueden explicar, en su tensión interna y antagónica, el giro metafísico del pensamiento de Heidegger. Esta reflexión sobre la dimensión ejecutivo-transformativa, que se hace presente en la transición entre *Ser y tiempo* y la llamada metafísica del Dasein es precisamente uno de los centros problemáticos de una fenomenología de la demora y de la tardanza tal como la hemos esbozado aquí: si la tardanza de la filosofía, su estar condenada a las formas de un *Vorgabe*, marcan su carácter *crepuscular*, ¿qué formas de la *aurora filosófica* son posibles? Vale decir, ¿qué formas transformativas están disponibles para un pensamiento que no quiere llegar tarde al movimiento de formación del mundo, sino que, por así decir, quiere propiciar él mismo una transformación? En este artículo, los fenómenos de la *desobra* propios de la demora, en contraposición a la tardanza, han aparecido como una posible alternativa tanto para asentar el suelo experiencial como para dar con los *conceptos demorantes* mediante los cuales la desobra de lo que aparece pueda conducir a la transformación del aparecer.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. P. Dailey (trad.). Stanford University Press.
- (2007). *La potencia del pensamiento*. F. Costa y E. Castro (trads.). Editorial Adriana Hidalgo.

- Agustín de Hipona. (1946). [Conf.]. *Confesiones*. A. C. Vega (ed. y trad.) Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1988). [De Mus.]. La música. En *Obras completas. XXXIX. Escritos varios*. (pp. 49-364). A. C. Vega (ed. y trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (1995) *Física*. G. R. de Echandía (trad.). Gredos.
- Coyne, R. (2015). *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*. University of Chicago Press.
- Erasmus de Rotterdam. (1892). [Coll. Fam]. *Colloquia familiaria et Encomium Moria*. Otto Holtze. URL:[https://la.wikisource.org/wiki/Colloquia\\_familiaria/Adolescentis\\_et\\_scorti](https://la.wikisource.org/wiki/Colloquia_familiaria/Adolescentis_et_scorti).
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann.
- (1990). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann.
- (1992). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- (1994). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann.
- (1995a). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann.
- (1995b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann.
- (1997a). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- (1997b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 28. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Vittorio Klostermann.
- (1999). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann.
- (2001). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 27. Einleitung in die Philosophie*. Vittorio Klostermann.
- (2004a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 9. Wegmarken (1919-1961)*. Vittorio Klostermann.
- (2004b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Vittorio Klostermann.

- (2006). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann.
- (2007). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 77. Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Vittorio Klostermann.
- (2012). *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 83. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. Vittorio Klostermann.
- (2013a). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 73.1. Zum Ereignis-Denken*. Vittorio Klostermann.
- (2013b). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 73.2. Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2016). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 80.1. Vorträge*. Vittorio Klostermann.
- (2018). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 82. Zu eigenen Veröffentlichungen*. Vittorio Klostermann
- Husserl, E. (1966). [HUA 10]. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Martinus Nijhoff.
- (1984a). [HUA 19.1]. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*. Martinus Nijhoff.
- (1984b). [HUA 19.2]. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*. Martinus Nijhoff.
- Inocencio III. (1552). [De Mis. Hum.]. *De contemptu mundi, sive De miseria conditionis humanae*. En *Opera D. Innocentii Pontificis Maximi, eius nominis III.* (pp. 451-479). Ioannes Nouesianus. URL: <https://books.google.de/books?id=4iXl9a7OLiYC&dq>.
- Juan Escoto Eriúgena. (1681). [De Div. Nat.]. *De divisione naturæ libri quinque, div desiderati / accedit appendix ex ambiguis S. Maximi Græce & Latine. Scholia in Gregorium Theologum*. Sheldonian Theater.
- Kelly, L. G. (2002). *The Mirror of Grammar: Theology, Philosophy and the Modistae*. John Benjamins.
- Lampert, J. (2012). *Simultaneity and Delay: A Dialectical Theory of Staggered Time*. Bloomsbury.
- Malabou, C. (2005). The Form of an “I”. En J. D. Caputo y M. J. Scanlon (eds.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. (pp. 127-137). Indiana University Press.

- Marcial. (1976). [*Epi.*]. *Epigrammaton libri*. Teubner.
- Opilik, K. (1993). *Transzendenz und Vereinzelnung: Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers Sein und Zeit*. Verlag Karl Alber.
- Ovidio. (1892). [*Met.*]. *Metamorphoses*. H. Magnus (ed.). F.A. Perthes.
- (1907). [*Rem. Am.*]. *Amores, Epistulae, Medicamina faciei femineae, Ars amatoria, Remedia amoris*. R. Ehwald (ed.). B. G. Teubner. URL: <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:latinLit:phi0959.phi005>.
- (1939). [*Ex Pont.*]. *Ex Ponto*. A. L. Wheeler (ed.). Harvard University Press.
- Publilio Siro. (1969). [*Sen.*]. *Sententiae. Die Sprüche des Publilius Syrus*. H. Beckby (ed.). Ernst Heimeran Verlag.
- Séneca. (1921). *Tragoediae*. R. Peiper y G. Richter (eds.). Teubner.
- (1928). *Moral Essays. I*. J. W. Basore (ed. y trad.). Heinemann.
- Tácito. (1906). [*Ana.*]. *Annales ab excessu divi Augusti*. C. D. Fisher (ed.). Clarendon Press.
- Vigo, A. (2018). Experiencia, objetividad, historia. Heidegger y la ‘analítica de los principios’ kantiana. En A. Laks (ed.), *What Should We Do with Heidegger?* (pp. 39-70). *Tópicos, Revista de Filosofía*, volumen extraordinario. URL: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/libraryFiles/downloadPublic/6>.
- Wolfe, J. (2014). *Heidegger and Theology*. T&T Clark.

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2518>

## The Spiritual Stubbornness of *Être Autrement* in Foucault

### La obstinación espiritual de *être autrement* en Foucault

Ignacio Pereyra  
Universidad Nacional de Tucumán  
Argentina  
[ignaciojavierpereyra@hotmail.com](mailto:ignaciojavierpereyra@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-6160-8824>

Recibido: 05 - 04 - 2022.

Aceptado: 05 - 07 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

In this paper, I claim that the distinction between “philosophy” and “spirituality” can be a key for understanding Foucault’s work, assuming that his philosophy and historical thought do possess a “spiritual dimension.” For this purpose, I analyze the figures of transgression and *pensée du dehors* of the archaeological period, the figures of resistance and criticism as reflexive indocility of the genealogical period, and the fold of the ethical period. I determine whether they can be considered a spiritual dimension that promotes *être autrement*.

*Keywords:* archaeology; genealogy; ethics; spirituality; philosophy; transgression; *pensée du dehors*; resistance; criticism as reflexive intractability; fold.

### Resumen

En este artículo defiendo que la distinción entre “filosofía” y “espiritualidad” puede ser una clave de lectura de la obra foucaultiana si asumimos que hay una “dimensión espiritual” en su filosofía y reflexión histórica. Para ello, analizo las figuras de la transgresión y el pensamiento del afuera del periodo arqueológico, las de la resistencia y la crítica como indocilidad reflexiva del periodo genealógico, y el pliegue del periodo ético. Determino si se puede considerar en ellas una dimensión espiritual que llame a *être autrement*.

*Palabras clave:* arqueología; genealogía; ética; espiritualidad; filosofía; transgresión; pensamiento del afuera; resistencia; crítica como indocilidad reflexiva; pliegue.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

En el curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault ha planteado una distinción que me parece central para comprender su propia obra: la separación entre filosofía y espiritualidad. Foucault, a lo largo de su obra, ha puesto su interés en la posibilidad que abre el conocimiento a la transformación de sí, a su dimensión espiritual; esta manera de concebir el conocimiento se opone a la forma en que lo concibe la “filosofía” que centra su interés en las condiciones epistemológicas que no exigen un cambio en el sujeto que se los apropia.

La hipótesis de este artículo es que el interés de Foucault a lo largo de su obra es de índole “espiritual”; es decir, el filósofo francés está concentrado en el conocimiento en la medida en que este habilita la transformación del sujeto. Pienso que esta búsqueda de cambio se puede detectar en las tres figuras que Judith Revel (2004) ha enumerado como centrales: la transgresión, el pensamiento del afuera y el pliegue. En estas tres figuras sobrevuela el mismo interés teórico-práctico: la relación y la tensión entre lo que se considera el afuera (de lo establecido) y la posibilidad de ser distinto al que se era. Además de estas tres figuras que enumera Revel, me interesa agregar dos figuras más que, pienso, representan una transición entre el periodo genealógico y el periodo ético: la resistencia y la crítica como indocilidad reflexiva. De la transgresión al pliegue se produce una refinación y una complejización teórica tras la cual el “afuera” en el que se desenvuelve la transgresión termina “interiorizado”, limitándose a ser el reverso del “adentro”, a la manera de una cinta de Moebius, en la figura del pliegue, donde la distancia y oposición que había entre el “adentro” y el “afuera” en la transgresión termina disolviéndose para mostrar que entre ambos no hay oposición sino correlato e íntima co-constitución del uno y el otro.

Sin embargo, más allá de las consideraciones que se acaban de hacer más arriba, y suscribiendo la clásica división tripartita de la obra de Foucault, vemos que hay una especie de desbalance en las figuras que usa Revel: hay, en el periodo arqueológico, dos figuras (representadas por la transgresión y el pensamiento del afuera); no hay ni una sola figura en

---

<sup>1</sup> Este artículo recupera directamente pasajes e ideas que aparecieron en textos previos de mi autoría, especialmente Pereyra (2021 y 2022).



el periodo genealógico (por eso me parece importante añadir las figuras de la resistencia y la crítica como indocilidad reflexiva, que, me parece, dan cuenta de un intento de búsqueda de una figura que habilite la transformación de sí), y hay una figura en el periodo ético (representada por el pliegue). Estas figuras están estrechamente vinculadas con la posibilidad de ser distinto del que se es. Como criterio específico, para establecer cuándo se da la transformación de sí en sentido estricto, se van a usar los dos procesos que el mismo Foucault menciona al hablar de la transformación en un sujeto: el de la desubjetivación, conseguido a través de la experiencia literaria, y el de la subjetivación, conseguida mediante la ascesis en el ejercicio de las prácticas de sí. Volviendo a lo que son las distintas figuras, se puede mencionar que, mientras que en el periodo arqueológico pareciera que la posibilidad de cambiar estuviera concentrada en las aperturas que puede trazar en la episteme un cierto tipo de literatura transgresora, en el periodo genealógico pareciera que el entramado consolidado por el saber-poder no permitiría ningún tipo de salida para el sujeto que quiere cambiar;<sup>2</sup> *last but not least*, en el periodo ético se contempla la posibilidad del cambio, pero siempre considerando que el sujeto está sumergido en un ámbito de relaciones de saber y de poder que lo constituyen y lo condicionan.

A continuación, se analizará el *corpus* foucaultiano para ver si esta posibilidad de ser diferente se sostiene, y en qué forma, a lo largo del recorrido intelectual de Foucault. Pienso que la aparente “incoherencia” a la hora de analizar la obra del filósofo francés solo se sostiene en un abordaje superficial de esta; esta ilusión es un espejismo que se disipa en la medida en que se sigue el derrotero de la obra del pensador francés, y creo, siguiendo a Revel, que se puede ver una coherencia no lineal de la obra de Foucault, que se enriquece de forma espiralada en la medida en que avanzan sus investigaciones. La hipótesis, ya anunciada más arriba, es que sí, que hay una “espiritualidad” que recorre la obra del filósofo francés y se corresponde con una concepción heterodoxa

---

<sup>2</sup> Incluso la figura de la “resistencia”, que no es mencionada por Revel pero que sobrevuela implícitamente en *Vigilar y castigar* y explícitamente en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, no se puede considerar que estrictamente tematice la posibilidad de un cambio, sino que pareciera ser el correlato negativo y necesario de una teoría de poder que no encuentra una salida de sí misma, donde la resistencia solo pareciera fortalecer al poder que se ejerce. Lo mismo se puede decir, *grosso modo*, de la figura de “crítica como indocilidad reflexiva”.

de la filosofía (en la medida en que la heterodoxia se defina como un alejamiento del canon ortodoxo de filosofía que fue instituido, según Foucault, en lo que él llamó “el momento cartesiano”), siempre con el mismo objetivo: la posibilidad de ser distinto, de pensar de otra manera, de ser transformado por el conocimiento mismo.

## 2. La diferencia entre espiritualidad y filosofía

En este apartado, quisiera demorarme con la diferencia fundamental que hay entre espiritualidad y filosofía para Foucault. Esta distinción me parece relevante por los siguientes motivos:

- 1) Permite distinguir entre un conocimiento que habilita la transformación del sujeto y otro conocimiento que no exige del sujeto más que la certeza de la evidencia.
- 2) Permite comprender las oscilaciones de Foucault, por las cuales a veces se asume como filósofo y, otras veces, rechaza de plano esa categoría.
- 3) Explica, hasta cierto punto, el rechazo de Foucault por la filosofía académica de su tiempo.
- 4) Utilizaré esta distinción para tratar de verificar la hipótesis de que en la obra de Foucault prevalece un interés ligado a la espiritualidad, donde siempre se puede observar esta necesidad foucaultiana de llegar a ser diferente del que se es.

La diferencia entre filosofía y espiritualidad es una distinción que se desarrolla en el marco de la tematización que hace Foucault de las relaciones entre el sujeto y la verdad en *La hermenéutica del sujeto*. Dentro de lo que se ha llamado su “giro ético”, el pensador francés plantea un momento histórico de ruptura en las relaciones entre sujeto y verdad entre los antiguos y los modernos: mientras que en la Antigüedad existía una relación estrecha entre el mandato de “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) y el mandato del “cuidado de sí” (*epimeleia heatou*) —donde este último englobaba al primero—, en la Modernidad se produce un quiebre, una separación entre esos dos mandatos: el del “conócete a ti mismo” alcanza una inmensa relevancia filosófica y termina eclipsando

al cuidado de sí. Foucault denomina este corte “momento cartesiano”, ya que, en la forma en que procede Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, este último sitúa en el punto de partida filosófico a la evidencia, aquella evidencia que se da efectivamente a la conciencia y de la cual no existe duda posible. Este movimiento filosófico que ejecuta Descartes sitúa la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, haciendo del “conócete a ti mismo” el acceso fundamental a la verdad. Al colocar al *gnothi seauton* como el principio más importante, Descartes “contribuyó mucho a descalificar el principio de la inquietud de sí, a descalificarlo y excluirlo del campo del pensamiento filosófico moderno” (Foucault, 2014, p. 33).

Foucault considera que, en la espiritualidad antigua, existía identidad entre la espiritualidad y la filosofía. Luego del corte histórico que introduce el “momento cartesiano”, al hablar de la verdad, se vuelve forzoso distinguir lo que es “filosofía”, por un lado, y lo que es “espiritualidad”, por el otro:

Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault, 2014, p. 33).

Foucault centra la transformación del sujeto en la cuestión de la espiritualidad. En ese sentido, podría leerse en continuidad con lo que menciona en *El sujeto y el poder*: “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (2015, p. 319). Estando el sujeto en el centro y teniendo en cuenta que es la espiritualidad la que está en debate,

se puede profundizar en este aspecto tomando en cuenta la siguiente observación de Agamben:

Foucault ha mostrado, me parece, que cada subjetivación implica la inserción en una red de relaciones de poder, en este sentido una microfísica del poder. Yo pienso que tan interesantes como los procesos de subjetivación son los procesos de desubjetivación. Si aplicamos también aquí la transformación de las dicotomías en bipolaridades, podremos decir que el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen: una que va hacia la subjetivación y otra que procede en dirección opuesta. El sujeto no es otra cosa más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos. Está claro que serán consideraciones estratégicas las que decidirán en cada oportunidad sobre cuál polo hacer palanca para desactivar las relaciones de poder, de qué modo hacer jugar la desubjetivación contra la subjetivación y viceversa (Agamben, 2005, p. 17).

Estos dos procesos, el de desubjetivación y el de subjetivación, se pueden encontrar en la obra foucaultiana:<sup>3</sup> Foucault vincula la empresa de desubjetivación con la experiencia literaria, por ejemplo, en la entrevista “El libro como experiencia” que hizo con Duccio Trombadori, donde el filósofo de Poitiers contrapone lo que es la experiencia para el fenomenólogo y la experiencia que ha podido realizar con los textos de Nietzsche, Klossowski, Blanchot y Bataille. Mientras que el fenomenólogo busca el significado de los objetos cotidianos a través de una mirada reflexiva que se detiene sobre ellos, Foucault nos cuenta que en la literatura pudo realizar una experiencia lo suficientemente intensa, hasta cierto punto invivible, donde la vida termina por desprenderse de sí misma, donde se hace una experiencia que busca la aniquilación o la disolución del sujeto. Foucault enmarca esta experiencia límite que

---

<sup>3</sup> Como observación se puede hacer notar que Agamben pareciera no registrar que en la obra foucaultiana está la noción de “desubjetivación” a pesar de que esta fue expresada de forma explícita por el filósofo francés además, desde ya, de la noción de “subjetivación”.

se hace a través de esos textos como “una empresa de desubjetivación” (Foucault, 2014, p. 35).

Por otra parte, Foucault vincula la subjetivación con la ascesis, que es definida por Castro (2011, p. 44) como el “trabajo de constitución de sí mismo, esto es, de la formación de una relación consigo mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y capaz de producir esta transfiguración del sujeto que es la dicha de estar consigo mismo”. A lo largo del periodo ético, Foucault va a profundizar en las distintas modalidades por las cuales se puede transformar el sujeto a través de las prácticas de sí.

De esto se puede postular que la espiritualidad está dada en la medida en que involucra la transformación de un sujeto y que ese sujeto puede verse involucrado en dos procesos diferentes de cambio: el de desubjetivación, a través de la experiencia literaria, y el de subjetivación, a través de las prácticas de sí. Solo cuando están involucrados uno de estos dos procesos se puede hablar legítimamente de una transformación de sí (en sentido estricto).

Volviendo a lo que es la distinción entre filosofía y espiritualidad, se puede decir que el que la filosofía, luego del “momento cartesiano”, se concentre en el conocimiento no significa que no haya condiciones para alcanzar la verdad, sino que ninguna de esas condiciones exige la transformación del sujeto, un precio a pagar para alcanzarla. El pensador francés distingue entre condiciones intrínsecas y extrínsecas al conocimiento que este tiene que cumplir para poder alcanzar la verdad en el ámbito de la filosofía:

- Condiciones intrínsecas: condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto por conocer.
- Condiciones extrínsecas: condición de ser razonable (no estar loco), condiciones culturales (es preciso haber estudiado, tener una formación, inscribirse dentro de cierto consenso científico), condiciones morales (hay que hacer esfuerzos, no hay que intentar engañar a la gente, es preciso que los intereses económicos o de carrera o estatus se combinen de una manera completamente aceptable con las normas de la investigación desinteresada).

Cuando se cumple satisfactoriamente con estos dos órdenes de condiciones, entonces el sujeto está capacitado para alcanzar lo verdadero, pero esa verdad no goza de ninguna espiritualidad, ya que no exige una transformación del sujeto: no requiere un costo para el sujeto por la verdad que ha alcanzado. Entramos en la Modernidad, donde:

[...] [el] conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto. Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarle y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo (Foucault, 2014, pp. 37-38).

Foucault distingue tres características de la “espiritualidad” en Occidente:

- 1) La verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho: para que la verdad se dé al sujeto, no basta con un acto de conocimiento, sino que hay una exigencia de que “el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste” (Foucault, 2014, p. 33). La consecuencia de esto es que no puede haber verdad sin una transformación del sujeto. La verdad posee

una fuerza “extra-epistemológica” que es capaz de transformar al sujeto.

- 2) La transformación del sujeto puede hacerse de diferentes formas; el filósofo francés distingue dos: el *eros* (‘amor’) y las *askesis* (‘ascesis’). En el movimiento del *eros* se da un movimiento de ascensión del sujeto, un movimiento que arranca al sujeto de su estatus y su condición actual, por el cual la verdad llega a él y lo ilumina. En el movimiento de la *askesis* se da un movimiento prolongado de elaboración de sí mediante un trabajo de sí sobre sí mismo, que va produciendo una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable. Tanto en el *eros* como en la *askesis* de lo que se trata, en definitiva, es de que el sujeto se transforme para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad.
- 3) La verdad es lo que ilumina al sujeto: la verdad ejerce un efecto “de contragolpe” en el sujeto, de tal manera que no es solo la recompensa de un acto de conocimiento, sino que es algo que lo atraviesa y lo transfigura; no se trata de una transformación del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. Esa verdad es capaz de salvar al sujeto.

Más allá de que, en la época moderna, la filosofía se ha concentrado casi exclusivamente en el conocimiento, Foucault reconoce que en el siglo XIX y XX hubo un regreso de la espiritualidad en algunas filosofías que intentaron unir las exigencias del conocimiento con la transformación del sujeto, como era usual en la Antigüedad:

Retomen toda la filosofía del siglo XIX —en fin, casi toda: Hegel, en todo caso, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de la *Krisis*, y también Heidegger— y verán que también en este caso, precisamente, ya sea descalificado, desvalorizado, considerado críticamente o, al contrario, exaltado como sucede en Hegel, de todas maneras el conocimiento —el acto de conocimiento— sigue ligado a las exigencias de la

espiritualidad. En todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de este acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto. Después de todo, la *Fenomenología del espíritu* no tiene otro sentido. Y puede pensarse, me parece, toda la historia de la filosofía del siglo XIX como una especie de presión por medio de la cual se trató de repensar las estructuras de la espiritualidad dentro de una filosofía que, desde el cartesianismo o, en todo caso, la filosofía del siglo XVII, procuraba liberarse de esas mismas estructuras (Foucault, 2014, pp. 41-42).

La filosofía después del “momento cartesiano” está lejos de ser homogénea; aun cuando se puede ver que históricamente hubo una tendencia *mainstream* a limitarse a la cuestión del conocimiento vinculada con la certeza, se puede observar también que hay una disputa en la cual la espiritualidad pugna por volver a estar en el centro de la filosofía como lo estuvo en la Antigüedad. Ya que el norte de la espiritualidad está en la transformación del sujeto, voy a analizar, a lo largo de la obra de Foucault, con base en la división tripartita clásica de los periodos arqueológico, genealógico y ético, dónde se puede observar esta exigencia espiritual. Esta exigencia de espiritualidad, de la manera en la cual se expone en *La hermenéutica del sujeto*, está vinculada con el esfuerzo de un desarrollo individual donde hay un *va-et-vient* entre verdad y libertad:

Lo “espiritual” connota el nexo transformativo entre libertad y verdad, entre sujeto y conocimiento, un nexo que hace del sujeto el punto siempre puesto en consideración en el propio saber y que hace de este el lugar de una dimensión binaria, por fuera del par epistémico de lo verdadero y lo falso, a través de un proceso complicado y diferenciado de “calificación ética de la verdad”: será lo verdadero que decide sobre lo ético, así como será lo ético que decide sobre lo verdadero. La verdad es espiritual si es éticamente cualificada, así como la ética está siempre vinculada a la verdad porque es la dimensión del compromiso de un sujeto, de un sí, de un *autos* y de su “conducirse”,



en el acto de verdad. Este círculo de subjetivación y de producción de verdad se abre al lugar de una “prueba”, y se hace efectivo el “obrar” de un sujeto en relación con un mundo. Lo “espiritual”, por lo tanto, no expelle al mundo, sino que lo incluye, marcándolo como una orilla esencial que la subjetivación no puede evitar ni asimilar (Fimiani, 2009, p. 8).

El “momento cartesiano”, de alguna forma, explica el modo en que fue expulsada la dimensión espiritual del conocimiento y explica también la posibilidad de que el conocimiento pueda ser ajeno al sujeto, ya que se termina reduciendo el fundamento y seguridad de este a la certeza, lo que establece de esta manera una separación tajante entre sujeto y objeto, separación que ha contribuido a la ilusión de que solo bastaría descubrir la esencia humana a través de la certeza que nos otorga la ciencia para saber cómo deberíamos vivir. En este planteo hay una asimetría en la cual lo “objetivo” pareciera devorarse a lo “subjetivo”; de esto se desprende la consecuencia de que en la Modernidad llega a resultar muy difícil de pensar que el modo de relación con uno mismo pueda depender de un ejercicio singular, a la manera de los antiguos, ya que pareciera descansar sobre un fundamento externo, un código que establece lo que es normal, sea a través de la religión o de las disciplinas (científicas). Se contraponen el “poder pastoral”, analizado largamente en *Vigilar y castigar* y en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, a la posibilidad de una “estética de la existencia”, con una preeminencia del primero sobre el segundo en la Modernidad, donde las prácticas subjetivadoras estarían más cercanas a un juego de obediencia y castigo, basado en el cumplimiento o incumplimiento de las leyes y normas —es decir, la sujeción— que a un modo de ejercer la libertad desde la propia singularidad.

Bien establecida la distinción entre filosofía y espiritualidad tanto en su definición como en sus consecuencias, procedo a analizar, en los siguientes apartados, la posibilidad de ser diferente en vinculación con la espiritualidad en cada una de las etapas del derrotero teórico de Foucault.

### **3. La posibilidad de ser diferente en el periodo arqueológico**

En este periodo, la posibilidad del cambio, para Foucault, estuvo muy concentrada en la cuestión literaria, por lo cual las figuras de la

“transgresión” y el “pensamiento del afuera” serán tomadas como las figuras conceptuales que sirven para pensar la transformación de sí en esta etapa.

Foucault, en el periodo arqueológico, en *Las palabras y las cosas* habla sobre la literatura situándola dentro de la *episteme* moderna. En la Modernidad se produce un vuelco en la comprensión del lenguaje, que deja de ser una herramienta de representación para pasar a ser considerado como un ser en sentido propio. Esta transición entre epistemes hace que surja, en primer lugar, la filología que toma al lenguaje como un objeto a ser investigado con su historia y sus leyes propias.

Junto a la objetivación filológica se produce una “dispersión del lenguaje”, donde emerge la búsqueda de la formalización, un retorno de las técnicas de exégesis y la aparición de la literatura que opera como contrapunto anti-humanista por excelencia al colocar al lenguaje y no al hombre en el centro: la literatura remite el lenguaje de la gramática al poder desnudo del hablar, encontrando así el ser salvaje y el imperio de las palabras, que no se preocupa por la sistematicidad del lenguaje, que no surge de una teoría del significado (ni por el lado del significado ni por el lado del significante) y está al margen de toda orientación científica o hermenéutica.

La literatura no es la única manera en la cual se rechaza la figura del “hombre”; al final de *Las palabras y las cosas* hay una triple impugnación del dispositivo antropológico:

- 1) Filosófica (iniciada por Nietzsche).
- 2) Científica (las contra-ciencias, encarnadas por el psicoanálisis, la etnología y la lingüística).
- 3) Literaria (Mallarmé, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot, Klossowski).

Ya que las figuras que analiza este artículo —esto es, la transgresión y el pensamiento del afuera— están enmarcadas dentro de la literatura, solo me voy a demorar en esta última.

La literatura hace aparecer en el lenguaje que el hombre no accede a la revelación de su identidad, de su ser positivo y pleno, sino que allí es librado al poder dispersivo de una escritura que lo pone a distancia de sí

mismo y que, en esa separación constitutiva, se consolida una distancia que habilita la posibilidad de pensar de otro modo:

Foucault asigna muy a menudo a obras literarias (las de Cervantes, Sade y, para terminar, las de Mallarmé, Roussel o Blanchot) esa función de apertura, de renovación de lo pensable: la literatura cumple claramente para él una función de deslegitimación de los saberes instituidos; opera, desde el margen de esos saberes, una relación con otros “lugares” de pensamiento, con otros espacios a recorrer, con otros lenguajes a articular (Sabot, 2007, p. 33).

El espacio de la literatura está tensionado y articulado, según Foucault, por los polos de la transgresión y la biblioteca, que constituyen ese espacio. Estas son:

[...] dos figuras ejemplares y paradigmáticas de lo que es la literatura, dos figuras ajenas y que, sin embargo, tal vez se pertenezcan mutuamente. Una sería la figura de la transgresión, la figura del habla transgresora, y otra, por el contrario, la figura de todas aquellas palabras que apuntan y hacen señas hacia la literatura, de un lado, pues, el habla de transgresión, y de otro lo que llamaría la machaconería de la biblioteca. Una es la figura de lo prohibido, del lenguaje en el límite, es la figura del escritor encerrado; la otra, por el contrario, es el espacio de los libros que se acumulan, que se adoran unos a otros, y de los cuales cada uno solo tiene la existencia almenada que lo recorta y lo repite hasta el infinito, es el cielo de todos los libros posibles (Foucault, 1996, pp. 69-70).

La muerte representada por la biblioteca no es el lugar de la apropiación racional del sentido perdido, sino un almacén de palabras muertas. Entre las dos figuras —la biblioteca y la transgresión—, Foucault privilegia la transgresión, cuyo representante más ilustre es Sade. Él, a fines del siglo XVIII, es el primero en articular el habla de la transgresión. Para pensar la transgresión, el filósofo francés analiza la obra de Bataille, cuyas conclusiones se pueden encontrar en el artículo “Prefacio a la transgresión”.

### 3. 1. La transgresión

En principio, la transgresión es una profanación en un mundo que ya no reconoce sentido positivo a lo sagrado, donde no hay que entender la “muerte de Dios” nietzscheana como:

[...] el final de su reino histórico, ni como la constatación por fin alcanzada de su inexistencia, sino como el espacio a partir de ahora constante de nuestra experiencia. La muerte de Dios, al suprimir de nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la reconduce a una experiencia en la que nada puede ya anunciar la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente *interior y soberana*. Pero una experiencia así, en la que estalla la muerte de Dios, descubre, como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese salto donde desfallece y se ausenta [...]. La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede (Foucault, 1996, pp. 125-126).

La transgresión y el límite son correlativos: cada uno le debe al otro la densidad de su ser; el límite lo es en la medida en que puede ser transgredido y la transgresión tiene sentido en la medida en que puede profanar un límite y, de ese modo, abriendo violentamente a lo ilimitado, llevando el límite hasta su desaparición, experimentar de forma positiva su disolución a medida que lo atraviesa. Foucault encuentra la transgresión sobre todo en la literatura de Bataille, Blanchot y Klossowski, que para él condensan formas extremas del lenguaje que se han convertido en moradas, cumbres del pensamiento, experiencias en el lenguaje, de las cuales no se pretende rescatar su verdad, sino liberar, a partir de ellas, nuestro ser. En la transgresión coinciden, al punto de confundirse, lo que es la crítica y la ontología: “¿El juego instantáneo del límite y de la transgresión sería en nuestros días [...] un pensamiento que sería, de un modo absoluto y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?” (Foucault, 1996, p. 130).

Para Foucault, la literatura es mucho más apta para realizar la experiencia de la transgresión que la filosofía debido a que la filosofía de su tiempo, obsesionada con el sujeto como fundamento, estaba atrapada en la concepción del filósofo como alguien que creía que era dueño del lenguaje que utilizaba:

No se trata aquí todavía de un final de la filosofía. Más bien del final del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico [...] [;] es en el corazón de esta desaparición del sujeto filosofante donde el lenguaje filosófico se adelanta como en un laberinto, no para recuperarlo, sino para experimentar (y mediante el lenguaje mismo) su pérdida hasta el límite. Es decir, hasta esa abertura en que su ser surge, pero ya perdido, enteramente derramado fuera de sí mismo [...], [el filósofo] encuentra, no en el exterior de su lenguaje (por un accidente llegado de fuera, o por un ejercicio imaginario), sino en él, en el núcleo de sus posibilidades, la transgresión de su ser de filósofo. Lenguaje no dialéctico del límite que sólo se despliega en la transgresión de quien lo habla. El juego de la transgresión y del ser es constitutivo del lenguaje filosófico que lo reproduce y, sin duda, lo produce (Foucault, 1996, pp. 134-135).

La transgresión está vinculada con la proliferación de la palabra ahí donde el lenguaje nos desborda, en el cual se llega al límite y se constata el límite de nuestro lenguaje; se experimenta así la escisión y fractura que se traza en nosotros y nos designa a nosotros mismos como límite. Ahí es donde se puede y se debe producir la transgresión. En medio de esa experiencia, las palabras para expresarla faltan, no solo a uno sino al propio lenguaje, y es desde esa situación de la cual parte y se abre la filosofía. Franquear el límite es asumir que para poder expresarse hay que franquear el lenguaje para forjar un lenguaje no dialéctico, que haga la experiencia de lo imposible, que afirme la transgresión que niega el límite:

[...] la transgresión no es lo contrario del límite, sino, a la vez, su negación y su efecto, su doble invertido, hasta el punto de que ella, al confirmar el límite, se desdibuja

a sí misma, tal como el límite, una vez transgredido, tiende a desaparecer. Por consiguiente, cada uno de los términos se ve anulado y confirmado a la vez en esa espiral de la que Foucault puede decir fácilmente que no es dialéctica, por cuanto es exactamente en esa forma, en realidad, como se presente (Revel, 2014, pp. 113-114).

### 3. 2. El pensamiento del afuera

La otra figura que Foucault retoma para pensar la transformación de sí es la del “pensamiento del afuera”, donde se tematiza aquello que está más allá del límite y que corresponde a lo que él llama el “afuera”. En *El pensamiento del afuera*, Foucault parte de la experiencia de hablar como una experiencia que se hace del lenguaje en su ser bruto, en su carácter de pura exterioridad. Esa distancia establecida en el “hablo” pone entre paréntesis al “yo pienso” y al sujeto soberano cartesiano. Cuando el centro privilegiado es el “lenguaje” y no el “yo”, se ve la apertura de la propia existencia a la posibilidad de ser otra:

El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla (Foucault, 1997, pp. 13-14).

Sade y Hölderlin son los iniciadores del “pensamiento del afuera” encarnado por la literatura. La palabra literaria, cuando “habla”, tiene un estatuto privilegiado porque es un lenguaje que no se identifica consigo mismo; la literatura es el lenguaje que permite con mayor facilidad hacer esta experiencia del afuera, en la cual se puede llegar a pensar de otra forma. La filosofía, al ser un pensamiento reflexivo, corre el riesgo permanente de “domesticar el afuera”, de atar ese “afuera” a una identidad previa:

Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad; irresistiblemente la reflexión tiende a reconciliarla con la consciencia y

a desarrollarla en una descripción de lo vivido en que el “afuera” se esbozaría como experiencia del cuerpo, del espacio, de los límites de la voluntad, de la presencia indeleble del otro [...]. De ahí la necesidad de reconvertir el lenguaje reflexivo. Hay que dirigirlo no ya hacia una confirmación interior —hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más—, sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer; y hacia ese vacío debe dirigirse, aceptando su desenlace en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente (Foucault, 1997, pp. 23-25).

El lenguaje de Blanchot, al igual que el de Bataille, niega de forma no dialéctica: no busca interiorizar lo que pretende negar para sostener una identidad, sino que sostiene una experiencia del afuera de tal manera que al lector le permita un indefinido recomienzo, una continua transformación de sí. La literatura constituye su propio espacio como afuera, como apertura que no revela nunca una esencia, que nunca se ofrece como presencia positiva sino, únicamente, como ausencia que se retira.

Vemos así que, en el periodo arqueológico, la literatura es el motor de la posibilidad de ser diferente, donde esta posibilidad está atada a las figuras de la transgresión y el pensamiento del afuera. Ambas están íntimamente vinculadas con la literatura y con la práctica de la escritura —en el caso de la transgresión, con Bataille; en el caso del pensamiento del afuera, con Blanchot—; lo que ambas buscan es quebrar los límites que nos impone el presente y que nos constriñen a ser, pensar y actuar de una determinada manera a través de un lenguaje no dialéctico. En ese sentido, estas dos figuras conceptuales son negativas, ya que no tratan de llegar a una meta específica, llegar a ser de una determinada manera, sino que buscan transgredir lo normalizado, una transformación de sí mismo a través de la experiencia que se puede hacer con cierta literatura, una literatura más cercana a la transgresión que a la quietud de la biblioteca. Se había mencionado un poco más arriba que el criterio para

distinguir si una figura es espiritual o no estaba determinado por si tenía algún vínculo con la desubjetivación o la subjetivación; en el caso de la transgresión y el pensamiento del afuera, se vinculan con la experiencia literaria y, por lo tanto, con la desubjetivación. Así, se puede decir que existe una transformación de sí en sentido estricto en estas dos figuras.

#### 4. La posibilidad de ser diferente en el periodo genealógico

En la medida en que Foucault fue desplazando sus intereses teóricos y tuvo un corrimiento en la forma en la cual investigaba, el resultado fue el enfoque que impera en *Vigilar y castigar* y el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, donde la lógica no se centra en el saber sino en la conjunción entre el saber y el poder, donde lo discursivo y lo que no lo es están en paridad entre ambos como elementos que interactúan entre sí en una forma de investigación histórico-filosófica en la que se conjugan no solo saberes que circulan, sino que entran en contacto y tensión constante con las prácticas, donde los saberes están en permanente interconexión con las distintas formas concretas de ejercer el poder. Habíamos visto, en los apartados anteriores, la importancia que Foucault le da al concepto del “afuera”, sus relaciones con la práctica literaria y su estrecha vinculación con la tarea de desubjetivación; en esta etapa genealógica, la predominancia pasa a estar del lado de lo político. Este enfoque centrado en lo político parecería cerrar la posibilidad de una salida a las formas en las cuales la disciplina va moldeando el funcionamiento de los individuos en la sociedad; a lo sumo se invoca *in abstracto* la posibilidad de resistir que tienen los individuos, o la posibilidad que estos tienen de ejercer una crítica que funciona como indocilidad reflexiva, pero de ninguna manera pareciera esbozarse una salida concreta del entramado que tejen las redes de saber-poder. Me parece que en este proceso de elaboración teórica que realiza Foucault participan y se complementan dos procesos distintos que se potencian uno a otro: por un lado, se va produciendo en Foucault un descreimiento del poder que posee la literatura con base en las observaciones que hace sobre el impacto real que tiene la literatura en su tiempo; por el otro, un desplazamiento de lo discursivo, que predominaba en su etapa arqueológica, hacia un entramado donde lo discursivo y lo no discursivo están presentes en paridad. En una palabra: la declinación de la literatura y el ascenso de la temática del poder se combinan y producen un desplazamiento en Foucault hacia lo político. Estos dos procesos se van a analizar a continuación.



#### 4. 1. La declinación de la literatura

La importancia que tiene la literatura a nivel personal en la formación de Foucault es indiscutible; es refrendada en varias entrevistas donde él confiesa abiertamente la importancia que revistieron autores como Bataille, Blanchot y Klossowski para su propia vida. A nivel social, Foucault le da a la literatura, en un primer momento, un valor importantísimo como salida privilegiada de las trampas del humanismo, y esta valoración sobrevuela a lo largo de *Las palabras y las cosas*, de 1966; pero esta valoración tan elevada empieza a decaer, por lo menos en el significado que le da Foucault a la literatura en el ambiente contemporáneo a él, y se expresa de modo contundente en la entrevista con Roger-Pol Droit en 1975. A lo largo de casi una década, la opinión de Foucault ha sufrido un giro pronunciado en su valoración sobre el valor de la literatura. ¿En qué se basa este giro? En que, en la percepción de nuestro filósofo francés, hay una relación íntima entre la declinación del potencial transgresor de la literatura y la progresiva asimilación de esta por parte de la institución universitaria: la declinación de la literatura es el correlato de su identificación con la universidad. Durante el siglo XIX, en la universidad se fue constituyendo una literatura que se llamaría “clásica”; esa literatura clásica no coincidía con lo que era la literatura contemporánea y, de hecho, esta última se constituía en lo que era como una especie de crítica de lo que es la literatura clásica. Esa separación inicial se fue diluyendo hasta que, en algún momento, se produjo una identidad entre la literatura contemporánea y la universidad:

Se sabe perfectamente que hoy en día la literatura llamada de vanguardia sólo es leída por los universitarios. Se sabe muy bien que, en la actualidad, un escritor que haya superado la treintena está rodeado de estudiantes que hacen sus tesis basándose en su obra. Se sabe asimismo que la mayoría de los escritores se gana la vida impartiendo cursos y como profesores universitarios. Por lo tanto, ya tenemos ahí una verdad: que la literatura funciona como tal gracias a un juego de selección, de sacralización, de la valoración institucional, en la cual la universidad es a la vez emisor y receptor (Foucault, en Droit, 2008, p. 63).

Esta asimilación que hace la universidad de la literatura contemporánea, al punto de identificarse con ella, pone en duda el supuesto aspecto subversivo que tiene lo literario en la Francia de los setenta; Foucault no piensa que la intransitividad de la literatura se corresponda con un rol intrínsecamente revolucionario, como pretendían quienes sacralizaban la literatura.<sup>4</sup> El filósofo francés ve un bloqueo político en el rol que la literatura juega en la sociedad, ya que existe una cultura escolar que impone toda una “teología de la literatura”, relacionada con la afirmación de que la escritura es subversiva, y todos los docentes que señalan que las grandes decisiones de una cultura, sus puntos de inflexión, se deben buscar en Diderot, Sade, Hegel o Rabelais hacen que terminen coincidiendo los vanguardistas y la gran masa de la Universidad. Llegamos a una situación un poco paradójica: en la misma entrevista en la cual Foucault pondera que la importancia política que tiene la literatura contemporánea raya en la insignificancia por la asimilación que hizo de esta la universidad, confiesa la importancia personal que tuvo la literatura en su formación, ya que le permitió desembarazarse de la filosofía académica:

En la medida en que yo era, pese a todo, universitario, profesor de filosofía, lo que quedaba de discurso filosófico tradicional me estorbaba en el trabajo que había hecho a propósito de la locura. Hay ahí un hegelianismo que arrastra. Mostrar objetos tan irrisorios como los informes policiales, las medidas de internamiento, los gritos de los locos, no es suficiente para salir de la filosofía. Para mí, Nietzsche, Bataille, Blanchot y Klossowski fueron maneras de salir de ella (Foucault, en Droit, 2008, p. 68).

En la medida en que Foucault se sitúa en el ámbito político, puede ver que el valor de lo literario declina aun cuando puede sostener que ha sido esencial para su propio desarrollo formativo y teórico. A título de observación, se puede señalar que esta declinación del poder de la literatura en su rol transgresor podría ser comparado con la declinación del poder que tiene la filosofía en la medida en que es institucionalizada

---

<sup>4</sup> El filósofo francés toma como ejemplos de una búsqueda de desacralización de lo literario a las empresas teóricas emprendidas por Blanchot y Barthes.

como una actividad universitaria. Así como la filosofía fue desactivada por la academia, Foucault ve que la potencia transgresora de la literatura es devorada también por la misma institución.

#### 4. 2. El ascenso de lo político

Revel divide la obra de Foucault señalando dos grandes cesuras que marcan el recorrido teórico del intelectual francés. En este sub-apartado nos vamos a concentrar en el primer corte que se establece entre las décadas de los sesenta y los setenta, cuando:

[...] se pasa de un interés centrado principalmente en el campo discursivo (es decir, en el doble registro de lo literario y lo lingüístico), y articulado en función de una indagación arqueológica, a una perspectiva genealógica que ya no distingue lo discursivo de lo no discursivo y se interroga mucho más sobre las prácticas y las estrategias, sobre los dispositivos y las relaciones de poder, que se vincula, en síntesis, al campo de lo político (Revel, 2014, p. 91).

En el mismo movimiento en el cual la literatura pareciera despojarse de importancia para Foucault, emerge la valoración de la dimensión política en conjunto con las investigaciones genealógicas; estas ponen en el centro de la escena la relevancia del poder y las formas en que es ejercido, desde una perspectiva alejada de todo esencialismo y con un ojo cuidadoso puesto en el análisis de lo singular: “Describir la materialidad y la variedad extrema de las relaciones de poder implica, en definitiva, renunciar a un análisis que identifique *ipso facto* el poder con una entidad definida y fije de una vez para siempre su identidad y funcionamiento, implica ponerse, por el contrario, a la escucha de la realidad” (Revel, 2014, p. 126). Más allá del cambio de interés privilegiado a la hora de investigar, vale la pena señalar que existe una continuidad entre el periodo arqueológico y el genealógico: el individuo no es el “elemento primero”, sino que es el resultado de un conjunto de fuerzas impersonales. La diferencia específica entre ambas etapas está dada por el análisis de los procedimientos disciplinarios, que hace énfasis en las prácticas que, acompañadas de los discursos, muestran cómo se van moldeando las subjetividades:

En Foucault, las “disciplinas” designan una modalidad de aplicación del poder que aparece entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. El “régimen disciplinario” se caracteriza por cierto número de técnicas de coerción que se ejercen con arreglo a una cuadrícula sistemática del tiempo, el espacio y el movimiento de los individuos, y que invisten particularmente las actitudes, los gestos, los cuerpos (Revel, 2014, pp. 149-150).

La forma en que Foucault aborda las redes de saber-poder, más que una teoría hecha y derecha para aplicar a todo tiempo y lugar, trata de delimitar una cierta forma de análisis del poder que preste atención a la sutileza de las formas de ejercicio de poder concretas. En *Vigilar y castigar* (2012, pp. 33-39), se opta por el análisis de los sistemas penales, no desde su aspecto represivo, negativo, sino que se asume que el poder es productivo, cuyos efectos son en primer lugar formativos, donde las relaciones de poder buscan educar a los cuerpos, no a través de la violencia o de la ideología sino mediante las prácticas, a través de la “tecnología política del cuerpo” (2012, p. 35), donde se intersectan y confluyen prácticas discursivas y no discursivas que no es posible localizar en “un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal” (p. 35). En ese sentido, Foucault parte de la premisa de que el saber y el poder no son elementos que se contraponen, sino que:

[...] poder y saber se implican directamente el uno al otro; [...] no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas (Foucault, 2012, p. 37).

Otro elemento importante a la hora de reconceptualizar el ejercicio de poder es el esfuerzo de no pensarlo como una propiedad, algo que se posee, sino como una estrategia, algo que se ejerce, que sostiene una red de relaciones que siempre está en actividad, que no es el privilegio de nadie sino que se encuentra diseminado a lo largo de quienes dominan y quienes son dominados, por lo cual se puede decir que “estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad” (Foucault, 2012, p. 36) y “definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas” (pp. 36-37).

#### 4. 3. Resistencia

En el marco de estas redes de saber-poder, Foucault no llega a tematizar una salida, se limita, en cambio, a señalar como una posibilidad lo que es la “resistencia”. A diferencia de las posibilidades positivas abiertas por la “transgresión” o el “pensamiento del afuera”, la figura de la resistencia es meramente negativa: la resistencia no es anterior al poder al que se opone, sino que es coextensiva y contemporánea de este. No hay anterioridad ni lógica ni cronológica de la resistencia (ya que esta debe presentar las mismas características que el poder):

La resistencia no procede, pues, del exterior del poder, incluso se le parece, por cuanto adopta sus características, lo cual no significa que ella no sea posible. En efecto: la resistencia puede, a su vez, fundar nuevas relaciones de poder, así como nuevas relaciones de poder pueden, inversamente, promover la invención de nuevas formas de resistencia (Revel, 2014, p. 116).

Foucault, en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, señala esta “solidaridad” indisoluble entre el poder y la resistencia: “donde hay poder hay resistencia” (2007, p. 116). Esto permite al filósofo francés pensar las luchas en toda su complejidad microfísica: las relaciones de poder que se establecen en todas partes; la resistencia no es una rebeldía contra todo poder o contra un poder total, sino que se trata de una impugnación inmanente diseminada de forma irregular a lo largo de toda la red de poder respecto de uno o de ciertos estados particulares de dominación. La posibilidad permanente de una o múltiples estrategias

de resistencia es lo que hace que existan los efectos de poder y no se reduzcan a meros problemas de obediencia; de esa manera:

[...] la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder (Foucault, 2007, p. 117).

#### 4. 4. Crítica como indocilidad reflexiva

Un paso hacia adelante en la forma de pensar una salida de las redes de saber-poder, aunque se quede corta, es la tematización que hace Foucault de la crítica en una conferencia de 1978 titulada “*¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*”. En esta conferencia, el filósofo francés toma la actitud crítica, emparentándola con la virtud, como una negativa a “no ser gobernado de esa forma y a ese precio” (Foucault, 2003, p. 8) por un determinado gobierno; la crítica pasa a ser “compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial” (Foucault, 2003, p. 8), se trata de un rechazo que encarna una “indocilidad reflexiva” (p. 11), el “arte de la inservidumbre voluntaria” (p. 11). Me parece importante retomar la aguda observación que hace Farrán sobre esta conferencia para explicar por qué esta figura merece ser situada en el periodo genealógico antes que el ético:

En general, se suelen tomar *¿Qué es la crítica?* y *¿Qué es la Ilustración?* de manera conjunta, enfatizando la continuidad temática entre ellos [...] [;] sin embargo, hay algo más esencial entre ambos textos, que muestra el pasaje por ese *punto de inflexión* aludido en el que Foucault modificó su modo de concebir la noción de gobierno. En breve, falta explicitar *qué modo de gobierno*

*se deduce de una ontología crítica del presente*, si en la anterior elaboración de la actitud crítica aún primaba la circularidad entre saber y poder, por lo cual aquélla se definía de manera general y negativa como “el arte de no ser de tal modo gobernado” (Farrán, 2019, p. 62).

A pesar de la continuidad temática, vemos que en “¿*Qué es la crítica?*” se privilegia la red de saber-poder, mientras que en “¿*Qué es la Ilustración?*” se privilegia el entramado saber-poder-sujeto; en ambos textos, el componente político es insoslayable, pero, mientras que en el primer texto tenemos al sujeto como un resultado que, a lo sumo, se resiste al ejercer la crítica, en el segundo texto lo tenemos como un elemento más que activamente tuerce las redes de saber-poder. De esto podemos concluir que el texto pertenece más al periodo genealógico que al ético. A pesar de que es un avance concreto en la conceptualización de la resistencia el uso de la figura de la “crítica como indocilidad reflexiva”, es imposible decir que la salida sea positiva, como sí lo será en el periodo ético con la figura del “pliegue”, ya que la crítica solo se limitaría a negar un régimen político en vez de contraponerle otro o inventar otro modo de ser.

Vemos que, en el periodo genealógico, coinciden en la teorización foucaultiana la declinación de la literatura como la encarnación de la posibilidad de ser diferente con un creciente interés por la política en la forma de redes de saber-poder. La figura que impugna una cierta disposición de esa red es representada por el papel estratégico de la resistencia. Esta figura, a diferencia de la transgresión o del pensamiento del afuera, se limita a ser una negación inmanente de un estado de cosas pero que no esboza una salida clara y positiva. En este periodo, la posibilidad de ser otro está delineada por una posibilidad que no se explora y que se limita a enunciar de forma minimalista la figura de la “resistencia” como una especie de corolario de la teoría de poder que subyace a los análisis microfísicos de Foucault. Lo mismo puede decirse de la figura de la “crítica”, que, aunque representa un avance respecto de la “resistencia”, ya que involucra una actitud determinada, no logra escaparse de la mera negación. El criterio que se había esbozado al comienzo para señalar si las figuras estaban incluidas dentro de la espiritualidad era su pertenencia o relación con los procesos de desubjetivación o de subjetivación. En este caso, las figuras de la resistencia y de la crítica no están vinculadas con ninguno de esos dos

procesos, por lo cual, a lo sumo, se puede hacer una interpretación “sintomática” de ambas: el esfuerzo teórico de Foucault ha intentado dar cuenta de lo que es la transformación de sí, pero no ha podido dar en la diana al momento de la conceptualización. Por lo tanto, ninguna de estas dos figuras puede enmarcarse dentro de la transformación de sí entendida en sentido estricto, mas allá de que representen actitudes que trascienden y combaten lo establecido.

## 5. La posibilidad de ser diferente en el periodo ético

Mencionamos anteriormente que Judith Revel localiza dos grandes cesuras en la obra foucaultiana; el segundo corte, el que inaugura el periodo ético, se da entre los setenta y los ochenta, cuando:

[...] se pasa de una analítica del poder concebida aun, esencialmente, como una *gubernamentalidad de los otros*, a un análisis de la relación consigo mismo, de las formas de producción de subjetividad, y a una problematización más general de la articulación de la triple relación consigo mismo, con los otros y con el mundo, que introduce en una dimensión propiamente ética (Revel, 2014, p. 91).

Foucault, en su etapa final, se reconcilia con cosas que había rechazado de plano en su etapa arqueológica, como lo son el iluminismo, la revolución, la Modernidad y el sujeto.<sup>5</sup> Estos temas se entrelazan entre sí en la cuestión del sujeto, pero este no es entendido como una entidad independiente, aislada, preconstituida y que solo entraría en relación con el mundo exterior de forma ocasional, casi accidental, sino como el resultado de un modo de subjetivación histórica donde se expresa la síntesis de lo heteróclito y lo diverso. En esa producción de subjetividades se entrecruzan:

---

<sup>5</sup> Estos elementos, que de repente pasan a tener un valor positivo en la apreciación foucaultiana, ¿constituyen una especie de retorno de lo reprimido donde se terminan imponiendo temas dejados de lado, pero que pujan por su retorno? De todos modos, incluso bajo la hipótesis de un retorno, no se puede hablar de una asimilación acrítica por parte de Foucault, pues este asume estos temas de un modo original.



[...] la descripción arqueológica de la constitución de cierto número de saberes sobre el sujeto, a la descripción genealógica de las prácticas de dominación y las estrategias de gobierno a las que pueden ser sometidos los individuos, y al análisis de las técnicas mediante las cuales los hombres, trabajando la relación que los enlaza a sí mismos, se producen y se transforman (Revel, 2014, p. 172).

La subjetividad no está fijada a una determinada esencia, sino que siempre está en movimiento; es, a la vez, producto de las técnicas de dominación como de las técnicas de sí. Es importante recalcar que el pensador francés, cuando habla del sujeto, no piensa en la identidad psicológica que pueda tener un individuo, sino que piensa la constitución de ese sujeto con base en las prácticas de saber, poder y éticas en el marco de las determinaciones históricas que fijan sus modalidades. Esa diversidad de prácticas que constituyen a los sujetos se puede dividir en dos caras, que se relacionan una a la otra a la manera de la cinta de Moebius: por un lado están las técnicas de dominación que establecen prácticas de objetivación de los sujetos; por otro lado, las técnicas de sí que establecen las prácticas que un sujeto sostiene consigo mismo y que le permiten constituirse como sujeto de la propia existencia. Ambos tipos de técnicas no son contradictorios entre sí; de hecho, están íntimamente ligados y confluyen en el modo de subjetivación: el acto de ser conducido, donde mi acción es inducida por otro a través de las técnicas de dominación, también implica y exige una actividad de quien es sujetado, puesto que existe la voluntad de dejarse guiar por otro, a través de las técnicas de sí. Los modos de subjetivación se establecen en el intervalo que surge entre estos dos tipos de técnicas: unas que buscan que el sujeto pueda reducirse a un objeto al que se pueda manipular, y otras que abren la subjetivación a un vínculo ético-político entre uno mismo y los demás, donde el sujeto hace la experiencia de sí mismo. De esto se desprende que la posibilidad de esculpir el sí mismo al modo de una obra de arte, tal como lo postula la “estética de la existencia” que propone Foucault, no se establece afuera del tejido saber-poder, sino en su torsión íntima.

Esto impone el dejar de hablar de la “verdad” a secas para empezar a hablar de “juegos de verdad”, para dar cuenta de hasta qué punto son indisolubles, dependientes el uno del otro, el análisis de la constitución

de los objetos de conocimiento y el de los modos de subjetivación. Foucault, al sustraerse de la definición de la “verdad como adecuación”, entra en la lógica de los “juegos de verdad”, donde se describe el funcionamiento de las reglas en razón de las cuales lo que dice un sujeto sobre cierto objeto (o de él mismo como objeto) puede depender de la cuestión de lo verdadero y lo falso. Lo verdadero y lo falso, en vez de ser pensados en términos ahistóricos y esencialistas, como lo hacía la concepción de la verdad como adecuación, se piensan como el resultado del entramado de discursos y prácticas que ejercen los sujetos inmersos en un “juego de verdad” en un determinado momento histórico; en este cruce de elementos, el sujeto actúa y “elabora una *experiencia* que va a insertar la subjetivación en una relación triangular con los sistemas de la verdad y de dispositivos de poder” (Fimiani, 2009, p. 33).

## 5. 1. El pliegue

En la etapa genealógica, Foucault pareciera limitarse a mostrar como “salida” del entramado de saber-poder una acción de resistencia o una negación mediante la crítica; en la etapa ética, sobre todo en varias de las últimas entrevistas que pudo dar antes de su fallecimiento, el filósofo francés comienza a insistir en una propuesta afirmativa cuyo centro es la creación de formas de vida alternativas a las que ya existen y que están dadas por el entramado de poder-saber. La resistencia, en esta etapa ética, no se reduce a un ejercicio de negación *in abstracto*, sino que funciona como prerrequisito para la invención que exige, además, un ejercicio conjunto de adiestramiento y de análisis, de examen y de distanciamiento, que elaboren y prolonguen una salida inmanente a los “juegos de verdad” en los cuales el sujeto está inmerso, siempre con el norte de extender, tanto como sea posible, la autonomía personal, de ser más un sujeto en sentido propio antes que un sujeto sujetado (más allá de que nunca se puede rehuir del todo a los dispositivos de poder que establecen la base de los modos de subjetivación). En esta invención de nuevas formas de vida, no se trata solo de reaccionar ante lo que traza un límite a las prácticas de libertad, sino que se trata de establecer una relación creativa de sí consigo mismo, de crear un “pliegue” que solo puede darse en este terreno del sí mismo (*Soi*) donde se produce la intersección de las relaciones de poder y de las prácticas de libertad, en el esfuerzo de reapropiarse ella misma y que en el mismo movimiento se reinventa y se produce. La existencia de los sujetos, entonces, se encuentra tensada por una lógica de poder que busca administrar (es

decir, contener, modificar, organizar, disciplinar, canalizar, explorar, influir, etc.) lo existente para su propio provecho y por una lógica creativa que se asienta sobre esta lógica del poder para poder inventar nuevas formas de vida, de experimentar modalidades expresivas o maneras de estar juntos, de intentar relaciones inéditas consigo mismo y con los otros.

Vemos que, en el periodo ético, Foucault da cuenta de la posibilidad de elaborar nuevas formas de ser, pero teniendo en cuenta que lo nuevo requiere de lo viejo para poder desarrollarse; la nueva forma de vida que se inventa es immanente y material al entramado de saber-poder, pero busca introducir una diferencia, una transformación de sí, que es el resultado de una torsión íntima de lo real, un “pliegue” que enriquece en ese movimiento al sí mismo. Esta concepción foucaultiana que articula los discursos, las estrategias del poder y las acciones éticas de los sujetos está enmarcada en una “ontología crítica de nosotros mismos”, como la esbozada en “¿Qué es la ilustración?”. Al principio de este artículo se había señalado como criterio para hablar de la transformación de sí en sentido estricto la vinculación con los procesos de desobjetivación o de subjetivación; en esta etapa y en la figura del pliegue, lo que se ve es que esta última está relacionada íntimamente con el proceso de subjetivación, por lo cual se puede hablar de transformación de sí en sentido estricto.

## **6. La primacía de lo espiritual en los tres periodos como una línea de continuidad subterránea que atraviesa toda la obra de Foucault: el problema del sujeto.**

El pensamiento de Foucault ha sido muchas veces calificado de anti-antropológico, no solo por otros sino también por él mismo. Es importante delimitar bien en qué sentido lo es: se trata de una filosofía que rechaza de plano al hombre del humanismo y de las ciencias humanas; sin embargo, según Foucault mismo confesó en diversas entrevistas y artículos hacia el final de su vida, la preocupación en torno al sujeto fue siempre una constante a lo largo y ancho de su obra. En todo caso, lo que hace Foucault es abordar la subjetividad, no como algo dado, como hacían las filosofías que van de Descartes a Husserl, sino haciendo un abordaje histórico del sujeto, de las formas en las cuales es modelado. Foucault confiesa, en “La escena de la filosofía”, su admiración por las obras de Klossowski, Blanchot y Bataille, porque considera que fueron los

primeros en problematizar la noción de “sujeto”, de cuestionarlo como fundamento, como forma elemental, originaria y autosuficiente, dando lugar a una concepción del sujeto donde este “se forma a partir de cierto número de procesos que no pertenecen al orden de la subjetividad, sino a un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el propio sujeto [...]. El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario” (Foucault, 1999, p. 169).

Hay que ver, en la arqueología y la genealogía foucaultianas, no un rechazo al sujeto y su problemática, sino dos modos teóricos que se esfuerzan en pensar más allá del horizonte de las filosofías del sujeto previas al estructuralismo y el posestructuralismo, que apuntan a mostrar que el sujeto no se constituye sobre “el fondo de una identidad psicológica, sino a través de prácticas que pueden ser de poder o de conocimiento, o mediante técnicas de sí; y ello, obviamente, en el marco de determinaciones históricas que fijan sus modalidades” (Revel, 2014, p. 171). La producción histórica de las subjetividades pertenece, a la vez, a la descripción arqueológica (donde se analiza la constitución de cierto número de saberes sobre el sujeto), a la descripción genealógica (donde se analizan las prácticas de dominación y las estrategias de gobierno a las que pueden ser sometidos los individuos) y a la descripción ética (donde se analizan las técnicas de sí, mediante las cuales los hombres se producen y se transforman). El sujeto es “ese lugar inasignable de la subjetividad en movimiento, en perpetuo ‘desprendimiento’ respecto de ella misma” (Revel, 2014, p. 172), donde se entrecruzan las experiencias, las determinaciones históricas y el trabajo de sí; surge de ese cruce la invención de sí, no como un ponerse afuera de la grilla del saber-poder, sino como su torsión íntima.

La (auto)crítica que se hace Foucault es que quizás durante mucho tiempo estuvo más interesado en las formas en las cuales el sujeto es constituido por los discursos y las relaciones de poder que enfocado en ver las distintas maneras en las cuales el sujeto se constituye a sí mismo. Más allá de las complejizaciones que se dan a lo largo de la obra de Foucault, pienso que hay una especie de hilo conductor que la atraviesa de punta a punta: la empresa de ser diferente del que se es. Esta posibilidad de transformación, lo espiritual, se da en el espacio entre la libertad de un sujeto y la verdad de un conocimiento, donde acontece, según Fimiani, una “calificación ética de la verdad”, donde “será lo verdadero que decide sobre lo ético, así como será lo ético que

decide sobre lo verdadero” (2009, p. 8); así, se establece un permanente círculo que va de la subjetivación hasta la producción de verdad, donde un sujeto se abre al mundo y pone a prueba su saber en su obrar y experimenta, de esa forma, consigo mismo.

Dicho lo anterior, creo que se puede hacer un balance para ver si la hipótesis de este artículo está justificada. Pero, antes de hacer ese balance, me parecía esencial mostrar que la exigencia espiritual que atraviesa la obra de Foucault tiene como correlato otra preocupación foucaultiana: la del sujeto. De hecho, en su obra, en la medida en que se oscurece el sujeto de los análisis pareciera borronearse la posibilidad del cambio, mientras que, cuando está colocado en primer término, pareciera obtener la primacía:

- Durante el periodo arqueológico tenemos un enfoque metodológico que se centra sobre todo en la cuestión discursiva.<sup>6</sup> De todos modos, Foucault logra localizar en la literatura la posibilidad de llegar a ser distinto a través de una experiencia que transgrede los límites o de una experiencia del afuera que produce una desubjetivación de quien atraviesa una determinada literatura. En esta conceptualización, se puede ver que el cambio es posibilitado por la naturaleza de los discursos: es la naturaleza radical del discurso literario la que permite transgredir los límites y posibilitar una transformación (en sentido estricto). A pesar de que hay trazos de estructuralismo y posestructuralismo en los planteos foucaultianos, las salidas que él propone a través de la literatura son salidas individuales, que luego pueden extenderse a otros individuos en la medida en que la literatura expone una salida de una cierta *episteme*.

---

<sup>6</sup> Esta afirmación se puede matizar, y, de hecho, el mismo Foucault en sus últimas entrevistas lo hizo un sinnúmero de veces. Las investigaciones histórico-filosóficas, como *La historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*, difícilmente se puedan reducir a una cuestión meramente discursiva. Lo que sí se puede señalar es que la cuestión discursiva pareciera tener una primacía respecto de lo demás y, en ese sentido estricto, la afirmación de que el periodo arqueológico de Foucault se centra en lo discursivo es precisa.

- Durante el periodo genealógico tenemos una metodología en la que empiezan a entrar en interacción tanto el componente discursivo como el no discursivo, lo que genera redes de saber-poder. La salida de estas redes se enuncia de forma negativa a través de la figura de la resistencia (un rechazo que, en principio, pareciera ser anónimo) y de la crítica como indocilidad voluntaria (un rechazo ejercido por alguien particular pero que solo puede limitarse a decir “no”). Al colocarnos en un enfoque político, lo que está puesto en primer plano es la cuestión colectiva, cara a la cual Foucault parece no poder arrimar ningún tipo de propuesta de resolución que trascienda la negación abstracta. Más allá de eso, la búsqueda espiritual de llegar a ser distinto del que se es sobrevuela esta teorización, el criterio que se ha usado para distinguir en sentido estricto esta transformación de si era la posible relación con los procesos de desobjetivación o de subjetivación. Ninguna de las dos figuras se relaciona con esos procesos, por lo cual esta forma deficiente de teorización a lo sumo puede tener un valor sintomático de un esfuerzo teórico que no ha llegado a buen puerto.
  
- Durante el periodo ético, lo que tenemos es una torsión en la forma de abordar la política: a las redes de saber-poder se les añade explícitamente el sujeto, un sujeto que ha dejado de ser un resultado de aquellas para ser un elemento más que interactúa con esas redes mismas. En ese sentido, podemos ver una complejización del marco teórico foucaultiano, donde el planteo político de la etapa genealógica, que parecía ahogar al sujeto en la negación abstracta, puede, a través de un pliegue, realizar una torsión en esas redes y crear nuevos modos de vida. A pesar de eso, Foucault no llega a proponer una salida colectiva: se limita a proponer una salida individual mediante la “estética de la

existencia”, que si bien abreva de soluciones que han sido provistas por la sociedad, se realiza de forma individual. La vinculación que tiene la figura del pliegue con el proceso de subjetivación da cuenta satisfactoriamente de que se puede hablar aquí de una transformación de sí en sentido estricto.

Para concluir, podemos ver que Foucault, a lo largo de su obra, en sus tres etapas, aunque solo en dos en forma estricta, ha sostenido esta búsqueda individual de ser distinto del que se es, búsqueda que es un correlato de una preocupación por el sujeto y sus posibilidades. Llegar a *être autrement* es una preocupación de un sujeto, un sujeto atravesado por las redes del saber-poder, pero lo suficientemente escurridizo como para no ser atrapado por ellas. En el esfuerzo de dilucidar las posibilidades del sujeto han transcurrido los esfuerzos teóricos de Foucault a lo largo de toda su vida.

### Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción*. F. Costa y I. Costa (trads.). Adriana Hidalgo Editora.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI.
- Droit, R. (2008). *Entrevistas con Foucault*. R. Rius y P. Salvat (trads.). Paidós.
- Farrán, R. (2019). *Nodaléctica*. La cebra.
- Fimiani, M. P. (2009). *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Herramienta.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. E. C. Frost (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1996). *De lenguaje y literatura*. Á. Gabilondo (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (1997). *El pensamiento del afuera*. M. Arranz Lázaro (trad.). Pre-Textos.
- \_\_\_\_ (1999). *Obras esenciales*. 3. *Estética, ética y hermenéutica*. Á. Gabilondo (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2003). *Sobre la Ilustración*. J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo (trads.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2007). *Historia de la sexualidad*. 1. *La voluntad de saber*. U. Guiñazú (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2011). *Historia de la sexualidad*. 2. *El uso de los placeres*. M. Soler (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2012). *Vigilar y castigar*. A. Garzón del Camino (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2013). *La inquietud por la verdad*. H. Pons (trad.). Siglo XXI.

- \_\_\_\_ (2014). *La hermenéutica del sujeto*. H. Pons (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2015). *La ética del pensamiento*. J. Álvarez Yágüez (trad.). Biblioteca Nueva.
- Pereyra, I. (2021). ¿Se puede considerar la experiencia literaria dentro de una ontología de nosotros mismos? *Hybris. Revista de Filosofía*, 12(1), 113-138.
- \_\_\_\_ (2022). El exceso estético como posibilitador de la transformación de sí en Foucault. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 13, 123-150. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7481452>.
- Revel, J. (2004). La naissance littéraire de la biopolitique. En P. Artières (ed.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*. (pp. 47-70). Éditions Kimé.
- \_\_\_\_ (2014). *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. I. Agoff (trad.). Amorrortu.
- Sabot, P. (2007). *Para leer las palabras y las cosas*. H. Cardoso (trad.). Nueva Visión.





<http://doi.org/10.21555/top.v690.2606>

For a Genealogy of Italian Biopolitics: Roberto  
Esposito and the Early Reception of Michel  
Foucault's Lectures

Para una genealogía de la biopolítica italiana:  
Roberto Esposito y la recepción temprana de los  
cursos de Michel Foucault

Edgardo Castro  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
[edgardomanuelcastro@gmail.com](mailto:edgardomanuelcastro@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-8673-0295>

Recibido: 11 - 07 - 2022.  
Aceptado: 10 - 09 - 2022.  
Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

This paper deals with the reception of the Foucauldian notion of governmentality in Roberto Esposito's thought by taking into account the Italian translation of Foucault's lectures of 1977 and 1978 at the Collège de France. First, the different contexts of reception of these lectures are presented, in particular the Anglo-Saxon studies of governmentality and the crisis of Italian Marxism in the late 1970s. Secondly, Foucault's position in his courses of these years is analyzed from the perspective of the opposition between Machiavellianism and anti-Machiavellianism, precisely in view of the Italian reception. Finally, this paper analyses the reception of the notion of governmentality by Roberto Esposito in his 1980 work *La politica e la storia*. The paper shows the importance of this early reception of Foucault's lessons regarding the formation of the Italian biopolitical current and its specificities.

*Keywords:* Roberto Esposito; Foucault; governmentality; biopolitics; Machiavellianism; Antimaquiavellianism.

### Resumen

Este artículo se ocupa de la recepción de la noción foucaultiana de "gubernamentalidad" en el pensamiento de Roberto Esposito a partir de la traducción al italiano de las lecciones de Foucault de los años 1977 y 1978 en el Collège de France. En primer lugar, se exponen los diferentes contextos de recepción de estas lecciones, en particular en el ámbito anglosajón de los estudios sobre la gubernamentalidad y en el de la crisis del marxismo italiano de finales de los setenta. En segundo lugar, se analiza la posición de Foucault en sus cursos de estos años desde la perspectiva de la oposición entre maquiavelismo y antimaquiavelismo en vista, precisamente, de la recepción italiana. Por último, se aborda la recepción de la noción de "gubernamentalidad" por parte de Roberto Esposito en su obra de 1980, *La politica e la storia*. El artículo muestra la importancia de esta recepción temprana de las lecciones de Foucault respecto de la formación de la corriente biopolítica italiana y, sobre todo, sus especificidades.

*Palabras clave:* Roberto Esposito; Foucault; gubernamentalidad; biopolítica; maquiavelismo; antimaquiavelismo.

Los *governmentality studies*, surgidos a partir de los trabajos de Burchell, Gordon y Miller, y las biopolíticas italianas pueden considerarse dos de los capítulos más fructíferos e innovativos del foucaultianismo de las últimas décadas. En *The Foucault Effect* (1991), de los mencionados autores, la noción de “biopolítica” aparece pocas veces, ni siquiera una decena. El análisis de la racionalidad gubernamental moderna, especialmente liberal y neoliberal, ocupa el centro del escenario. En *Homo sacer* (1995), de Giorgio Agamben, en cambio, mientras que la noción de “biopolítica”, subordinada y hasta asimilada a la de “soberanía”, aparece más de cien veces, la de “gubernamentalidad” está completamente ausente. De hecho, en los trabajos de Agamben, esta noción recién es objeto de problematización en *Il Regno e la Gloria* (2007), cuando Agamben pasa de la cuestión de la soberanía a la de la economía desde la perspectiva de lo que denomina una genealogía teológica. En este marco, también Agamben se ocupa de la racionalidad gubernamental liberal y neoliberal, aunque sin remitir ni a los mencionados autores anglosajones ni a su perspectiva de análisis.

Si consideramos estas dos obras emblemáticas —*The Foucault Effect* (1991) y *Homo sacer* (1995)— en el campo de las relecturas de Michel Foucault de la década de 1990, que han tenido una influencia decisiva en las respectivas corrientes de los *governmentality studies* y de las biopolíticas italianas, podría decirse que la noción de “biopolítica” es abordada desde dos ángulos teóricos que, en la propia obra de Foucault, ya aparecían como opuestos: el de la gubernamentalidad y el de la soberanía (cfr. Foucault, 2004a, p. 101); a partir de esta oposición, se forjaron dos fisonomías conceptuales del filósofo francés en cuanto concierne a la noción de “biopolítica”. Como consecuencia de esto, mientras que, para Colin Gordon, la biopolítica es una forma de contraconducta, para Agamben es la prestación originaria del poder soberano.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “La biopolítica es, por tanto, un ejemplo de lo que Foucault denomina aquí ‘reversibilidad estratégica’ de las relaciones de poder, o de las formas en que los términos de la práctica gubernamental pueden convertirse en focos de resistencia. O, como dijo en sus conferencias de 1978, la forma en que la historia del gobierno como ‘conducta de la conducta’ se entrelaza con la historia de las

En la corriente italiana, que aquí nos interesa, la noción de “biopolítica” quedó en gran medida capturada, para expresarlo de algún modo, por la cuestión de la soberanía. Basta pensar en la fortuna que tuvieron en los estudios foucaultianos la distinción agambeniana entre *bios* y *zoe*, la noción de “vida desnuda” y una conceptualización decididamente negativa de la biopolítica que la convierte en una tanatopolítica.<sup>2</sup> Carl Schmitt y Walter Benjamin, con sus respectivas nociones del estado de excepción, dominan esta conceptualización agambeniana de la biopolítica (cfr. Agamben, 1995, pp. 15, 19-20, 23-24, 33, 47 y 58). Vale la pena señalar que ninguno de los dos pensadores políticos por excelencia de la Modernidad política italiana, Maquiavelo y Vico, ocupan una posición ni relevante ni secundaria en la interpretación agambeniana: Maquiavelo está ausente en el primer volumen de *Homo sacer* y, si bien se hace una única referencia a Vico en este trabajo, es con la finalidad de reforzar la categoría de excepción (cfr. Agamben, 1995, p. 20). Los que podemos denominar cursos biopolíticos de Foucault –“*Il faut défendre la société*”, *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*–, cuya edición integral es posterior a la publicación de *Homo sacer*, fueron frecuentemente leídos desde la perspectiva abierta por esta obra de Giorgio Agamben.

En el presente trabajo nos proponemos dos objetivos, uno histórico y otro teórico, estrechamente relacionados. El primero busca esclarecer algunos aspectos de la recepción de las lecciones de Michel Foucault en el Collège de France, cuya cronología, a nuestro modo de ver, constituye una referencia insoslayable para comprender la dinámica

---

‘contraconductas’ disidentes” (Burchell, Gordon y Miller, 1991, p. 5). “*Se puede decir, en efecto, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación originaria del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, al menos tan antigua como la excepción soberana*” (Agamben, 1995, p. 9; énfasis de Agamben). Remitimos a las obras en lengua original. A menos que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.

<sup>2</sup> En los trabajos de Michel Foucault publicados hasta la fecha, la distinción entre *bios* y *zoe* aparece en la lección del 14 de enero de 1981 del curso *Subjectivité et vérité*, pero aquí no está siendo discutida la producción de una vida desnuda, sino la del *bios*, en cuanto puede ser objeto de las técnicas de sí (cfr. Foucault, 2014, p. 36). A diferencia de Agamben (1995, p. 129), que hace de los campos de concentración el lugar por excelencia y el paradigma de la biopolítica, para Foucault se trata, según sostiene en *La volonté de savoir*, de un poder primariamente de “*faire vivre*”, de hacer vivir (cfr. Foucault, 1976, p. 181).

de la recepción de la analítica foucaultiana de la racionalidad política moderna y contemporánea. Nuestro segundo objetivo consiste en analizar la recepción temprana de la noción de “gubernamentalidad” en la obra de Roberto Esposito y sus implicancias respecto de la noción de “biopolítica”. Por un lado, nos interesa mostrar la existencia de una raíz propiamente italiana de la noción de “biopolítica”, que no surge, a diferencia de cuanto sucede en Agamben, a partir de la problematización de la soberanía, en línea con los mencionados Schmitt y Benjamin, sino de la tensión entre soberanía y gubernamentalidad o, en términos históricos, como veremos, entre maquiavelismo y antimachiavelismo. Por otro lado, queremos mostrar también algunas de las consecuencias en el pensamiento de Esposito de esta lectura temprana del Foucault de la gubernamentalidad, en concreto, a partir de la lección del 1 de febrero de 1978 del curso *Sécurité, territoire, population*, que anticipa conceptualmente su concepción inmunitaria de la biopolítica. Finalmente, a la luz de estos resultados, nos proponemos mostrar la necesidad de retrotraer la genealogía de la biopolítica italiana a los inicios de la década de los ochenta, mucho antes de la publicación de *Homo sacer*.

En vista de estos objetivos, nuestra exposición se estructurará en tres grandes apartados. En primer lugar, nos ocuparemos de la recepción temprana —es decir, antes de la edición integral de sus cursos— de las lecciones de Michel Foucault en el Collège de France, atendiendo, además, a los diferentes contextos de circulación. En segundo lugar, retomaremos algunas de las problemáticas de las lecciones de Foucault que acá nos interesan; en particular, la interpretación de la figura de Maquiavelo y del maquiavelismo. Por último, en tercer lugar, a la luz de los desarrollos anteriores, abordaremos el análisis de la “Introduzione” a *La politica e la storia*, de Roberto Esposito.

## 1. “Lecciones italianas”: una cronología y sus contextos

Con la expresión “lecciones italianas” nos referimos a la traducción, precisamente al italiano, de tres de las lecciones de Foucault en el Collège de France: las del 7 y 14 de enero de 1976, del curso “*Il faut défendre la société*”, y la del 1 de febrero de 1978, de *Sécurité, territoire, population*. La edición integral de estos cursos en lengua original es, respectivamente, de 1997 y 2004; pero las mencionadas lecciones circularon mucho antes en italiano y, a partir de aquí, en español, inglés y también en francés.

Las lecciones del 7 y del 14 de enero de 1976 fueron desgravadas y traducidas al italiano en la compilación de intervenciones políticas de Michel Foucault realizada por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino en 1977 bajo el título de *Microfisica del potere* (cfr. Foucault, 1977, pp. 163-194).<sup>3</sup> Esta compilación fue rápidamente traducida al español el año siguiente y con el mismo título (Foucault, 1978b).<sup>4</sup> En inglés, las mencionadas lecciones fueron traducidas y reunidas en un único capítulo en la compilación titulada *Power / Knowledge*, realizada por Colin Gordon en 1980 (cfr. Foucault, 1980, pp. 78-108). La lección del 1 de febrero de 1978 fue transcrita y traducida al italiano, también por Pasquale Pasquino, para la revista *Aut-Aut* (cfr. Foucault, 1978a) el mismo año en que fue pronunciada; se publicó bajo el título de “La governamentalità”. Casi inmediatamente fue traducida al inglés por Rosi Braidotti en el número 6 de *Ideology & Consciousness*, en 1979, y luego retomada en *The Foucault Effect* (cfr. Burchell, Gordon y Miller, 1991, pp. 87-104) con el impacto al que aludimos al inicio, es decir, convirtiéndose en uno de los textos fundacionales de los *governmentality studies*. También fue traducida al francés en 1986 (cfr. Foucault, 1986), pero sin despertar mayormente la atención de los especialistas y lectores. En francés, además, antes de la edición completa de los respectivos cursos, estas tres lecciones fueron incorporadas, en 1994, a los *Dits et écrits* (cfr. Foucault, 1994, t. 3, pp. 160-189 y 635-657), editados por François Ewald. Se trata, como sabemos, de una reedición, sin ningún inédito, de trescientos sesenta y cuatro textos de Michel Foucault ordenados cronológicamente. A partir de aquí podemos hablar, entonces, de dos paradigmas de edición de las compilaciones de textos foucaultianos: las temáticas, como *Microfisica del potere*, y las cronológicas, como *Dits et écrits*, cada uno de ellos con sus efectos específicos de lectura y recepción.

---

<sup>3</sup> *Interventi politici* se subtitula, precisamente, esta compilación. Los editores, en efecto, afirman que se trata de intervenciones más que de escritos (cfr. Foucault, 1977, p. vii).

<sup>4</sup> Existe, además, una nueva edición (Foucault, 2022) con una introducción en la que se exponen los avatares de esta compilación publicada originalmente en italiano, un ordenamiento de los textos diferente al de la edición en lengua castellana de 1978 y notas de contextualización de cada uno de ellos.

Para comprender algunos de estos efectos, debemos detenemos brevemente en la actualidad<sup>5</sup> en relación con la cual surgen y circulan las lecciones de Michel Foucault que aquí nos ocupan. Pero, antes de abordar esta cuestión, es necesario señalar que entre el curso de 1976 y los dos siguientes, de 1978 y 1979 (en 1977, Foucault no dictó ninguno en el Collège de France), hay, al mismo tiempo, una relación de continuidad y de ruptura o, cuanto menos, un giro: una relación de continuidad marcada por el tema del biopoder, introducido en la última lección del curso de 1976 y retomado en las primeras del de 1978, y de una ruptura o giro por el desplazamiento de las nociones de “guerra” y “lucha” hacia la de “gubernamentalidad”. Volveremos luego sobre las diferencias entre estos cursos.

Respecto de la actualidad a la que remiten las lecciones del curso de 1976, que explora la hipótesis del poder concebido en términos de guerra y lucha, los editores, Mauro Bertani y Alessandro Fontana, hacen referencia, aunque sin mayores precisiones, a la guerra de Vietnam, las luchas en Portugal contra el régimen de Salazar, el IRA irlandés, los movimientos armados en América Latina (Argentina, Brasil, Chile), etc. (cfr. Foucault, 1997, p. 257). El editor de los cursos de 1978 y 1979, aparecidos simultáneamente en 2004, Michel Senellart, en la correspondiente “Situation du cours” (cfr. Foucault, 2004a, pp. 381-411), es mucho más preciso respecto de la contextualización histórica —sobre todo política— que motiva la interrogación foucaultiana acerca de la racionalidad política moderna y contemporánea.<sup>6</sup> Al respecto, señalemos, en primer lugar, que se trata de lo que Christofferson (2004), de acuerdo con el subtítulo de su obra, ha conceptualizado como el momento antitotalitario de la izquierda francesa, marcado por la publicación del libro de Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag* (1974), la presencia de los disidentes que provenían de los países del bloque de países socialistas, la deriva de los movimientos surgidos de mayo del 68 y las fracturas internas del Partido Socialista Francés.

---

<sup>5</sup> Para Foucault (1994, t. 4, pp. 680-681), en efecto, la filosofía puede ser considerada como una problematización de la actualidad.

<sup>6</sup> Además de la “Situation du cours” elaborada por Senellart, también pueden tomarse como trabajos de referencia, para la situación general de la izquierda francesa, la obra de Christofferson (2004) y, para la contextualización específica de la interrogación foucaultiana acerca del liberalismo, la de Audier (2015).



Ahora bien, en este momento antitotalitario de la izquierda francesa en la década de los setenta resulta de particular interés para nosotros la experiencia de lo que se denominó la *union de la gauche*, la propuesta de elaborar un programa común de gobierno de las fuerzas electorales de izquierda, sobre todo por parte de los partidos comunista y socialista, con posibilidades de acceder al gobierno. En este contexto, la oposición de los intelectuales de izquierda al Partido Comunista Francés y las fracturas internas en el seno del Partido Socialista —las dos culturas de la izquierda, según la formulación de Michel Rocard— definen las posiciones en pugna (cfr. Christofferson, 2004, pp. 113-129). A esta actualidad remite la interrogación foucaultiana de los cursos de 1978 y 1979 acerca de la gubernamentalidad moderna, liberal y neoliberal, y de la posibilidad —o, más bien, la inexistencia— de una gubernamentalidad autónoma socialista (cfr. Foucault, 2004a, pp. 383-384). Foucault sostiene, en efecto, que “lo que le falta al socialismo no es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental, la definición de lo que sería en el socialismo una racionalidad gubernamental, es decir una medida razonable y calculable del alcance de las modalidades y objetivos de la acción gubernamental” (2004b, p. 93).

La situación en los países anglosajones es diferente, incluso para las nuevas formas de la izquierda. En este sentido, en relación con la compilación titulada, precisamente, *The Foucault Effect*, Colin Gordon, en una discusión con Jacques Donzelot, explica la receptividad del mundo anglosajón para con los cursos de 1978 y 1979 (*Sécurité, territoire, population y Naissance de la biopolitique*) señalando que mientras que Francia, a finales de la década de los setenta, se preparaba para el largo ciclo socialista (1981-1995) de François Mitterrand, Inglaterra, en cambio, se encaminaba hacia un extenso período de gobiernos neoliberales (1979-1997), signado por la figura de Margaret Thatcher. Por ello, a diferencia de los franceses, muchos representantes de la nueva izquierda anglosajona veían en el neoliberalismo “una racionalidad política que merecía consideración y respeto intelectual” (Donzelot y Gordon, 2005, p. 83), y encontraron tempranamente, a partir de *The Foucault Effect*, los instrumentos conceptuales para hacerlo en los mencionados cursos de Michel Foucault.

Respecto del contexto histórico italiano, no son pocas las similitudes con Francia, como la existencia de un partido comunista oficialmente reconocido, la posibilidad de un frente electoral de izquierda, etc.; pero tampoco lo son las diferencias. La ola de violencia inaugurada en Italia

con el atentado de Piazza Fontana (1969) y la política del denominado *compromesso storico* entre comunistas y democristianos, por ejemplo, no encuentran equivalente en el país galo.<sup>7</sup> Si el momento antitotalitario y la posibilidad de un gobierno socialista en Francia y el largo ciclo neoliberal en Inglaterra (y también en EE. UU. con el ascenso de Ronald Reagan a la presidencia) definen, en términos generales, el contexto de recepción de las lecciones foucaultianas de 1976 y 1978 en aquellos países, las nociones de “crisis” y “escisión”, según el lenguaje de los protagonistas, y de “dispositivo” y “sistema de la crisis” son, muy posiblemente, las que mejor describen y sintetizan la actualidad en la cual tiene lugar la recepción de las lecciones foucaultianas en Italia, en particular entre los intelectuales de izquierda.

Tomamos el concepto de “dispositivo de la crisis” de Dario Gentili (2007, 2012 y 2018), quien ha abordado en diferentes trabajos el pensamiento político italiano durante este período, en relación, específicamente, con la noción foucaultiana de “biopolítica”. Para Gentili (2012, pp. 24-25), en efecto, “crisis”, más que un concepto que puede ser semánticamente delimitado, funciona en el campo de la izquierda italiana de esta época como un dispositivo, como un término que permite establecer nexos entre líneas y elementos heterogéneos, y con una determinada función estratégica. Desde esta perspectiva, en *La crisi del politico* (2007, p. 14), Gentili atribuye un valor a la vez de síntoma y de propuesta a la obra de Massimo Cacciari de 1976, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, y a la experiencia de la revista *Il Centauro*, cuyos miembros —Esposito entre ellos— provienen de la cultura marxista y encarnan una de las principales corrientes de la nueva izquierda.

*La crisi del politico* es, de hecho, una compilación de la revista *Il Centauro* (1981-1986), precedida por una extensa introducción de Dario Gentili, a la que le sigue el artículo inaugural, escrito por Roberto Esposito ([1981] 2007). La compilación se cierra con una entrevista con quien era el director de *Il Centauro*, Biagio De Giovanni. En esta, De Giovanni resume, refiriéndose al libro de Cacciari, un punto que a nosotros nos interesa destacar:

---

<sup>7</sup> Para un panorama general de la situación de los intelectuales italianos de la época y desde la perspectiva que aquí nos interesan, cfr. Attal (2013, pp. 383-437).

El libro [*Krisis*] despega cuando lanza la idea del “pensamiento negativo”, que es importante desde dos puntos de vista. Por un lado, toda la parte central, entre Nietzsche y Wittgenstein, es el agotamiento, la crisis y la crítica del sujeto y, por tanto, del Fundamento, del Presupuesto, del *Quién*, que implica todo el problema de la soberanía. Por otro lado —un aspecto muy importante para nosotros—, una interpretación del pensamiento negativo en clave no dialéctica, en clave no recompositiva, sino como apertura, apertura de categorías críticas para una realidad no destinada a ser recompuesta, en la que el elemento de escisión —de “crisis”, precisamente— había penetrado con profundidad en la mente. Esta es la coyuntura en la que nació *Il Centauro* (Gentili, 2007, p. 420).

El nombre de la revista fue propuesto por Roberto Esposito (cfr. Gentili, 2007, p. 422), según quien la imagen del centauro buscaba expresar esa potencia no dialéctica de lo negativo, como “prevalencia de la escisión sobre la forma” (Gentili, 2007, p. 66).

Como veremos, el libro de Esposito que aquí nos ocupa, *La politica e la storia*, publicado un año antes, especialmente la “Introduzione”, está estrechamente vinculado con el tema del artículo inaugural de Roberto Esposito para *Il Centauro* —la escisión de lo moderno— y con el tono general de la revista —la crisis de lo político—. Adelanta sus análisis, sin dudas, pero también los sobrepasa. La lectura de la noción foucaultiana de “gubernamentalidad”, en efecto, es, para expresarlo de algún modo, una forma de compensar esa escisión y su crisis, es decir, las formas no dialécticas de la negatividad en la historia.

## 2. Maquiavelismo y antimachiavelismo

En los trabajos de Roberto Esposito, las primeras referencias explícitas a las que hemos denominado las “lecciones italianas” de Michel Foucault las encontramos, precisamente, en la “Introduzione” a *La politica e la storia. Machiavelli e Vico* (1980, pp. 20, 31 y 38), donde se remite a la clase de Foucault que Pasquino tituló “La governamentalità”. En este texto espositiano, las problemáticas de la soberanía y de la gubernamentalidad aparecen en primer plano, precisamente, en relación con la noción de “crisis”. Además, aunque el término esté ausente, la

argumentación esgrimida aquí por Esposito puede ser calificada a pleno título de biopolítica.<sup>8</sup> La Modernidad política —inaugurada, según Esposito y a diferencia de Foucault, por Maquiavelo— es concebida a partir de la relación entre poder y vida, pues, para Esposito, la política no se relaciona con la vida indirectamente, a través de la muerte, sino directamente: en la Modernidad no se trata de la espada, el símbolo hobbesiano del poder soberano de castigar con la muerte, sino de la vida, el “símbolo y destino del poder” (Esposito, 1980, p. 19).

En *La política e la storia*, Esposito no remite a las lecciones del 7 y del 14 de enero de 1976, las únicas de “*Il faut défendre la société*” publicadas por esa época. A pesar de ello, resulta inevitable ocuparse de estas a fin de comprender los sentidos y alcances de la recepción espositiana de la lección del 1 de febrero de 1978, y esto por el tema en cuestión, la relación entre política e historia, y sobre todo porque esta relación pone en juego la interpretación de la figura de Maquiavelo, decisiva para Esposito, en la formación de la racionalidad política moderna.

En estas lecciones del 7 y 14 de enero de 1976, Foucault lleva a cabo fundamentalmente tres tareas: un balance de los cursos anteriores, una introducción a la problemática del curso que está iniciando y el señalamiento de lo que denomina inquietudes o precauciones de método. Respecto del balance de la tarea emprendida el 2 de diciembre de 1970 con su lección inaugural, *L'ordre du discours*, Foucault se expresa en términos que, a primera vista al menos, pueden parecer negativos: investigaciones que revisten solo un carácter fragmentario, discontinuo y repetitivo, sobre las prácticas jurídicas o, más propiamente, judiciales en la Antigüedad y el Medioevo, sobre la moneda en Grecia, sobre la psiquiatría, la penalidad o la sexualidad. A sus ojos, sin embargo, se trata más bien de una estrategia de lucha, que se ha mostrado eficaz contra los efectos de poder de los discursos centralizadores, globales y unitarios. La fragmentariedad, la discontinuidad y la repetición definen, en efecto, para Foucault, a los saberes eruditos del genealogista, que comparten estas características con los saberes locales y descalificados,

---

<sup>8</sup> El término, en este caso como adjetivo y en plural, “bio-políticos”, aparecerá poco más tarde en los escritos de Roberto Esposito. Hablando de Hobbes, Esposito sostiene: “El Estado-cuerpo es a la concordia-composición (en términos *bio-políticos*) como el Estado-máquina es a la neutralización. El conflicto ya no es esencialmente componible: solo es artificialmente neutralizable” (1984, p. 187; mi énfasis).

con la memoria de las luchas cuya voz ha sido subyugada por los saberes unificantes. Por ello, Foucault define la genealogía, precisamente, como “la combinación de conocimientos eruditos y memorias locales” (1997, p. 9). Pero más allá de la eficacia demostrada por el acoplamiento de los discursos eruditos con los saberes locales, Foucault no deja de interrogarse acerca de la conveniencia de seguir por este camino, de continuar con estos “fragmentos de genealogía” (1997, p. 13). A partir de aquí, la noción de “lucha”, sin dejar de articular la naturaleza propia de estos “fragmentos de genealogía”, se convertirá también en una apuesta teórica.

En efecto, con la finalidad de introducir el tema del curso y sus observaciones de método, Foucault se pregunta si el análisis del poder puede deducirse de la economía. Este sería, según Foucault y más allá de sus diferencias, un presupuesto tanto de la concepción liberal como de la marxista del poder —en el primer caso, porque conciben el poder como un bien: objeto, por lo tanto, de posesión, cesión y contrato. En el segundo, la tradición marxista, por la funcionalidad económica que se le atribuye a toda forma de poder: mantener la dominación de la burguesía—. En este sentido, liberales y marxistas compartirían una visión economicista del poder (cfr. Foucault, 1997, pp. 13-14). A este economicismo, con sus respectivas nociones de “contrato” y “opresión”, Foucault quiere oponer las nociones de “guerra” y “lucha”. Se trata, según afirma, “de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de fuerzas, puede considerarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez el principio y el motor del ejercicio del poder político” (1997, p. 18). Ahora bien, para explorar la capacidad analítica de esta hipótesis, Foucault (1997, pp. 19 y 51) considera necesario dejar de lado las “falsas paternidades” de los teóricos de la guerra en la sociedad civil: Hobbes y Maquiavelo.

Tocamos aquí el punto en el que nos interesa focalizarnos: la interpretación foucaultiana de la figura de Maquiavelo, es decir, su ubicación y significado en la historia de la racionalidad política moderna. En sus libros publicados en vida nos encontramos apenas con una única referencia al secretario florentino; en el resto de sus trabajos publicados hasta la fecha —es decir, editados póstumamente—, sobre todo en sus cursos, varios de los cuales tienen como eje la cuestión del poder y la formación de la racionalidad política moderna, las referencias a Maquiavelo son, sin duda, más frecuentes pero, por así decirlo, en general indirectas e incluso negativas. Maquiavelo, en efecto, aparece en

relación con o a partir de otros autores a los que es o bien asociado, o bien contrapuesto, pero sin ser el objeto propio del análisis. Además, en estos casos representa las posiciones que en cierta medida se busca cuestionar y descartar. Como acabamos de señalar, aparece junto a Hobbes entre las falsas paternidades respecto de la idea de “guerra” como matriz de la política, y por ello es contrapuesto a Henri Boulainvilliers (cfr. Foucault, 1976, p. 145). Pero también es contrapuesto a los teóricos de la razón de Estado y a Francis Bacon en cuanto a la formación de la racionalidad gubernamental moderna (cfr. Foucault, 2004a, pp. 277-278).

Esa única referencia a Maquiavelo en los textos publicados en vida del autor se encuentra en *La volonté de savoir*, un libro que es contemporáneo de “*Il faut défendre la société*”. Mientras este curso se desarrolla entre enero y marzo de 1976, el primer volumen de la *Histoire de la sexualité* aparece publicado en noviembre del mismo año. En ambos trabajos, Foucault pone en entredicho lo que denomina la concepción jurídica del poder, según la cual este funciona como el sistema de la ley: desde arriba hacia abajo, desde la expresión de una voluntad soberana hacia los súbditos, estableciendo un clivaje entre lo permitido y lo prohibido. Maquiavelo, en cambio, sostiene Foucault en *La volonté de savoir*, “fue uno de los pocos —y este era sin dudas el escándalo de su ‘cinismo’— en pensar el poder del Príncipe en términos de relaciones de fuerza” (1976, p. 128).

Esta apreciación acerca de lo que podríamos llamar la novedad de Maquiavelo, su posición en la historia del pensamiento político, es, al menos en apariencia, opuesta a la sostenida en “*Il faut défendre la société*”. Aquí, como vimos, Foucault afirma que atribuir a Maquiavelo o a Hobbes el haber pensado la política en la forma de la guerra es reconocerles una falsa paternidad. La contraposición con Henri de Boulainvilliers, en este mismo curso, “*Il faut défendre la société*”, sin embargo, arroja luz sobre esta aparente contradicción. Para Foucault, las relaciones de fuerza que antes eran un objeto esencialmente político, de decisión del soberano, como en Maquiavelo, se convierten en un objeto histórico o, más bien, histórico-político en Boulainvilliers. De este modo, Boulainvilliers toma como objeto del saber histórico lo que en Maquiavelo era objeto de cálculos, de estrategia por parte del Príncipe. Sobre Maquiavelo, Foucault sostiene: “la historia no es el ámbito en el que analiza las relaciones de poder [...] [:] es simplemente un lugar de ejemplos, una especie de recopilación de jurisprudencia o de modelos tácticos para el ejercicio del poder” (1997, p. 151). En definitiva, y sobre este punto es necesario insistir, en las

diferentes formulaciones respecto de Maquiavelo de *La volonté de savoir* y de “*Il faut défendre la société*” están precisamente en juego los ejes del escrito espositivo de 1980: la relación entre política e historia y, como veremos enseguida, también entre maquiavelismo y antimachiavelismo.

En la lección del 1 de febrero de 1978, del curso *Sécurité, territoire, population*, en relación con el desarrollo de la literatura de las artes de gobernar en los siglos XVI-XVIII y, más concretamente, con la razón de Estado, Foucault sostiene que la literatura de la razón de Estado no se desarrolla a partir de Maquiavelo, sino contra él. Maquiavelo, sostiene Foucault, es el “punto de repulsión” (2004a, p. 93) de toda esta literatura sobre el gobierno que encuentra en Giovanni Botero una de sus figuras iniciales prominentes. Desde esta perspectiva, la lección de 1 de febrero de 1978 puede ser leída como un capítulo del antimachiavelismo. Para Maquiavelo, según Foucault (2004a, p. 95), se trata de proteger la relación del príncipe con su principado, con sus habitantes y con su territorio, pero manteniéndose en una posición de exterioridad o de trascendencia. Para la razón de Estado, para la gubernamentalidad moderna, en cambio, se trata de gobernar el territorio mismo y sus habitantes internamente, “como lo puede hacer un buen padre de familia” o, según otras de las formulaciones que utiliza Foucault en este curso, ejerciendo “el poder en la forma y según el modelo de la economía” (2004a, p. 98). Este surgimiento de la gubernamentalidad moderna coincide, además, con la emergencia de la población como realidad política (cfr. 2004a, pp. 13 y 78); precisamente por esta razón, toda esa literatura de las artes de gobernar, de la razón de Estado, en la que toma forma la gubernamentalidad moderna tiene como “punto de repulsión” a Maquiavelo.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> En la “*Situation du cours*” de “*Il faut défendre la société*”, Alessandro Fontana, editor de este curso de 1976, hace una observación que no ha llamado mayormente la atención de los especialistas. Sostiene que, con la afirmación de esa “forma radical de historia”, cuya substancia es la guerra y la lucha, Foucault retoma “directa o indirectamente” la tesis formulada por Friedrich Meinecke en su obra de 1936, *Die Entstehung des Historismus* (cfr. Foucault, 1976, pp. 255-256). Foucault, en efecto, habla de “historicismo político” definiéndolo en estos términos: “cuando se trata de las relaciones de poder, no se trata del derecho ni de la soberanía, sino de la dominación” (1976, p. 96). Michel Senellart, en relación con las tesis de Foucault en *Sécurité, territoire, population*, afirma, sin embargo, que la obra de Étienne Thuau, *Raison d’État et pensée politique à l’époque*



Resulta oportuno señalar que la lectura foucaultiana de Maquiavelo ha sido objeto de dos trabajos casi homónimos del editor de los cursos *Sécurité, territoire et population* y *Naissance de la biopolitique*, Michel Senellart (2001 y 2015). Más allá de que los temas y textos de referencia se superponen, al igual que sus títulos, estos trabajos acerca del Maquiavelo de Foucault no coinciden por completo. En el texto del 2001 se afirma que el interés de Foucault es distanciarse de las tesis de Meinecke sobre la relación entre la razón de Estado y Maquiavelo (cfr. Senellart, 2001, p. 222); en el del 2015, en cambio, que no habría que ver aquí una “crítica directa” de la escuela historicista alemana sino, más bien, de la lectura desarrollada por Louis Althusser (2009), quien también le atribuye a Maquiavelo una función de iniciador en la historia del arte de gobernar (cfr. Senellart, 2015, § 8).

Ahora bien, respecto del lugar y la significación de Maquiavelo en la historia del pensamiento político, según Senellart (2015, § 6), el posicionamiento de Foucault en *Sécurité, territoire, population* responde al desplazamiento desde la prioridad concedida a la noción de “guerra” en el curso precedente hacia la idea de “gubernamentalidad” introducida en este curso y, además, desde el plano metodológico — el de las categorías analíticas del poder— hacia el histórico, el de la formación de la racionalidad política moderna. De todos modos, como ya había sostenido precedentemente, Foucault en ambos cursos busca “reconstruir sin él [Maquiavelo] la génesis del pensamiento político moderno” (Senellart, 2001, p. 220) y, de este modo, abandonar la paradigmaticidad de Roma, substituyéndola por Jerusalén o, en otros términos, el modelo jurídico por el pastoral (pp. 216-218). El trabajo de Esposito, como veremos, se mueve en otra dirección.

Sin descuidar todas estas observaciones, la interpretación de Foucault acerca de la significación histórica de Maquiavelo puede resumirse en dos tesis fundamentales. En primer lugar, que el problema político de Maquiavelo es la seguridad del príncipe y de su territorio. Y por ello, en

---

*de Richelieu* (1966), constituye la “fuente principal” de información de la que se sirve Foucault respecto de la razón de Estado, y no el célebre trabajo de Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), que, por entonces, Foucault no parecía haber leído (cfr. Del Vento y Fournel, 2007, § 35). Se abre aquí una interrogación, que trasciende los límites del presente trabajo, acerca de la relación entre los cursos foucaultianos y los trabajos de Friedrich Meinecke.



segundo lugar, que “lejos de pensar que Maquiavelo abre el campo a la modernidad del pensamiento político [...], marca, al contrario, el fin de una época” (Foucault, 2004b, 67).

Dos elementos más del curso foucaultiano de 1978 resultan relevantes para afrontar la argumentación de Esposito en *La politica e la storia*. El primero concierne a la ausencia de una referencia a Vico en la genealogía foucaultiana de la razón de Estado. No es una novedad en los escritos de Michel Foucault: en las pocas menciones que encontramos en sus textos publicados hasta la fecha, Foucault (1994, t. 1, p. 673; 1969, p. 207) no hace más que señalar esta ausencia, en particular respecto de la cuestión del lenguaje y de la historia en la Modernidad. La única excepción al respecto se encuentra en los textos dedicados a la cuestión de la *Aufklärung*, donde los *Principios de la filosofía de la historia* de Vico aparecen como un ejemplo de hermenéutica histórica en la que el presente es pensado como un momento de transición o la aurora de un nuevo mundo (cfr. Foucault, 1994, IV, p. 564).

El otro aspecto por señalar concierne al modo en que Foucault concibe el contenido o la verdad de la racionalidad gubernamental de la razón de Estado. Si, por un lado, como tesis general de interpretación, Foucault encuentra en el pastorado cristiano el antecedente genealógico de las artes de gobernar, por otro, esto no significa que se trata simplemente de una transferencia del orden religioso al estatal, del soberano celeste al soberano terrestre. En otros términos, más allá de su configuración pastoral, de que se trate de conducir la vida de los hombres según la fórmula latina retomada por Foucault (2004a, p. 132), *omnes et singulatim*, el saber gubernamental posee su propia especificidad. En este sentido, Foucault observa que el conocimiento que requiere el ejercicio del gobierno ya no consiste ni solo ni fundamentalmente en el conocimiento de las leyes y en la prudencia para aplicarlas, sino también en aquel de las “cosas que son la realidad misma del Estado [...], lo que en la época se llama la ‘estadística’” (2004a, p. 280). La formación de este saber, de esta forma de racionalidad política, en la historia de la racionalidad occidental constituye, por ello, un acontecimiento tan relevante como el que representan Kepler, Galileo o Descartes (cfr. 2004a, p. 293).

### 3. La política y la historia: la gubernamentalidad

Las primeras páginas de la introducción a *La politica e la storia* giran en torno a la problemática de la crisis. En primer lugar, desde el punto de vista histórico: la crisis del siglo XVI de la que habría surgido el

pensamiento político clásico de la Modernidad; la crisis que tiene lugar hacia finales de la década de 1920 e inicios de la siguiente (en la que intervienen, entre otros, M. Horkheimer, F. Meinecke, H. Grossmann, F. Borkenau, C. Schmitt, H. Kelsen y M. Adler), y la crisis del marxismo italiano de la época, en la que, como ya señalamos, se inscribe este trabajo. A modo de ejemplo de esta última se cita el debate suscitado por la obra de Piazzzi, Segatori y Tronti, *Stato e rivoluzione in Inghilterra* (1977; cfr. Esposito, 1980, p. 14). Pero, sobre todo, en segundo lugar, esta introducción apunta hacia el concepto mismo de “crisis”, mas no en cuanto episodio, sino —retomando los análisis de R. Koselleck— como estado permanente. Esposito (1980, pp. 36 y 97) habla incluso de lo que denomina un sistema de la crisis, es decir, de elementos recurrentes que, más que repetirse, constituyen la parábola misma de la historia, entendida como una crisis continua. En este sistema de la crisis está en juego, según sostiene, “la relación que vincula el núcleo saber-poder (el desarrollo, a la vez, potente y contradictorio de las especificidades [*specialismi*]) con la subjetividad. ¿Qué sujetos forma la historia del poder y qué tipo de saber es capaz de convertirlos en *sujetos* de esa historia? (1980, p. 14; énfasis de Esposito). Entran en juego, en otros términos, la ciencia o el saber, lo político o el poder, y la historia de la subjetividad. La noción de “gubernamentalidad”, como veremos, es retomada por Esposito para pensar estas relaciones y le sirve como título para este trabajo de 1980 sobre la relación entre política e historia.

Aunque entre paréntesis, el término *specialismi*, que traducimos por “especificidades”, es finalmente el eje que articula la concepción espositiana de la crisis. Con este término —según cuanto se desarrolla luego de haber introducido la idea de un sistema de la crisis y, en particular, en el primer capítulo de este trabajo—, Esposito se refiere a las diferentes formas de autonomía que adquieren, a partir de la época de Maquiavelo, lo político respecto de los otros órdenes de la vida y el saber de lo político respecto de otras formas del conocimiento. Esposito retoma las consideraciones de Horkheimer (1930) acerca de Maquiavelo y la relación entre política e historia, que coinciden con la interpretación foucaultiana referida más arriba. Para Maquiavelo, por un lado, la historia es solo un lugar de ejemplos; por otro, la política es concebida como el cálculo de las relaciones de fuerza (cfr. Esposito, 1980, p. 22). Precisamente en este sentido, Esposito habla de autonomía o escisión de lo político respecto de la historia en Maquiavelo.

Pero es necesario insistir en el plural utilizado por el autor, pues se trata de formas múltiples de autonomía y de separación que constituyen el carácter dominante y disruptivo de lo moderno respecto del humanismo precedente: separación entre conocimiento y acción, entre saber general y saberes especiales, entre razón y vida, entre ciencia e historia; autonomía del sujeto del saber respecto del sujeto del poder, y de este respecto de aquel (cfr. Esposito, 1980, pp. 24, 35 y 90). Lo moderno, en definitiva, aparece definido por la lógica de la separación: “no más unidad, sino escisión; no más síntesis, sino especificidad; no más identidad, sino diferencia; o, mejor, unidad en la y *solo en la* escisión, síntesis en la especificidad, identidad en la diferencia. Es la lógica de la autonomía que hace pedazos *aquella* imagen humanista del mundo y la dispersa en prácticas y lenguajes separados” (1980, pp. 158-159; énfasis de Esposito). Varias expresiones son utilizadas para caracterizar estas especificidades: “escisión”, “separación”, “autonomía”. Lo moderno y sobre todo la política moderna se definen por la ruptura de esa “visión acriticamente sintética del mundo” (Esposito, 1980, p. 24), la de una “unidad indiferenciada e indemostrada entre poder y saber” (p. 24), que dominaba el Medioevo y el humanismo. Vale la pena señalar que esta unidad es descrita por Esposito con las mismas categorías utilizadas por Foucault para la episteme renacentista en *Les mots et les choses* (1966, pp. 32 y ss.), aunque sin referencia a él. En efecto, la unidad del humanismo se funda en la “relación microcosmos-macrocosmos, en el “sistema de la analogía y de la contigüidad” (Esposito, 1980, pp. 31 y 35).

Si bien Hobbes, Galileo y Descartes aparecen como las figuras en las que se consuma la fragmentación del universo medieval y humanista de la *episteme* renacentista, ya a ojos de Maquiavelo, según Esposito, esa unidad “resulta insatisfactoria e improductiva” (1980, p. 24). En esta línea de argumentación, nuestro autor retoma no solo los análisis de Horkheimer, sino también los de Cassirer y Habermas sobre la ruptura entre, por un lado, el orden de lo político y, por otro, la metafísica y la religión; sobre la distinción entre *episteme* y *techne*, es decir, entre la ciencia política de raigambre platónica y el moderno arte de gobernar; y sobre el abandono de la antigua frónesis, en cuyo lugar nos encontramos, ahora, precisamente, con una técnica de cálculo de las decisiones. La política moderna, como la ciencia moderna, nace, según la expresión de Esposito, “con las características de la especificidad y de la autonomía” (1980, p. 25); lo político, se señala más adelante, también se vuelve autónomo respecto de lo jurídico. Precisamente por ello, para Esposito,

se debe situar a Maquiavelo “*contra* la ideología universalístico-medieval de la *lex*”, pues “lo político maquiaveliano no coincide absolutamente con el horizonte estatal” (1980, p. 31; énfasis de Esposito). En definitiva, según la interpretación de Esposito, sobre la vuelve reiteradamente en estas páginas con el fin de profundizarla, lo político y el saber de lo político, en el pensamiento de Maquiavelo y en su época, adquieren una posición de recíproca autonomía, y también respecto de la vida, de los otros saberes y de la forma institucional del Estado.

Por un lado, como vemos, la distancia es máxima entre el esquema de inteligibilidad histórica al que recurre Foucault en su curso de 1978 y el que utiliza Esposito en *La política e la storia*. Aquí, en efecto, la figura y el pensamiento de Maquiavelo se inscriben de lleno en la Modernidad, en la dinámica de la escisión y de la separación. Pero, por otro lado, precisamente en este mismo punto, la interpretación espositiana no deja de encontrarse con la elaborada por Foucault. También este, como vimos, hablaba de la posición de trascendencia del príncipe respecto del territorio, sus habitantes y el Estado mismo. Y el propio Esposito, aunque en un contexto diferente al foucaultiano, en una obra posterior a la que aquí nos ocupa, se sirve de este mismo concepto de “trascendencia” para caracterizar “il politico” maquiaveliano respecto del Estado (cfr. Esposito, 1984, p. 72). En definitiva, mientras Foucault afirma la autonomía o trascendencia de lo político maquiaveliano para sostener su discontinuidad respecto de lo que le sigue, Esposito, en cambio, las utiliza para afirmar su discontinuidad respecto de lo que lo precede.

Por ello, en la lectura de Esposito (vale la pena subrayarlo), la especificidad, la escisión o la autonomía —según las diferentes fórmulas utilizadas por el autor— del sujeto político, el Príncipe, y del saber de lo político sitúan a Maquiavelo del mismo lado que Descartes y Hobbes ante la tarea histórica de construir una ciencia que prescindiera de la historia. Maquiavelo, afirma Esposito, “anticipa y define” los presupuestos del mecanicismo de Descartes y de Hobbes (1980, p. 26). En este sentido, no deja de subrayar: “No es fácil aprehender el sentido histórico del aparente contraste lógico que mundaniza la ciencia en el momento en que la substraer a la categoría de la historia” (1980, p. 26).

Ahora bien, esta interrogación acerca de la relación entre las formas autónomas y específicas del poder y del saber con su correspondiente sujeto, la subjetividad del poder y la del saber, según sostiene nuestro autor, ha sido históricamente escandida —“regulada” y “ritmada”— son otras de las formulaciones utilizadas (cfr. Esposito, 1980, p. 15)—

por la relación entre lo político y lo estatal, que viene a compensar la lógica moderna de la separación. Para Esposito, en efecto, el auge de la “forma Estado” ha ido de la mano, no con el aislamiento, sino con el involucramiento de “secciones cada vez más amplias de subjetividad social” (1980, p. 19). Al respecto, Esposito hace su primera referencia explícita a Foucault (más precisamente, a la lección titulada “La gubernamentalità”): “A la teoría de la soberanía corresponde y progresivamente se opone —según Foucault— una teoría del gobierno. [...] ¿Qué es, en efecto, para Foucault, el antimachiavelismo, si no una historización y una difusión de la especificidad, de la autonomía de lo político respecto de todo el cuadro en movimiento de la formación social? (1980, p. 20). Por ello, si Machiavelo representa, para Esposito, el momento de afirmación de la especificidad de lo político y del saber de lo político, momento de ruptura que es, por esta razón, afirmación de lo moderno, Vico, el antimachiavelismo, representa el momento en que, sin abandonar su especificidad, sin dejar de ser modernos, las diferentes especificidades se entrelazan en “inéditas figuras de entrecruzamiento” (Esposito, 1980, p. 37). No se trata, entonces, de una vuelta a las síntesis acríicas del pasado, sino de una “articulación de las diferencias [...] increíblemente más compleja y concentrada” (p. 37). Aquí sitúa Esposito la teoría viquiana de la historia, en la que se conjugan el anticartesianismo con el antimachiavelismo o, según la expresión del autor, donde aparece el “anticartesianismo *como* antimachiavelismo” (1980, p. 28; énfasis de Esposito); oposición, entonces, en la medida en que surgen formas inéditas de entrelazamiento y articulación, pero también continuidad en la medida en que las especificidades modernas permanecen.

Por este camino, como se explicita a lo largo de este ensayo, el momento machiaveliano de la crisis de lo político (explorado en los capítulos primero y segundo) se encuentra con el momento viquiano de una teoría de la historia como desarrollo (abordada en los capítulos tercero y cuarto). En este sentido, sostiene Esposito (1980, pp. 29 y 296-297), una teoría de la historia se define por la relación que establece, precisamente, entre desarrollo y crisis).

En relación con Vico, el autor retoma la lección foucaultiana sobre la gubernamentalidad para señalar que:

A pesar de ciertas dudas sobre la tesis foucaultiana del nexo sincrónico entre “nacimiento del gobierno” y progresivo agotamiento de la forma jurídica (al menos

para el espacio italiano, y para Vico en particular), me parece que se puede, sin dudas, estar de acuerdo con esa emergencia de la población como “fin” y no como simple objeto del poder (1980, p. 38).

Esta subjetividad, la de la población, es la que, para Esposito, hace sentir su voz en el discurso viquiano y requiere de una reorganización de las especificidades del poder y del saber, de las formas institucionales y de una racionalidad que pueda traducir su desarrollo histórico y su reclamo de participación en el poder (cfr. 1980, p. 38). Como dirá en las páginas conclusivas de su ensayo a propósito del pensamiento de Vico, “los dos polos —ley y libertad, poder y subjetividad— están aquí anudados en un único conjunto lógico-histórico” (1980, p. 287).

Al igual que con la lectura espositiana de Maquiavelo, también de la de Vico emergen puntos de conjunción y de difracción respecto de los análisis foucaultianos. Entre los primeros se encuentran, sin dudas, la formación de un saber antimachiaveliano del gobierno, en el que, según la terminología de Esposito, las especificidades no dejan de entrelazarse y cuyo fin es la población. Entre los segundos, el más significativo es la presencia misma de la figura de Vico, que, como ya señalamos, está completamente ausente en la genealogía foucaultiana de la racionalidad política moderna. Esta inclusión responde a la interpretación histórica de la razón de Estado elaborada por Meinecke en su obra de 1924, citada explícitamente por Esposito (1980, p. 19) cuando sostiene la necesidad en que se encuentra quien domina de servir a los intereses de los súbditos, de satisfacer sus exigencias. En este sentido, vale la pena señalar la ausencia de Vico en la obra Thuau (1966), de la que se sirve Foucault, como ya señalamos, para construir su propio esquema de inteligibilidad histórica del surgimiento de la razón de Estado.

Ahora bien, a propósito del antimachiavelismo y de la figura de Vico en particular, Esposito afirma: “la historia del poder es también, y cada vez más, la historia de los sujetos que la viven. El poder *sobre* la vida es también el poder *de* la vida. Por ello, desde el corazón del origen moderno, la vida desplaza a la muerte como símbolo y *destino* del poder” (1980, p. 19; énfasis de Esposito). Nos encontramos, de este modo, con una afirmación que reviste un carácter plenamente biopolítico: se sostiene, con expresiones equivalentes a las utilizadas por Foucault en *La voluntad de saber* (1976, p. 188), la inscripción de la vida en los mecanismos del poder desde “el corazón del origen moderno”,

el desplazamiento de la muerte por parte de la vida como “símbolo y destino” del poder y la dimensión poblacional del poder sobre y de la vida. El antimaquivelismo de Vico se presenta, de este modo, en términos foucaultianos, como una gubernamentalidad biopolítica.

Como ya señalamos, Esposito, de todos modos, no se sirve aquí del término “biopolítica”; lo hace en una obra apenas posterior, *Ordine e conflitto*, aunque sin referirse a ninguno de los textos de Foucault (publicados por esa época) en los que el filósofo francés introduce este concepto. En efecto, recién a partir de su obra de 2002, *Immunitas*, Esposito retoma explícitamente la problemática biopolítica elaborada por Foucault. Lo hará, precisamente, sirviéndose de la categoría de “inmunidad”, eje de esta obra, para sacar a la luz el dispositivo que vincula el poder sobre la vida con el poder de la vida, ese doble movimiento de hacer, según la formulación anteriormente citada, que la vida se vuelva el símbolo y el destino del poder en la Modernidad.

Sin entrar en detalles que exceden los objetivos del presente trabajo, señalemos que no es difícil percibir, ya desde el título del apartado en el que se abordan las tesis foucaultianas en *Immunitas*, “El gobierno de la vida” (Esposito, 2002, pp. 161-172), de qué modo la relación entre poder y vida no se superpone ni mucho menos se asimila al ejercicio del poder soberano. Interrogándose sobre las relaciones entre soberanía y biopolítica, y refiriéndose, sin dudas, al Agamben de *Homo sacer* (1995), Esposito afirma: “No creo que la respuesta a esta pregunta [la relación entre poder y vida] haya que buscarla en los pliegues de un poder soberano que incluye la vida excluyéndola” (2002, p. 166). Para pensar la relación entre poder y vida, poder *sobre* la vida y poder *de* la vida, Esposito utiliza, en cambio, no solo la noción de “gobierno”, sino, más propiamente, esa gubernamentalidad biopolítica que había aparecido en *La politica e la storia* y ahora se reformula en términos inmunitarios. No puede soslayarse, por ello, que el dispositivo inmunitario articula una relación de gobierno en la que los polos involucrados, el poder y la vida, y los sentidos de la relación entre ellos, de protección y de negación, funcionan con base en la “copresencia de desarrollo y freno, de apertura y clausura, de positivo y negativo” (Esposito, 2002, p. 14), y por ello — también podría decirse, retomando las categorías de la introducción a *La politica e la storia* — con base en la copresencia de desarrollo y crisis.

Sin poder entrar, como ya dijimos, en mayores detalles, señalemos que, en la interpretación inmunitaria elaborada en esta obra de 2002, Esposito retoma las figuras de Maquiavelo y Vico en la perspectiva



abierta, precisamente, por su obra de 1980. Retoma a Vico en el capítulo primero cuando se interroga acerca de la posibilidad inmunitaria de un “punto de fuga” de la vida respecto del mecanismo sacrificial de la ley (cfr. 2002, pp. 43-44): el Hércules de Vico “es el héroe de esta resistencia. [...] Con sus fatigas alza una barrera de protección entre el mundo ferino y el humano. Marca un confín entre el adentro y el afuera [...]. Hércules es el héroe de la *immunitas* política” (2002, p. 52); y retoma a Maquiavelo a propósito de la relación ente ley y fuerza, abordada, precisamente, en clave inmunitaria (cfr. 1980, pp. 41-42).

Aunque en una dirección que ya estaba presente en *La politica e la storia*, la relación entre política y vida, en lo que concierne a Maquiavelo, da todavía un paso más en *Pensiero viviente*, trabajo de Esposito constituye, al mismo tiempo, un balance y una propuesta. Por un lado, retomando una tradición ensayística que se remonta a Bertrando Spaventa (1860), Esposito aborda una interpretación de conjunto del pensamiento italiano —de Maquiavelo a la actualidad, especialmente sus desarrollos biopolíticos— en relación con las otras tradiciones del pensamiento europeo. Por otro, este balance no deja de ser una propuesta para encontrar en la filosofía italiana la fuerza de un origen del que proviene su actualidad. En este contexto, Esposito aborda la relación entre la obra de Maquiavelo y la categoría de “biopolítica”. Manteniendo la figura de Maquiavelo en el campo de la Modernidad política, Esposito observa que “Michel Foucault y su escuela han justamente excluido” (2010, pp. 52-53) la posibilidad de situar a Maquiavelo en el campo de la literatura de las artes de gobernar, pero al mismo tiempo observa que ello se debe a que nos encontramos en Maquiavelo con una relación tan intrínseca entre lenguaje biomédico y lenguaje político que podría decirse que “en él [Maquiavelo] la vida no puede ser todavía objeto de política porque la política misma ya está pensada en términos vitales [*nei termini della vita*]” (2010, p. 53). En este sentido, sostiene seguidamente que el pensamiento de Maquiavelo abre la posibilidad, “todavía inexplorada” (Esposito, 2010, p. 53), de una biopolítica afirmativa; en otros términos, no solo una política *sobre* la vida, sino *de la* vida, según la formulación que ya encontramos en el escrito de 1980.

## Conclusiones

De cuanto hemos expuesto, podemos extraer algunas conclusiones respecto de la recepción temprana, en el pensamiento de Roberto



Esposito, de las lecciones de Foucault en el Collège de France y la formación de la corriente biopolítica italiana.

En primer lugar, más allá de la ausencia del término “biopolítica”, hemos mostrado cómo en *Lapolitica e la storia* se encuentran presentes tanto la noción de un poder sobre la vida y de la vida como el desplazamiento de la muerte, por parte de la vida, como símbolo y destino de la política moderna. Por ello, aunque Esposito no remita explícitamente a los trabajos de Foucault sobre la noción de “biopolítica” disponibles en la época, su argumentación no deja de apuntar conceptualmente en la dirección del apartado final de *La volonté de savoir*, donde Foucault introduce la noción de “biopolítica” en sus libros publicados en vida. Desde este punto de vista, la cronología de las biopolíticas italianas, a nuestro modo de ver, debe retrotraerse a los inicios de la década de los ochenta en relación con el contexto de la crisis del marxismo italiano de la época.

En segundo lugar, *La politica e la storia*, a diferencia de *Homo sacer*, publicado quince años más tarde, afronta la formación de un poder sobre y de la vida desde la tensión misma entre soberanía y gubernamentalidad o, en términos históricos, entre maquiavelismo y antimachiavelismo. De este modo, puede afirmarse que Esposito se substraer, ya desde sus primeros escritos, a la alternativa entre los dos polos que (como señalamos al inicio de nuestro trabajo) en gran medida han dividido el campo de las biopolíticas posfoucaultianas: el de la soberanía y el del gobierno.

En tercer lugar, si bien, en la historia de las biopolíticas italianas, la relación entre soberanía y biopolítica desempeñó un papel determinante a mediados de la década de los noventa, en especial a partir del primer volumen de la serie *Homo sacer*, en los desarrollos posteriores nos encontramos con un deslizamiento hacia el polo de la gubernamentalidad, como lo muestra, por ejemplo, el desarrollo de esta misma serie. En este sentido, *La politica e la storia* anticipa histórica y conceptualmente este movimiento. Como vimos, en efecto, la recepción temprana de Michel Foucault en los trabajos de Roberto Esposito gira en torno al curso del 1 de febrero de 1978, donde Foucault introduce la noción de “gubernamentalidad”.

En cuarto lugar, con *La politica e la storia*, Esposito abre el camino para un abordaje de la biopolítica a partir de una matriz conceptual propiamente italiana, ausente tanto en Foucault como en Agamben, la cual remite históricamente a Maquiavelo y Vico. En este sentido, bien

podría hablarse, del mismo modo en que el autor se sirve de la categoría de “altra Modernità” (Esposito, 2010, p. 23), de otra biopolítica.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.
- (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Bollati Boringhieri.
- Althusser, L. (2009). *Machiavel et nous*. Tallandier.
- Audier, S. (2015). *Penser le «néolibéralisme». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Le Bord de l'Eau.
- Attal, F. (2013). *Histoire des intellectuels italiens au XXe siècle. Prophètes, philosophes et experts*. Les Belles lettres.
- Burchell, G., Gordon, C. y Miller, P. (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. University of Chicago Press-Harvester Wheatsheaf.
- Cacciari, M. (1976). *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Feltrinelli.
- Christofferson, M.-S. (2004). *French Intellectuals against the Left: The Antitotalitarian Movement of the 1970s*. Berghahn Books.
- Del Vento, C. y Fournel, J.-L. (2007). L'édition des cours et les «pistes» de Michel Foucault. Entretiens avec Mauro Bertani, Alessandro Fontana et Michel Senellart. *Laboratoire italien*, 7, 173-198. DOI: <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.144>.
- Donzelot, J. y Gordon, C. (2005). Comment gouverner les sociétés libérales ? L'effet Foucault dans le monde anglo-saxon. *Esprit*, 319(11), 82-95.
- Esposito, R. (1980). *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*. Liguori.
- (1984). *Ordine e conflitto. Machiavelli e a letteratura politica del Rinascimento italiano*. Liguori.
- (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Einaudi.
- ([1981] 2007). Forma e scissione in Machiavelli. En D. Gentili (ed.), *La crisi del politico. Antologia de "Il Centauro" (1981-1986)*. (pp. 41-72). Guida.
- (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Einaudi.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.

- \_\_\_\_ (1976). *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité. 1*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1977). *Microfísica del potere. Interventi politici*. A. Fontana y P. Pasquino (eds.). G. Procacci y P. Pasquino (trads.). Einaudi.
- \_\_\_\_ (1978a). La governamentalità. P. Pasquino (trad.). *Aut-Aut*, 167-168, 12-29.
- \_\_\_\_ (1978b). *Microfísica del poder*. J. Varela y F. Álvarez-Uría (trads.). Ediciones de la Piqueta.
- \_\_\_\_ (1979). Governmentality. *Ideology & Consciousness*, 6, 5-21.
- \_\_\_\_ (1986). La gouvernementalité. *Actes*, 54, 7-15.
- \_\_\_\_ (1994). *Dits et écrits*. Cuatro volúmenes. Gallimard.
- \_\_\_\_ (1997). "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France*. 1976. Gallimard-Seuil.
- \_\_\_\_ (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France*. 1977-1978. Gallimard-Seuil.
- \_\_\_\_ (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France*. 1978-1979. Gallimard-Seuil.
- \_\_\_\_ (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Gallimard-Seuil.
- \_\_\_\_ (2022). *Microfísica del poder* H. Pons (trad.). Siglo XXI.
- Gentili, D. (2007). *La crisi del politico. Antologia de "Il Centauro" (1981-1986)*. Guida.
- \_\_\_\_ (2012). *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. Il Mulino.
- \_\_\_\_ (2018). *Crisi come arte di governo*. Quodlibet.
- Horkheimer, M. (1930). *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Kohlhammer.
- Meinecke, F. (1924). *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. R. Oldenbourg.
- \_\_\_\_ (1936). *Die Entstehung des Historismus*. R. Oldenbourg.
- Piazzini, A., Segatori, M. y Tronti, M. (1977). *Stato e rivoluzione in Inghilterra. Teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*. Il Saggiatore.
- Senellart, M. (2001). Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité. En G. Sfez y M. Senellart (eds.), *L'enjeu Machiavel*. (pp. 211-227). PUF.
- \_\_\_\_ (2015). Machiavel dans la perspective de la gouvernementalité. En R. Descendre y J. Fournel (eds.), *Langages, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*. ENS Éditions. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.5262>.
- Solzhenitsyn, A. (1974). *Archipiélago Gulag. 1918 1956. Ensayo de investigación literaria*. L. R. Martínez (trad.). Plaza & Janes.

- Spaventa, B. (1860). *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*.  
Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Thuau, É. (1966). *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*.  
Armand Colin.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2609>

The Last Nail in the Coffin of Cartesianism:  
Heidegger's *das Man* and the Notion of  
Background in Charles Taylor and Hubert Dreyfus

El último clavo en el ataúd del cartesianismo. El  
Uno heideggeriano y la noción de “trasfondo” en  
Charles Taylor y Hubert Dreyfus

Rudyard Mauricio Loyola Cortés

Universidad Católica del Norte

Chile

[rudyard@ucn.cl](mailto:rudyard@ucn.cl)

<https://orcid.org/0000-0002-6632-0045>

Recibido: 15 - 07 - 2022.

Aceptado: 12 - 10 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

In this paper, I inquire into the notion of background in the philosophy of Charles Taylor and seek to complement it with reflections made by Hubert Dreyfus. This notion aims to counteract the cognitive representationalism that Descartes's thought tremendously promoted and that has been largely perpetuated by modern epistemology. Representationalism, for Taylor, makes us open to anthropologies based on ontologies of disengagement (dualism and mechanistic monism), an imprint which decisively influenced modern and contemporary philosophy despite the efforts of different schools of thought that claim to have overcome it. For Dreyfus, the notion of background is linked to our social practices, and Heidegger's controversial "the One" (*das Man*) is its privileged place of transmission; it is also that which would definitively collapse the Cartesian representationalist legacy.

*Keywords:* background; the One (*das Man*); world; epistemology; background practices; Taylor; Dreyfus; Heidegger.

### Resumen

Este artículo indaga acerca de la noción de "trasfondo" (*background*) en la filosofía de Charles Taylor y busca complementarla con las reflexiones de Hubert Dreyfus. Esta noción busca contrarrestar el representacionismo cognitivo, que tuvo un tremendo impulso con Descartes y que fue perpetuado por la epistemología moderna. El representacionismo, para Taylor, nos abre a antropologías basadas en ontologías de la desvinculación (dualismo y monismo mecanicista) y esta impronta influye decididamente en la filosofía moderna y contemporánea pese a corrientes filosóficas que afirman superarlo. Para Dreyfus, la noción de "trasfondo" se vincula con nuestras prácticas sociales y el polémico Uno heideggeriano (*das Man*) es su lugar privilegiado de transmisión; es también aquello que derrumbaría definitivamente el legado representacionista cartesiano.

*Palabras claves:* trasfondo; Uno (*das Man*); mundo; epistemología; prácticas de trasfondo; Taylor; Dreyfus; Heidegger.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

El filósofo canadiense Charles Taylor ha realizado un extenso estudio de la identidad de nuestra época y ha señalado rasgos que nos hacen distintos de hombres y mujeres de otros tiempos: la razón autorresponsable y una cierta comprensión de la libertad; la afirmación de la vida corriente y, asociada a ella, la igualdad moderna; la benevolencia universal, que se manifiesta sobre todo en la evitación del sufrimiento; el desencantamiento del mundo o “neutralización del cosmos” —que deja atrás un mundo penetrado por un *logos* óntico de significatividad—; el carácter expresivo de nuestra existencia, etc. Todas ellas son marcos referenciales (*frameworks*) que tienen aspectos que contribuyen a nuestra realización como seres humanos (Taylor, 2006), así como otros que se constituyen en verdaderos malestares de la cultura (Taylor, 2016).<sup>2</sup> De hecho, estos últimos se relacionan, para Taylor, con una forma de entender al ser humano que en parte proviene de la epistemología. Como veremos, el problema reside en una ontologización del procedimiento racional de la epistemología moderna, que genera una concepción del ser humano encerrado en su interioridad y desligado ontológicamente de su mundo, de su cultura y de los otros. En definitiva, lo que ocurre es una pérdida del trasfondo que da sentido a la “esencia” y a la acción humanas.

Este trabajo indaga específicamente sobre la noción de “trasfondo” (*background*) en la filosofía de Charles Taylor y busca conectarla, a través de la reflexión del filósofo norteamericano Hubert Dreyfus, con el Uno heideggeriano. Abordamos este tema desde dos líneas fundamentales de la obra de Taylor: su crítica a la epistemología moderna y la imagen antropológica ligada a ella.

---

<sup>1</sup> Este artículo recupera directamente pasajes e ideas que aparecieron en textos previos de mi autoría, especialmente Loyola Cortés (2019 y 2021). Los términos heideggerianos en español empleados en este artículo son fundamentalmente los usados por Jorge Eduardo Rivera en su traducción de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1998).

<sup>2</sup> Taylor señala tres malestares: el individualismo, la razón instrumental y la fragmentación política.



## 2. La epistemología moderna y la imagen antropológica a ella asociada

La imagen moderna del ser humano, que para Taylor está vinculada a la epistemología, recorre una larga historia hasta nuestros días. Lo que este filósofo llama “la tradición epistemológica” está profundamente relacionado con una noción de “libertad”-“dignidad”, y la “teoría del conocimiento extrae parte de su fuerza de esta conexión”(Taylor, 1997, p. 26). De esta tradición y de sus aspectos éticos se desprenden tres nociones que dan forma a esta imagen antropológica: el sujeto desvinculado (*disengaged*), el yo puntual y la interpretación atomista de la sociedad. Hitos importantes de la construcción de esta idea del ser humano, a nivel histórico filosófico, han sido: el solipsismo cartesiano; el empirismo inglés, con su negación de lo innato y la idea de la construcción de la realidad; las críticas del Romanticismo a la razón ilustrada, que, si bien valora la comunidad, genera un yo expresivo y creador, pero de igual modo subjetivo; finalmente, determinadas filosofías contemporáneas que pretenden superar la imagen antropológica moderna, pero que — para Taylor y Dreyfus— igualmente caen en esta, preservando algunas de sus determinantes más características. No obstante la inmensa riqueza del análisis tayloriano, nos enfocaremos en dos autores fundamentales en la explicitación de la imagen moderna de ser humano: René Descartes y John Locke.

### 2.1. Descartes y Locke

Descartes, tomando motivos agustinianos, busca pensar más allá de las cosas exteriores, introduciéndose en las profundidades del alma para recoger (*cogitare*) las ideas. El conocimiento se vuelve representacional: conocer es tener una representación, una imagen correcta de una realidad externa. Las ideas, a diferencia de Platón y Agustín, se convierten en contenidos psíquicos, cosas de la mente; vale decir, dejan de ser entes que están fuera y que la razón tiene que captar y pasan a requerir de una corrección que necesita de algo nuestro: la certeza. Esta última se identifica con la verdad y se relaciona con lo claro, distinto e innegable bajo la luz de la *évidence* (Taylor, 2006, p. 205). En esta transformación cartesiana del conocimiento se pierde la confianza en los sentidos: el mundo se reduce a mera extensión geométrica (*res extensa*) y el cuerpo

se convierte en algo mecánico que necesita asegurar una conexión con el alma. Así las cosas, nuestra manera de experimentar, encarnada y comprometida con el mundo, es concebida por Descartes como una experiencia mayoritariamente oscura y confusa. Por otro lado, el cosmos —desde la perspectiva cartesiana— es ahora un mecanismo expuesto al control instrumental; el orden del ser que organizaba ontológicamente el mundo en la Antigüedad y el Medioevo da paso al orden procedimental establecido por la razón.

Con la crítica de John Locke al innatismo cartesiano se establece que las ideas provienen solamente de la experiencia: no hay ideas en la mente antes de la experiencia; la mente es una hoja en blanco a ser escrita. El conocimiento es algo propio del individuo y se produce fundamentalmente gracias a la experiencia o, al menos, no sin ella. De esta manera, se acentúa en el empirista la independencia individual del proceso de conocimiento. Precisamente esa independencia —para Locke— nos emancipa del conocimiento por autoridad,<sup>3</sup> lo que se refuerza con el principio protestante de la adhesión personal. El motivo de esta emancipación de la autoridad ya estaba en Descartes, pero aquí cobra un nuevo ímpetu. El individuo adquiere independencia cognitiva frente a la tradición y este uso independiente de la razón se constituye en libertad; lo contrario, en esclavitud. Esto conlleva autorresponsabilidad (cfr. Taylor, 2006, p. 234), lo que tendrá su expresión política en un atomismo de la sociedad: son individuos libres autorresponsables los que la formarían.

Esta independencia del conocimiento también se aplica al nivel de la interioridad humana y tiene consecuencias éticas. Para Locke, es la mente la que debe sopesar y controlar los deseos y aplazar su consecución. El yo lockeano se desvincula de sus propios deseos; debido a esto, le es posible volver a crearse, re-crear sus propios hábitos. Esta última expresión nos retrotrae a Aristóteles, pero Locke tiene una noción de “hábito” que se distancia de la del Estagirita: los hábitos, para Aristóteles, se configuraban sobre una naturaleza con inclinaciones con las que se producía un ajuste natural; en cambio, el yo lockeano se separa de sus propios deseos y hábitos y se transforma en un punto racional de poder que puede reconfigurar lo que es. El yo queda reducido a lo

---

<sup>3</sup> En Locke (1999, pp. 56 y 78) son constantes las críticas de los supuestos heredados “incuestionables”.

que Taylor llama el “yo puntual”, esto es, la idea de un punto inextenso capaz de configurarse y recrearse a su antojo:

Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse es al que quiero denominar el yo “puntual”. Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos. Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: el yo real es “sin extensión”; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos (Taylor, 2006, p. 239).

Esta nueva imagen de una consciencia independiente, capaz de autocontrol y reconstrucción total, tiene asociada una autorresponsabilidad a la altura de una libertad tan radical. Por otro lado, la ética lockeana busca un tipo de felicidad que entiende como placer. Su búsqueda es guiada por una razón instrumental que distingue entre placeres inferiores y superiores. Para ello, los premios y castigos propios de la doctrina cristiana pueden ser de gran ayuda. Como la ética lockeana se desliga de las inclinaciones y de los fines propios de la naturaleza humana, la moral resultante es de índole antiteleológica y de motivación hedonista, muy distinta a la ética aristotélica.

## 2.2. La negación del trasfondo

Para Taylor, con la nueva epistemología perdimos nuestro sentido de agentes encarnados, lo que implica la pérdida de nuestro contexto —sea este corporal, social, cultural o histórico— en nuestra manera de comprendernos. Nos separamos del trasfondo de sentido y este se transformó en algo ajeno en la comprensión de lo que somos. Un nuevo paradigma —el sujeto desvinculado y autodeterminante— es el que orienta la comprensión de lo que somos y de nuestras relaciones con los otros y con el mundo. En “*Lichtung* o *Lebensform*: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein”, Taylor llamó “racionalismo” a una concepción teórica que engloba las principales determinantes de aquello que, a su juicio, niega el trasfondo:

Cuando hablo de racionalismo, supongo que una determinada concepción de la razón desempeñó un papel determinante [...] [;] [esta corresponde a] una suerte de ontologización del procedimiento racional. Lo que se consideraba como los verdaderos métodos de pensamiento racional era leído en la propia constitución de la mente y formaba parte de su propia estructura (Taylor, 1997, p. 95).

El racionalismo, por tanto, implica una ontologización, una especie de hipóstasis del procedimiento racional propio de la nueva epistemología. Esto incluye al racionalismo de corte cartesiano, al empirismo inglés y a aquellas filosofías que siguieron su senda al mantener una imagen del sujeto desvinculado. Lo que se consideraba un método del pensar racional teórico pasa a ser interpretado como la verdadera constitución de nuestra mente, determinando nuestra moderna imagen del ser humano.

Aquello que Taylor entiende por “racionalismo” está caracterizado por tres rasgos determinantes: la neutralidad, el atomismo del *input* y el procesamiento de estos datos atómicos. En primer lugar, el racionalismo posee una imagen desvinculada del ser humano que observa el mundo —como dice Nagel— desde el “punto de vista desde ninguna parte” (Taylor, 1997, p. 91), vale decir, un ser humano que capta el mundo desde fuera de él, situado en ningún lugar específico, sin ninguna perspectiva, en completa neutralidad. Esta perspectiva llega más allá del quehacer filosófico moderno, pues influye decididamente en el sentido común. En esta dirección es que Dreyfus y Taylor (2016, p. 161) comentan la película *Matrix*, que muestra un tipo de realidad antropológica —en el contexto de la ciencia ficción— semejante a la idea de John Searle del “cerebro en una cubeta”. Una explicación simplificada de esta última imagen es un cerebro humano conectado a electrodos que generan estímulos, que a su vez simulan una realidad que el cerebro entiende como verdadera, incluso si es muy distinta de la que de hecho está ocurriendo. Esta mirada, relacionada con la inteligencia artificial —*input*, procesamiento, *output*—, tiene sus antecedentes en lo que, con Taylor, llamamos “racionalismo”. De hecho, si lo comparamos con el esquema cartesiano, en vez del genio maligno existe un científico maligno que montó este aparataje. En la inteligencia artificial —al menos en una de sus versiones— se maneja un concepto de “inteligencia” que remite indirectamente a una concepción

antropológica que le sirve de paradigma a ser imitado por la máquina (Dreyfus y Dreyfus, 1993). Este se concreta en la imagen de un agente humano que, a través de la percepción, capta *bits* de información, los procesa y, de esta manera, aparece el mundo (cfr. Taylor, 1997, p. 94). Esta imagen tiene detrás elementos cartesianos y empiristas: “ideas” que funcionan como átomos que, al ser combinados por una forma de “procesamiento”, configuran la realidad en la mente. Las ideas deberían tener la determinante de neutralidad, pero pueden estar teñidas por nuestra interpretación. La epistemología, en su afán por fundamentar la ciencia moderna, persigue la “neutralidad”, que busca restringirse al hecho independientemente del valor que este tenga para nuestros propósitos.

A diferencia del “racionalismo” —tal como lo entiende Taylor—, en Aristóteles, el *nous* se tornaba uno con el objeto; mente y objeto comparten la forma, el *eidos* (cfr. *De anima*, 431a1-b32). De esta manera la mente participa del ser del objeto y no solamente lo representa (cfr. Taylor, 1997, p. 22). El modelo representacional que comienza con Descartes pierde la dependencia de la teoría de las formas. Como lo que importa es la representación y esta ocurre en la mente, la racionalidad ya no se encuentra en el cosmos y en las formas, sino en la mente. Es la facultad con que pensamos. A través de la racionalidad construimos una imagen del mundo (Heidegger, 2010b). Se da en la filosofía un giro reflexivo; los procesos de la mente son analizados cuidadosamente. Para esto hacía falta un procedimiento fiable. Racionalistas y empiristas optaron por el que les pareció más adecuado; la idea era asegurarse representaciones confiables. Para Taylor, el problema no es este; después de todo, la influencia de estos hizo avanzar las ciencias de la naturaleza como nunca. El problema es su ontologización “como la auténtica constitución de la mente”. En el caso de Locke se produce, entre otras cosas, una reificación de las “ideas simples” tal como él las concebía —por ejemplo: el color verde que capto en la experiencia—, elementos atómicos que entran en la mente (atomismo del *input*) (cfr. Taylor, 1997, p. 95).

Además de la neutralidad, el racionalismo busca la objetividad; la racionalidad moderna busca escapar de “las distorsiones y perspectivas estrechas de nuestro tipo de subjetividad y capta[r] el mundo tal como es” (Taylor, 1997, p. 96). Para los pensadores del siglo XVII, nuestra experiencia encarnada nos orientaba hacia la confusión. Las propiedades captadas de las cosas que dependen de nuestra subjetividad son catalogadas como “secundarias” y desestimadas, en especial por las

ciencias de la naturaleza, que van cobrando poco a poco una índole paradigmática para las demás ciencias, incluidas las humanas. El color, el sabor, el olor, la temperatura y el sonido dependen demasiado de nuestra subjetividad como para ser consideradas pertenecientes a los objetos y, por tanto, objetivas; no así las dimensiones relativas a la extensión geométrica. Un ejemplo del propio Taylor (1985, p. 46): si dejáramos de existir, no lo haría la luz que se refleja en los objetos, que seguiría emitiendo una cierta longitud de onda (el color leído como extensión geométrica), pero no sería en modo alguno lo que nosotros captamos como color. Los autores de la *Lógica de Port-Royal* ven como “culpable debilidad” atribuir propiedades que dependen de nuestros sentidos y no del objeto a cualidades como el calor y el color. Para el “racionalismo” y sus epígonos modernos, los *inputs* y su pureza deben garantizarse frente al peligro de la deformación (cfr. Taylor, 1997, p. 97).

Todas estas connotaciones de un método que dio frutos en su ámbito fueron ontologizadas como cualidades propias de la mente, fundamentalmente a través de dos modelos antropológicos: el dualismo y el monismo mecanicista. Estos son entendidos por Taylor (1997, p. 99) como ontologías de la desvinculación. El dualismo nos liberaría de nuestra experiencia subjetiva encarnada y de la distorsión que ella conlleva. Por aquella atribuimos colores, sabores, olores, texturas, temperaturas y sonidos a las cosas, atributos que en definitiva dependen más de nuestra subjetividad que de las cosas percibidas. Si consideramos que la mente no está esencialmente encarnada, podríamos pensar en una posibilidad de emancipación de la distorsión que provoca nuestra subjetividad. El monismo mecanicista, por su parte, persigue lo mismo al reducir el cuerpo a un mecanismo, despreciando de esta forma nuestra subjetividad. Incluso la misma mente es mecanizada al ser considerada como mera receptora de impresiones:<sup>4</sup> es comprendida desde un universo mecanizado. Ya veíamos más arriba un tipo de teoría con una índole mecanicista que está en plena vigencia: las teorías de la mente basadas en la computación, cuyo esquema implica *inputs* que, luego de ser procesados, producen *outputs*. Lo que no logra ser procesado se vuelve ininteligible. Para Taylor, un antídoto contra esta imagen mecanicista es una descripción de tipo fenomenológico que dé cuenta de la verdadera dinámica del conocimiento y, más ampliamente,

---

<sup>4</sup> La mente se convierte en una receptora pasiva de lo que viene de “afuera” de ella.

de la agencia humana en el mundo. Esto derrumbaría, por ejemplo, el presupuesto de *inputs* perfectamente definidos que entran para ser procesados: el conocimiento humano no posee esa claridad basal. Una mostración fenomenológica del conocimiento, como la que Heidegger hace en el § 13 de *Ser y tiempo*, aportaría la mostración de ámbitos no mecánicos ni estrictamente racionales que están a la base del conocimiento. Previo al conocimiento existen *praxis* y mundo y no ideas o impresiones simples y definidas (cfr. Heidegger, 2005, pp. 87 y ss.).

Como hemos visto, el racionalismo —tal como lo concibe Taylor— tiene su expresión en el dualismo y el mecanicismo en cuanto ontologías de la desvinculación, que hipostasian un procedimiento. Este último dejaba fuera, por temas estratégicos, la experiencia encarnada, pero esto sale del ámbito procedimental y se extiende al ámbito antropológico. Lo que se deja de lado es precisamente nuestra vinculación constitutiva con el mundo en cuanto trasfondo que da sentido a nuestra experiencia. El racionalismo reduce la esencia humana y muchas de sus determinaciones continúan presentes hasta el día de hoy en el naturalismo, vale decir, en la consideración de las ciencias humanas bajo el paradigma metodológico de las ciencias de la naturaleza. Es la cruzada de Taylor argumentar contra este grupo de teorías reduccionistas, según él, como “un monomaniaco” (Taylor, 1985, p. 1).<sup>5</sup> Nos encontramos aquí, por tanto, con una dimensión fundamental de la reflexión del filósofo de Quebec.

El racionalismo y el naturalismo tienen como modelo una concepción representacional del conocimiento humano y esta funciona como paradigma de toda acción humana, generando de esta manera todo un grupo de teorías reduccionistas (cfr. Llamas, 2001, p. 49). El naturalismo no es sino una consecuencia del elevado estatus que adquiere la epistemología en la cultura científica de nuestro tiempo. La epistemología se ha transformado en una “hidra” —como la describe Taylor (1997) en el prefacio de *Argumentos filosóficos*—, un monstruo de muchas cabezas capaz de regenerarlas (e incluso aumentar su número) cuando una le es cercenada. Esta metáfora alude al carácter persistente de la epistemología considerada como base del edificio filosófico. Para Descartes, es necesario solucionar primero al problema del conocimiento para, desde ahí, poder emitir juicios certeros de las cosas.

---

<sup>5</sup> A menos que a través de la bibliografía se indique lo contrario, las traducciones de los pasajes citados son nuestras.

Este convincente supuesto hace que la epistemología se transforme en la base de todo el edificio filosófico. Ello habría influido en la concepción del ser humano, pues el conocimiento se entiende —y en este punto nos permitimos usar expresiones heideggerianas— como el modo de ser por antonomasia del Dasein (la existencia humana). Taylor llama a esta hidra “una fatal y terrible ilusión [...]. [Este modelo] asume equivocadamente que podemos llegar al fondo de lo que es el conocimiento, sin contar con el apoyo de nuestra completamente formulable comprensión de la experiencia y de la vida humanas” (Taylor, 1985, pp. 11-12). En otras palabras, el problema estaría dado por situar el conocimiento como lo que fundamenta la experiencia humana y no al revés. Contrario a este modelo, el hecho de fundamentar el conocimiento en la experiencia implica la consideración del trasfondo de sentido en el que nos desenvolvemos. Un obstáculo para esta nueva manera de ver las cosas fue la temprana asociación de la epistemología con la Revolución Científica y su alto estatus (cfr. Taylor, 1997, p. 129). Parte de la persistencia de este “monstruo” ha sido precisamente su asociación a las ciencias de la naturaleza, pero su persistencia se ha dado incluso en posturas que han pretendido superar el naturalismo y la misma epistemología.

Para Taylor, a nivel filosófico, la epistemología es cuestionada por filósofos contemporáneos como Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein y Rorty. Una crítica profunda de esta primacía es la que indaga sobre la idea de “conocimiento” que hizo posible que se le otorgara a la epistemología un lugar privilegiado en el edificio filosófico.<sup>6</sup> Taylor expresa esta idea de modo muy simple: “el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad independiente” (1997, p. 21); es decir, conocer implica tener una imagen interna correcta (adecuada) de una realidad externa. Esta noción de conocimiento ha influido en comprensiones de la acción humana y de la ciencia que adolecen de un reduccionismo antropológico, así como en ideas morales y espirituales de nuestra época moderna. Autores como Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein entre otros, han ayudado a desenmascarar esta falsa idea de “conocimiento”.

---

<sup>6</sup> Dice Alejandra Fierro Valbuena: “El afán de ciencia llevó a considerar que la filosofía debía comprenderse como teoría del conocimiento [...]. Esta idea, que surge en el siglo XVIII, permanece vigente hasta finales del siglo XIX y sólo es cuestionada en la primera mitad del siglo XX, principalmente por la corriente fenomenológica” (2008, p. 283).



### 3. El trasfondo y su recuperación en la historia moderna del pensamiento

Para volver a conectar al agente con su mundo, con aquel trasfondo que lo constituye, Taylor recurre principalmente a dos grandes corrientes de la filosofía contemporánea: la fenomenología (y su deriva hermenéutica) y la analítica. En “Engaged Agency and Background in Heidegger”, Taylor (1993, p. 137) ofrece una pequeña lista de filósofos que nos han ayudado a emerger del racionalismo al que nos referíamos más arriba: Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty. Pero, antes de ellos, el pionero fue Kant.

#### 3.1. Kant y las condiciones trascendentales

Para Taylor, la argumentación kantiana es un paradigma que será seguido por los filósofos antes mencionados. Establecer condiciones trascendentales significa “identificar ciertas condiciones sin las que nuestra actividad caería en la incoherencia” (Taylor, 1997, p. 31), es decir, postular ciertas condiciones que hacen que una actividad, en este caso el conocimiento, sea posible como tal. Esto derribaría el presupuesto de la epistemología moderna de que nuestro conocimiento se basa en elementos atómicos que entran en la mente (*inputs*) para luego ser procesados. Es en este sentido que la recepción de datos atómicos del empirismo (específicamente de Hume) fue criticada por Kant.

Puede decirse que Kant anticipó lo que fue conocido —de la mano de Brentano y Husserl— como “intencionalidad”, vale decir, que nuestra consciencia siempre sea consciencia de algo. Al menos el filósofo de Königsberg presentó —a juicio de Taylor (1997, p. 30)— una prototesis de la intencionalidad en su *Crítica de la razón pura*: para Kant, no tendríamos experiencia “a menos de que sea construible como de un objeto” (Taylor, 1997, p. 31). Ello implica que nuestras representaciones se relacionan entre ellas. El sonido, la forma, el color, etc., se relacionan formando un objeto; si no, solo se contaría con fenómenos dispersos y no con experiencia. Por tanto, y esto es muy importante, la experiencia no se reduce a datos atómicos, sino que es experiencia de algo, lo que a su vez supone, como veíamos, una interrelación. La impresión además de no ser un contenido aislado, sino perteneciente a algo, por ello mismo está situada en un lugar, en el mundo exterior, *locus* para el sujeto

desconocido e indeterminado (cfr. Taylor, 2017, p. 30). Así, una muestra de información no se presenta aislada, sino que supone el mundo, su unidad y la unidad del objeto a la que pertenece esa muestra. Cabe destacar que además, en este punto, Kant expresa una comprensión originaria de la totalidad: “En una mirada retrospectiva, puede afirmarse que constituye el primer intento por articular el trasfondo que exige la propia imagen desvinculada para que sus operaciones sean inteligibles, pero que al mismo tiempo también esa articulación sirve para destruir la propia imagen” (Dreyfus y Taylor, 2016, p. 71). En otras palabras, si bien Kant aún conserva la imagen desvinculada de la tradición epistemológica, su indagación, en cuanto a las condiciones trascendentales que hacen posible algo así como el conocimiento, le llevan a descubrir una parte, aunque bastante limitada, del trasfondo.

### 3.2. Las percepciones de Merleau-Ponty y el mundo heideggeriano

Con la fenomenología de Merleau-Ponty, Taylor busca mostrar que nuestras percepciones están dotadas de significatividad, derribando de este modo los *bits* de información (atomismo del *input*) que en la tradición epistemológica se conocían, entre otras formas, como impresiones sensibles. En la fenomenología heideggeriana destaca el mundo, trasfondo de significatividad que dota de sentido a nuestras prácticas. Ambas propuestas se constituyen en condiciones trascendentales, en el sentido amplio de que son necesarias para la experiencia y, sin ellas, esta carecería de sentido. El naturalismo, en cambio, se guio por el modelo del conocimiento propio de las ciencias naturales empíricas, “que responde a la ontología mecanicista y al modelo racionalista de verdad universal y objetiva, acorde a unas reglas de racionalidad” (Llamas, 2001, p. 50). El paradigma antropológico que está detrás de este modelo es el de un yo racional desvinculado, con una interioridad independiente de su cultura, de los otros y del mundo.

Taylor busca derribar esta noción del sujeto desvinculado y su consecuencia lógica, que es el atomismo social; para ello, es necesario develar el trasfondo de sentido que subyace a nuestra experiencia en el mundo y desde el que nos interpretamos. Por ello, si pretendemos hacer lo que Taylor llama la “descripción de estado” (*state-description*) de una persona, deberíamos necesariamente incluir algunas características de su mundo que son significativas para ella. Que algo sea significativo,

que tenga significado para nosotros, quiere decir que lo elegimos desde nuestro mundo y que aquello elegido no es indiferente, pues somos seres con aspiraciones y propósitos (cfr. Taylor, 1989, pp. 1-2). Este no es un asunto meramente contingente, sino ontológico. Estamos comprometidos con el mundo fundamentalmente como agentes corpóreos: “el sujeto es un agente esencialmente encarnado” (Taylor, 1989, p. 3). Siguiendo a Merleau-Ponty, una forma de mostrarlo es a través de la percepción. Nuestro estar en el mundo es el de agentes comprometidos y la manera más básica de nuestra vivencia en él es la percepción. Otras maneras de estar en el mundo pueden ser trabajar, conversar, andar por la calle (cfr. Taylor, 1989, p. 3), pero es la percepción, para Merleau-Ponty, nuestra apertura más básica al mundo. Los datos de los sentidos, las impresiones, para la concepción epistemológica moderna, eran átomos “puros” susceptibles de asociación, que generaba conocimiento. Este modelo tiene sintonía con los datos en bruto de la ciencia natural. Taylor nos dice al respecto: “el idealismo, el escepticismo, el solipsismo son difíciles de evitar [...] [pero esto es incoherente, ya que el] campo de los fenómenos no es un ensamblaje de datos de los sentidos. Es nuestro acceso al mundo” (1989, p. 3). La percepción, para Merleau-Ponty, no se experimenta como “datos de los sentidos”, sino más bien como un punto de vista; esto quiere decir que ya todo dato es una elaboración, una selección de aspectos: son modos parciales de acceso a la realidad, al mundo, de un agente encarnado. Este último se encuentra ya inserto en coordenadas espaciotemporales (cfr. Llamas, 2001, p. 52) y, por tanto, tiene una posición en el mundo. De ello da cuenta la estructura orientacional perceptiva: tenemos un primer plano, un fondo, un arriba y un abajo. Estos no tienen que ver necesariamente con la ubicación de la cabeza, los pies, la tierra o el cielo (cfr. Taylor, 1989, pp. 4-5), sino que tienen sentido en relación con nuestro actuar y con nuestro equilibrio. Nuestra percepción no es en modo alguno un cuadro neutro, como lo ha asegurado la epistemología moderna (cfr. Taylor, 1989, pp. 7-8), sino que ya posee una orientación y un sentido.

Taylor destaca, además de a Merleau-Ponty, a Heidegger y a Wittgenstein, pues ellos “nos han ayudado a valorar la liberación del racionalismo a través de hacernos apreciar el trasfondo” (Taylor, 1997, p. 100). Este trasfondo subyace a todo actuar humano: es un horizonte no explícito, un contexto de significatividad que posibilita la comprensión de nuestra experiencia. Polanyi (citado en Taylor, 1997, p. 100) considera que es aquello subsidiario a lo que es consciente: “es lo que nosotros

estamos ‘esperando de’ mientras prestamos atención a la experiencia”. No es central —lo central es el objeto de la consciencia—, pero eso no quiere decir que no sea tremendamente importante y, sobre todo, fundamental; es inconsciente, pero hace posible lo consciente. Desde él somos capaces de articular o interpretar, pues gracias al trasfondo tenemos una precomprensión o comprensión previa. Por ello, la experiencia del sujeto vinculado o comprometido no es inteligible fuera de su contexto: he aquí una diferencia fundamental con la imagen antropológica del sujeto desvinculado.

Heidegger, en *Ser y tiempo*, nos muestra que las cosas nos comparecen, de forma originaria (*ursprünglich*),<sup>7</sup> como útiles desde el mundo circundante en el modo de ser de la ocupación absorta. Los útiles son los entes que tienen el modo de ser de *Zuhandensein* (estar-a-la-mano). Cada útil (*Zeug*), remite a otro ente del mismo tipo, de acuerdo con su utilidad. Cada útil es respectivamente para otro, es decir, posee una condición respectiva (*Bewandtnis*): en martillo remite a un clavo, este a la madera, esta a otros entes del taller, y así hasta formar una totalidad respeccional que tiene como último respecto un modo de ser del *Dasein* (por-mor-de o en-bien-a), es decir, una totalidad de condiciones respectivas interconectadas. Tal totalidad de relaciones forman lo que Heidegger llama “el mundo circundante”: un trasfondo que es un horizonte de significatividad, un plexo de condiciones respectivas que hace comparecer al ente con el que nos ocupamos, jugándonos en ello nuestro ser. Una explicación así nulifica el atomismo del *input*, pues los entes comparecen desde una totalidad respeccional que los precede, desde un horizonte de significatividad que les es anterior y que posibilita su desocultamiento. La objetividad, al menos de manera originaria, no tiene cabida; para Heidegger, tal como lo desarrolla en el § 13 de *Ser y tiempo*, el útil, el ente que comparece en la ocupación, es más originario que el objeto; este último solo puede llegar a aparecer con una intencionada desmundanización del útil,<sup>8</sup> con un recortar sus condiciones respectivas que lo ligan a otros entes.

Otro aspecto importante del punto de vista del sujeto desvinculado es su monologismo. Tanto conocimiento como pensamiento se sitúan en la mente del individuo. El común uso de ideas y lenguaje se da

---

<sup>7</sup> La palabra *ursprünglich* es destacada por Taylor (1993, p. 333; 1997, p. 107).

<sup>8</sup> Cfr. Acevedo Guerra (1999).

por convergencia; un trasfondo de significatividad es totalmente contradictorio respecto de este tipo de esquema. La comprensión del trasfondo no es la mía, sino la nuestra. En este sentido, Taylor (1997, p. 112) destaca la primacía del *das Man* (el Uno) en Heidegger. Retomaremos esta asociación de Taylor entre trasfondo y Uno heideggeriano más adelante.

### 3.3. Somos animales que nos autointerpretamos

Para Taylor, una ciencia de la vida y la acción del ser humano pierde su sentido bajo el modelo de las ciencias de la naturaleza. Las ciencias humanas deben basarse en una comprensión del ser humano como ser hermenéutico, “un ser contextualizado que sea al mismo tiempo consciente de su contextualización” (Llamas, 2001, p. 50). En este sentido, Taylor hace una fenomenología de nuestras emociones y de la acción y así fundamenta la concepción del ser humano como “animal que se autointerpreta”, que a la vez atribuye a Heidegger (cfr. Taylor, 1985, pp. 45 y 76). Las emociones dependen de un contexto, de un trasfondo. Tienen un carácter intencional (cfr. Taylor, 1985, pp. 75-76), hacen referencia a un objeto; que no podamos reconocer uno en casos como una ansiedad difusa es porque se hace referencia negativamente a un objeto: este falta. No hay un objeto donde debería haber uno (cfr. Taylor, 1985, p. 47), aunque, para evitar estas disyuntivas, es mejor ampliar la afirmación describiendo las “emociones como involucrando un sentido de nuestra situación. Ellas son modos afectivos de consciencia de la situación” (cfr. Taylor, 1985, p. 48). Son modos no neutrales, no indiferentes. Por las emociones nos volvemos conscientes de nuestra situación de acuerdo con lo que nos importa: lo vergonzoso, lo fascinante, etc. A esto Taylor le llama una importación (*import*),<sup>9</sup> que define como “una manera en que algo puede ser relevante o de importancia para los deseos o propósitos o aspiraciones o sentimientos de un sujeto [...], una propiedad de *algo por lo cual* esto es una materia de no-indiferencia para un sujeto” (1985, p. 48; mi énfasis). Afirma Taylor que el objeto o situación debe tomarse en sentido fuerte (*strong sense*) en cuanto se constituye en el fundamento de nuestras emociones; es decir, sentimos vergüenza porque algo es vergonzoso, no porque mucha gente siente vergüenza. Lo que Taylor quiere subrayar es el carácter intencional y contextual de las emociones;

---

<sup>9</sup> Llamas lo traduce como “propiedad relevante” (2001, p. 61).

por ello, “experimentar una emoción dada involucra experimentar nuestra situación como teniendo cierta importación, donde [...] la importación da los motivos o bases para el sentimiento” (Taylor, 1985, p. 49).

Las emociones dependen de la experiencia (son *experience-dependent*), parecidas en este sentido a las propiedades secundarias (cfr. Taylor, 1985, p. 50). Para una teoría como el conductismo, este tipo de propiedades deben quedar fuera de estudio; se reduce todo a características físicas y a movimientos de los organismos. Pero una emoción, como la vergüenza, que depende del contexto y hace referencia a un sujeto (es *subject-referring*),<sup>10</sup> solo tiene sentido en el mundo humano. ¿Pero qué ocurre con otras emociones que parecen no depender del contexto y que no se refieren a un sujeto y a su circunstancia, como un dolor de muelas o el malestar ante un sonido desagradable? Pese a que se presentan desarticuladas y provocándonos perplejidad, estas emociones se nos aparecen planteándonos interrogantes. Pese a su inarticulación, no son emociones propias de un animal no humano (cfr. Taylor, 1985, p. 74).

Por último, las emociones son dependientes de nuestra condición lingüística: “no hay emoción humana que no esté encarnada en un lenguaje interpretativo” (Taylor, 1985, p. 75); describir una emoción es hacer explícito el sentido de la situación, es decir, parte del trasfondo. Experimentamos la emoción como teniendo una cierta importación, aunque en algunos casos admitimos que esta importación no se soporta (cfr. Taylor, 1985, p. 50); comprendemos que algunos sentimientos incorporan una visión más profunda que otros, aun cuando las emociones actuales parezcan desmentirlo. Esto es así porque nuestros sentimientos están articulados en un cuadro de predicamento moral (cfr. Taylor, 1985, pp. 63 y 72); nos exigen hacer discriminaciones cualitativas de lo que deseamos y aspiramos en nuestras vidas. Taylor, en “What Is Human Agency?” (1985), desarrolla sus ideas sobre una evaluación fuerte y una débil. Como animales que nos autointerpretamos, somos capaces de evaluaciones fuertes (*strong evaluations*), que consisten en valoraciones cualitativas estrechamente vinculadas a la moral (cfr. Ruiz Schneider, 2013, p. 230) y que “implican las discriminaciones de lo correcto o de lo errado, de lo mejor o de lo peor, de lo más alto o de lo más bajo, que

---

<sup>10</sup> Que sean *subject-referring* no equivale a algo así como un narcisismo; significa, más bien, que dependen de un mundo humano (cfr. Taylor, 1985, pp. 57-58).

no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen criterios para juzgarlos” (Taylor, 2006, p. 20). Las evaluaciones fuertes implican la definición de lo que tiene importancia para nosotros y en ello se juega nuestra propia autocomprensión. Todo esto supone un trasfondo como condición trascendental; desde él nos interpretamos a través del tipo de importancia que damos a aquello que el trasfondo nos trasmite.

### 3.4. Teorías expresivo-constitutivas del lenguaje

Taylor clasifica su concepción de lenguaje en un grupo de teorías que él llama “expresivo-constitutivas” (1997), opuestas a las “teorías estructuradoras o instrumentales”. Teorizadores del primer conjunto son autores como Herder, Humboldt, Wittgenstein y Heidegger. Tres determinantes de este tipo de teorías son la expresión, la manifestación y la dimensión constitutiva del lenguaje (cfr. Taylor, 1985, p. 117). En cuanto al uso expresivo, Taylor hace alusión a nuestra típica queja ante un calor evidente: esta, más que representar o describir la situación, que de por sí es obvia, convierte el calor en algo común (cfr. Taylor, 1985, p. 264). Este sentido expresivo está siempre presente; omitirlo significaría reducir el lenguaje a algo así como un lenguaje de máquinas que no tiene nada que ver con la conversación. El lenguaje puede existir sin la representación, pero no sin expresión.

Para Taylor —y no solo para él—, fenómenos cruciales de la vida humana son constituidos por el lenguaje:<sup>11</sup> esta es la dimensión constitutiva, y ello tanto a nivel individual como comunitario. Cuando articulamos un sentimiento expresándolo verbalmente, con frecuencia este también cambia. Algo semejante pasa a nivel comunitario y del espacio público: tenemos una amplia evidencia de realidades construidas por el lenguaje (la opinión pública, el Estado, y un amplio etcétera).

#### 3.4.1. Herder y Humboldt. Reflexión y red

Para Taylor, un filósofo que marca un cambio de rumbo desde una concepción estructuradora-instrumental – que tiene la impronta de

---

<sup>11</sup> Bick, comentando a Taylor, afirma: “nuestro uso del lenguaje tiene algo importante en común con el quehacer musical y artístico: cuando creamos música y arte visual no estamos sola o prioritariamente representando la realidad. A través del lenguaje estamos expresando nuestra comprensión y, aún más básicamente, constituyéndola” (2016, p. 26).



la epistemología racionalista y empirista – hacia la nueva concepción expresivo-constitutiva es Herder. En *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (publicado en 1772), Herder criticó el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, en particular su hipótesis sobre el origen del lenguaje, que Condillac representó a través de la narración de dos niños que gritan y gesticulan en un desierto expresando sus sentimientos. Esos gritos fueron entendidos por el pensador francés como “signos naturales”, quien consideró que aún no podían ser considerados “signos instituidos” pertenecientes a un lenguaje. Cuando los niños logran establecer una relación causal entre estos signos, que representan sentimientos, y aquello que los provoca, entonces nace la primera palabra; desde ese momento, el signo (grito) o el gesto se utilizará para referirse aquello que los afligía. Con el nacimiento de la primera palabra nace el lenguaje; el resto viene por agregación. Esta manera de entender el origen del lenguaje es la forma más típica de una teoría estructuradora-instrumental.

El problema, para Herder, es que Condillac ya “presupone lo que se quiere explicar” (cfr. Taylor, 1997, p. 117), es decir, presupone la relación de significación que inexplicadamente sería captada por los niños cuando reflexionan sobre la experiencia vivida. Condillac asigna a niños que aún no poseen lenguaje la capacidad lingüística, que consiste en entender que una palabra sea ocupada en lugar de algo. Entender el significado de una palabra es posible cuando uno ya tiene un lenguaje, cuando se tiene la capacidad de lo que Herder llama “reflexión” (*Besonnenheit*). El significado de una palabra implica su relación con el todo del lenguaje y no una asociación unidimensional entre signo y significado. Herder piensa que tenemos la capacidad de centrarnos en los objetos y reconocerlos, lo que crea algo así como un espacio de atención a nuestro alrededor, que denomina “reflexión” (cfr. Taylor, 1997, p. 126). Los seres no lingüísticos reaccionan ante las cosas que nos rodean, pero solo el lenguaje nos capacita para comprender algo como lo que es (cfr. Taylor, 1997, p. 146). Con el lenguaje estamos operando en una “dimensión semántica” (cfr. Taylor, 1997, p. 149).

Las afirmaciones herderianas no siempre son claras pero, en suma, Taylor afirma que lo que Condillac olvidó es el trasfondo de significatividad; este es incorporado en el signo o señal por Condillac pero, para que una palabra signifique algo, debe poseer una corrección lingüística que es inconcebible sin el todo del lenguaje. Muy en la línea de Condillac, que cosifica palabras que señalan cosas, la epistemología



moderna cosifica los contenidos mentales, quitándole toda referencia al trasfondo. De este modo, es posible llegar a pensar que la palabra designa, no una cosa, sino un pensamiento.

El sujeto, para la teoría expresivo-constitutiva del lenguaje de Herder, y también para Humboldt, deja de ser el individuo y pasa a ser la comunidad lingüística. El *locus* del lenguaje para ambos pensadores es el *Volk* (cfr. Taylor, 2005, p. 58). Para Humboldt, el lenguaje es una red (*Gewebe*) en la que las palabras cobran sentido desde su lugar en la totalidad, que está presente cuando una palabra es pronunciada. Así las cosas, debemos pensar el lenguaje como discurso y este como actividad: como *energeia* y no como *ergon* (cfr. Taylor, 2005, pp. 54-55).

### 3.4.2. Taylor, la *Lichtung* heideggeriana y el lenguaje

Taylor se refiere a Heidegger como un teórico expresivo-constitutivo del lenguaje —principalmente en el período después de la *Kehre* (en 1949)—; en él parecen articularse las dimensiones centrales de lo que Taylor ha llamado la dimensión constitutiva (1997, p. 159). Lo que otros pusieron en la consciencia, él se lo atribuyó al ser o al claro del bosque (*Lichtung*).

Taylor comenta y reflexiona en diversas ocasiones sobre la *Lichtung* y la relaciona con su noción de “trasfondo”.<sup>12</sup> Lazo Briones (2016, pp. 271-272 y 274) afirma que Taylor relaciona esta *Lichtung* con la concepción del ser humano que proviene del Romanticismo, que consideraba como autoesclarecedor o autorevelador. Para Taylor (1997, p. 29), con esta noción, Heidegger buscaría ir más allá del subjetivismo. Taylor ensaya la siguiente definición: “Lo ‘claro’ [*die Lichtung*] es el término que usa Heidegger para designar la manifestación completa de las cosas” (2017, p. 134). Aunque la expresión “manifestación completa” es compleja por el hecho de que la *Lichtung* posee una dimensión de ocultamiento (Garrido Periñán, 2015), esto, pensamos, puede interpretarse mejor si acudimos al texto *Recuperar el realismo*. En él, Dreyfus y Taylor se refieren a un contacto directo con la realidad, a una develación no mediada ni

---

<sup>12</sup> En inglés, Taylor la traduce como *clearing*; vale decir, traduce *Lichtung* por “claro”. En *Argumentos filosóficos*, la traducción al español es “claro del bosque”; en la traducción de *Las fuentes del yo*, “el despejar” (cfr. Taylor, 2006, p. 353). Es bueno recordar que “claro del bosque” alude a la metáfora del Heidegger tardío, que señala los claros despejados de árboles en los bosques de la Selva Negra. Por lo complejo de la traducción, preferimos dejar el término en alemán.

por una imagen, ni por el juicio, ni por cualquier otro elemento que se interponga entre nosotros y la realidad (cfr. Dreyfus y Taylor, 2016, pp. 215-239). Esto, creemos, es perfectamente aplicable a esta apertura que es la *Lichtung*, además del hecho, no menor, de que la *Lichtung* es efectivamente, en tanto apertura, la posibilidad de la manifestación de todo lo que aparece. De todos modos, se echa de menos, en las afirmaciones de Taylor, la dimensión de ocultamiento que Heidegger asignaba también a la *Lichtung*; la expresión “manifestación completa” es confusa aplicada a un fenómeno que de por sí es difícil de interpretar en la filosofía heideggeriana.

La *Lichtung* desafía el esquema sujeto-objeto y “centra nuestra atención en el hecho [...] de que el complejo conocedor-conocido es de una sola pieza” (Taylor, 1997, p. 29). De esta forma, se deja de considerar al sujeto cognoscente separado del objeto y del mundo y se nos libera de explicar las típicas aporías del conocimiento. Si bien la *Lichtung* ocurre a través del ser-en-el-mundo, esta no corresponde a una capacidad interna de los seres humanos (cfr. Taylor, 1997, p. 111). La *Lichtung* nos supera y no se constituye, al modo moderno, desde el sujeto. Esta apertura ocurre en nosotros, pero no depende de cada uno de nosotros; ante ella, somos apenas sus pastores. Al parecer, Taylor entiende la *Lichtung* muy vinculada al lenguaje; incluso a veces parece identificarla con él: esta estaría, para nuestro autor, constituida por el lenguaje (cfr. Taylor, 1997, p. 158) y sería abierta por la conversación (cfr. Taylor, 1997, p. 163) en cuanto esta es su espacio de expresión. Por la integración de los fenómenos, no podemos decir que tales formulaciones sean del todo incorrectas. Después de todo, el claro hace posible el lenguaje y el mundo.<sup>13</sup>

Para Taylor, la designación heideggeriana del lenguaje como la “casa del ser” posee una índole no instrumental. Para Heidegger, el lenguaje es revelador: a través de él habitamos la significatividad y, por tanto, por él, el mundo es develado. El desocultamiento de los entes, para Heidegger, no ocurre intrapsíquicamente, sino que se da en el espacio de significatividad compartido con otros Dasein y, más aún, ayuda a definirlo. Esto tiene cierta sintonía con la “reflexión”

---

<sup>13</sup> De hecho, aparecen formulaciones parecidas en el mismo Heidegger: “El lenguaje es alzado a su vez al claro del ser” (2000, p. 87). También identifica el claro con el ser —“el claro mismo es el ser” (2000, p. 40)— o el claro con el mundo —“‘Mundo’ es el claro del ser” (2000, p. 68)—.

herderiana, aunque, para una filosofía que busca escapar del ámbito de la consciencia, el concepto no es adecuado. Por ejemplo, ampliemos la noción de “lenguaje” y consideremos la obra de arte en Heidegger: en el templo griego —al que alude en *El origen de la obra de arte*— se “articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino en torno suyo” (Heidegger, 2010a, p. 30). Como vemos, la develación no se reduce a proposiciones descriptivas representacionales, sino que nos abre a un mundo, a un contexto de significatividad, a un trasfondo.

Otra de las tesis centrales de la teoría expresivo-constitutiva es la expresión. Para Heidegger, el lenguaje habla. Esta paradójica fórmula puede iluminarse desde la consideración de las teorías expresivo-constitutivas: como el lenguaje se da en el espacio entre seres humanos, no es cada uno de nosotros el que habla, sino que es el lenguaje que habla en cada uno; nosotros simplemente habitamos en él.

Algo de fundamental importancia para Heidegger es no identificar la *Lichtung* con los entes que a través de ella se develan. Platón, con su noción de “Idea”, cayó en este problema; por ejemplo, la idea de Bien, la más icónica, tenía una luz propia que iluminaba la verdad. Esta concepción no es en absoluto subjetivista, pero “nos pone en la pendiente del subjetivismo” debido tal vez a que poner la *Lichtung* en los entes nos impele a fijarnos en su captación (cfr. Taylor, 1997, p. 160). Después de Aristóteles, lo equivalente a la noción de *Lichtung* se dirige más y más hacia el subjetivismo: en el Medievo, la comprensión de la realidad se dispone a través de Dios como sujeto —la realidad es su creación—; para el idealismo moderno, lo real es lo que puede ser representado por un sujeto (cfr. Taylor, 1997, p. 160). Lo anterior abre paso a la consideración de la realidad como obra de la voluntad, ya presente en Leibniz y desarrollada por Nietzsche. Heidegger, al perseguir la desontificación de la *Lichtung*, no busca excluir al Dasein individual, pero tampoco dejarlo como su agente exclusivo.

Volvamos al lenguaje. El carácter propio del expresivismo es que algo se manifiesta; el medio es el símbolo. Aquí se abre paso un elemento creativo en cuanto se crea aquello en que se manifiesta. Si se añade que la apariencia es parte de lo creado, se puede entonces considerar que el signo es una realidad que fue llevada a efecto (cfr. Taylor, 1997, p. 164). De ahí es posible comprender el lenguaje y el claro del bosque como proyectado. En cambio, para Heidegger, el elemento de creación que se

da en el lenguaje, propio de la dimensión constitutiva, no ocurre desde la nada o desde el yo, sino como respuesta a una llamada; no es un poder del sujeto (cfr. Taylor, 1997, p. 159). En este sentido, Heidegger —para Dreyfus y Taylor— es un “manifestacionista” antisubjetivista. Desde el lenguaje se nos devela un mundo; en él encontramos bienes, emociones, relaciones humanas y un *telos*, o, mejor dicho, una gama de ellos, que procuran un tipo de desocultación y no otros: “que los rasgos sean correctamente establecidos, los bienes reconocidos y nuestras emociones y relaciones inconfundiblemente discernidas” (Taylor, 1997, p. 167). Esta gama de finalidades otorga una índole manifestacionista al claro del bosque. En este sentido, Heidegger es, para Taylor (1997, p. 167), un realista intransigente.

En Occidente, la *Lichtung* ha tenido un *telos* propio y característico y una tendencia a la distorsión: se ha reducido el lenguaje a instrumento y a la *Lichtung* a algo manipulable por nuestra voluntad y objeto de proyección de nuestros objetivos y propósitos. Si, como seres humanos, estamos inmersos, entregados al lenguaje, lo que desafía u obstaculiza su *telos* va en contra de nuestra “esencia” humana; dice Taylor: “el sentido de nuestras vidas debe como mínimo incluir como un elemento central la parte que nosotros desempeñamos en el hacer llegar a ser el claro del bosque” (1997, p. 168). Ciertamente, el papel que en él desempeñamos no es el de creador, sino el del pastor (cfr. Heidegger, 2000, pp. 39 y 57; Taylor, 1997, pp. 168 y 174). Para revelar el modo de ser de la *Lichtung*, debemos volver, dice Heidegger (2001, p. 123), a la “cosidad de la cosa”, vale decir, volver a las cosas como tales y no como objetos. Al volver a pensar la “cosidad de la cosa”, es posible acceder a la cuaternidad: mortales, divinos, cielo y tierra (cfr. Heidegger, 2001, p. 131). A través del ejemplo de una jarra inserta en el mundo de un campesino se revela un fenómeno en gran parte oculto a nuestra sociedad tecnológica (cfr. Heidegger, 2001, pp. 122-125). Al pensar en la jarra como recipiente, captamos que ella implica acoger, retener, verter y obsequiar agua y vino. De este modo se nos revela la cuaternidad: “La tierra” tiene que ver con aquello de donde emerge la jarra y el agua, de lo informe de la naturaleza; el “cielo” marca la relación de la jarra, y las actividades en que ella es usada, con las fuerzas cósmicas: día-noche, tormenta-calma, etc. Además, los seres humanos —los “mortales”— nos revelamos en las cosas: el “obsequio de lo vertido es la bebida de los mortales. Calma su sed. Solaza su ocio. Anima sus reuniones” (Heidegger, 2001, p. 126). Pero no solo nosotros los mortales, también “los divinos” aparecen en

la jarra; Heidegger usa el ejemplo de una jarra en una libación: esta conectaría con un mundo sagrado (cfr. Heidegger, 2001, p. 127). Taylor (1997, p. 169) critica este ejemplo porque una libación, al estilo de un ritual griego, no tendría mucho sentido en el mundo del campesino de la cristiana Suavia, por lo que prefiere conectar “los divinos” con algo menos excéntrico: una vida humana entretejida con bienes fuertes; los modos de compañerismo develados en la jarra están atravesados por significados morales y religiosos. La jarra reúne (*versammelt*) a la cuaternidad, que en ella acaece (cfr. Heidegger, 2001, p. 128); demoran, en el obsequio de lo vertido, tierra y cielo, mortales y divinos. En este obsequio se esencia la jarra como tal (cfr. Heidegger, 2001, p. 132); la jarra es desde este horizonte de la cuaternidad. En ella convergen los cuatro y así la *Lichtung* es desocultada.<sup>14</sup> Un amplio y rico trasfondo se revela en la jarra.

### 3.4.3. Wittgenstein y la *Lebensform*

El agente humano de Taylor está más allá del sujeto que representa y de una ontificación de la *Lichtung*. La misma interioridad del sujeto, tan apreciada por la Modernidad, es modelada por el trasfondo y no al revés, trasfondo que se muestra de modos diversos en el *Welt* heideggeriano y en la *Lebensform* de Wittgenstein. A esta última nos referiremos en este apartado.

En *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein ataca un atomismo del significado, es decir, aquella concepción que sostiene que una palabra adquiere su significado al ser vinculada a un objeto o a una idea mental. Desde un atomismo así es pensable un lenguaje privado. Pero la comprensión no concierne a palabras individuales, sino a juegos de lenguaje en los que las palabras figuran, y a la forma de vida (*Lebensform*) en que los juegos adquieren sentido (cfr. Taylor, 1997, p. 108). Aparece la idea del lenguaje como uso ligado a un contexto. El trasfondo contextual es condición de la inteligibilidad, pero él mismo permanece inarticulado; no es posible una total explicitación.

Esto puede verse en el análisis que hace Wittgenstein de una práctica concreta: seguir una regla. Este es un fenómeno complejo desde el punto de vista del trasfondo (Taylor, 1997). En primer lugar, seguir una regla supone ciertas nociones proporcionadas por el trasfondo, *v. gr.* qué es

---

<sup>14</sup> Taylor (1997, p. 171) destaca otros modos más concentrados de lenguaje que Heidegger considera: el “pensar” heideggeriano, la poesía.

una regla y qué elementos concretamente la componen. Es necesaria una cierta comprensión del trasfondo, aunque su completa explicitación es imposible; pese a ello, es este el que le da el sentido a la práctica. Seguir una flecha como indicador de dirección y sentido no es posible si alguien no sabe lo que es una flecha. El comprender cómo funciona el artefacto “flecha” se torna necesario, su uso social es posible, porque somos en un espacio que proporciona el trasfondo desde el cual nos entendemos. Pero no hay una conexión de tipo causal entre el trasfondo y el uso social. El que sigue la regla no inventa la regla que aplica, lo que supone una cierta captación de la situación en que se encuentra y una actitud que Taylor, siguiendo a Bourdieu, llama *habitus*. Esta es una disposición corporal —duradera y transferible— a comportarse de cierta forma que está dentro de un código cultural determinado que posibilita “expresar ciertos significados que las cosas y la gente tienen para nosotros, y es precisamente el permitir esta expresión lo que hace que estos significados existan” (Taylor, 1997, p. 237). De niños aprendemos una gran variedad de estilos de comportamiento: de saludo, de respeto, de presencia frente a los otros, etc. Ellos tienen una fuerte dimensión expresiva pues manifiestan lo que es bueno y valioso para nosotros. A través de estas prácticas se nos trasmite toda una antropología, una cosmología, una concepción de la sociedad. Muchos de estos comportamientos están relacionados con formas de posición social y prestigio. Es, en definitiva, un modo de actuar determinado “por la interiorización significativa que hace el sujeto de una situación y por el trasfondo sociocultural transmitido en la práctica” (Llamas, 2001, p. 75).

### 3.5. Gadamer y el horizonte

Para Dreyfus y Taylor, el concepto gadameriano de “horizonte” guarda especial similitud con la noción de “trasfondo”: este “designa un contexto englobante dentro del cual adquiere sentido todo lo que hacemos, decimos, preguntamos o producimos” (Dreyfus y Taylor, 2016, p. 183); en otras palabras, es un contexto de significatividad desde la que son posibles tanto nuestras acciones como la inteligibilidad de las cosas. De todos modos, el concepto de “trasfondo” propuesto por Dreyfus y Taylor tiene una mayor extensión que el horizonte gadameriano. En particular, considera un nivel más básico que “subyace a nuestro afrontamiento cotidiano” (Dreyfus y Taylor, 2016, p. 183) — en esto recordamos la influencia de Merleau-Ponty y su estudio de la percepción—; este nivel es compartido con los demás seres humanos y

otorga una significatividad muy básica a nuestro entorno “en términos de figura y fondo, ámbitos de constricción y de apertura, obstáculos y ayuda” (Dreyfus y Taylor, 2016, p. 183). Este nivel es el nivel de la percepción.

Ahora, además de aquel, existe un nivel cultural, diverso en cada cultura, que posibilita los significados espirituales, morales y éticos. Es respecto de este último nivel que Dreyfus y Taylor ven coincidencia con el horizonte gadameriano. No obstante su menor extensión, los horizontes gadamerianos poseen una interesante “complejidad y flexibilidad”; tienen una naturaleza móvil, se desarrollan y cambian: “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve” (Gadamer, 2003, p. 375). Los mundos de los agentes están en constante movimiento. Horizontes disímiles pueden comenzar a convivir y lograr formar con el tiempo un horizonte común; en este sentido, el horizonte funciona de modo análogo al lenguaje (cfr. Dreyfus y Taylor, 2016, p. 184). Pese a la particularidad de cada horizonte, los horizontes son cambiantes, se comunican e incluso se fusionan. Este horizonte móvil acoge lo propio y lo diverso; los horizontes no son inconmensurables entre sí: “pasado y presente, yo o el otro, mi comunidad o la de ellos, la cultura propia o la extraña, son engarces de un mismo proceso en tensión fusionante de nuestra tradición viva” (Lazo Briones, 2016, p. 122).

Entre interlocutores de horizontes diferentes es posible y deseable establecer un principio de caridad en el que nos abramos a la posibilidad de pensar que el otro no está del todo equivocado. ¿Con base en qué podemos establecer un principio como este? Sobre la base de una ontología y epistemología que crean en un realismo, al menos en uno que considere que, como seres humanos, tenemos un verdadero contacto con lo real. En esto se diferencia el principio de caridad de Davidson del de Gadamer, y por supuesto del de Dreyfus y Taylor; el principio de caridad de Davidson solo afirma que, para comprender como piensa y actúa una persona en otro horizonte cultural, es preciso suponer que casi siempre emplea los mismos significados que nosotros utilizamos (cfr. Dreyfus y Taylor, 2016, p. 185).

#### **4. Dreyfus: el trasfondo, sus prácticas y el Uno heideggeriano**

Uno de los objetivos de este trabajo es conectar la reflexión de Taylor sobre el trasfondo con el Uno (*das Man*) heideggeriano desde la



interpretación de Hubert Dreyfus. Ya hacíamos referencia a que Taylor adjudica el descubrimiento de parte del trasfondo a Wittgenstein y a Heidegger. Este último, afirma Taylor, con el fin de destacar los “aspectos no monológicos” de la acción humana, pone de manifiesto “la primacía” del Uno (*das Man*). ¿Por qué Taylor, refiriéndose a Heidegger, señala la primacía que este le asigna al Uno? Está destacando la sociabilidad ontológica fundamental en que nos encontramos la mayor parte de las veces en la *praxis* cotidiana, estén o no presentes los otros, y la comprensibilidad o inteligibilidad que nos entrega el trasfondo.

En el trabajo en conjunto de Dreyfus y Taylor (2016) podemos encontrar expresiones heideggerianas que aluden al Uno. Una de ellas es *zunächst und zumeist* (‘inmediata y regularmente’), que refiere a la cotidianidad, dominio propio del Uno; estos términos “se aplican a un modo de ser que no es solo anterior y más regular, sino que constituye también el trasfondo para lo que es diferente de él” (Dreyfus y Taylor, 2016, p. 71). Vale decir, es la cotidianidad (dominio propio del Uno), un modo básico y primario de ser del Dasein, desde la que es posible acceder a otros modos de ser, incluyendo modos auténticos, propios y el mismo modo de ser del conocimiento, tan valorado por la tradición filosófica moderna. Esta primacía a la que alude Taylor está relacionada con las prácticas que se dan en el Uno y con la trasmisión del trasfondo. Es aquí donde nos queremos conectar con la reflexión de Dreyfus.

En *Ser-en-el-mundo* (1996), Hubert Dreyfus trata, entre otros, el tema del Uno. Nos encontramos con una interpretación original en la que integra la noción de “trasfondo”, que comparte con Taylor. En la reflexión de Dreyfus hay opciones teóricas que dan una nueva perspectiva a los textos heideggerianos.

Como hemos comentado más arriba, y como enfatiza Dreyfus, por la familiaridad con la significatividad que nos otorga el mundo de la ocupación cotidiana, comparecen ante nosotros entes de diversos modos de ser. Con ello, el modelo de intencionalidad husserliano de una conciencia trascendental desapegada es reemplazado por la actividad de un Dasein involucrado. Esta actividad no consiste en contenidos mentales autosuficientes, como los de la conciencia trascendental husserliana, ni explicitables, como si se tratara de creencias o reglas conscientes o inconscientes (cfr. Dreyfus, 1996, p. 157). Para Dreyfus, Heidegger quiere mostrar que nuestras destrezas y el descubrimiento de los entes suponen un mundo compartido; la significatividad no se encuentra en el Dasein individual. Esto implica mostrarlo fenomenológicamente; de este modo,



se habrá puesto “el último clavo en el ataúd de la tradición cartesiana” (Dreyfus, 1996, p. 160). En oposición a lo que dice Fredrick Olafson,<sup>15</sup> para Dreyfus, esto sí está presente en la reflexión de Heidegger, aunque no de manera diáfana. Para Dreyfus, la interpretación del § 27 de *Ser y tiempo* es crucial, pero compleja, en parte por la falta de claridad de la exposición heideggeriana. Este párrafo —que pertenece al capítulo IV de *Ser y tiempo*, dedicado en general al *Mitsein* (‘coestar’ o ‘ser-con’)— trata específicamente el tema del *das Man*. Si bien esta reflexión tiene la forma de un discurso conformista, es aquí donde está el tan buscado último clavo del ataúd del modelo cartesiano. Entre las opciones teóricas de Dreyfus está lo que él mismo confiesa ver como una interpretación wittgensteniana del ser-en-el-mundo heideggeriano en términos de prácticas de trasfondo compartidas:

[...] la familiaridad del Dasein con la significación depende de que éste adopte y asuma los en-bien-a provistos por la sociedad. La noción fundamental de Heidegger es que la familiaridad de trasfondo que subyace a todo encarar las cosas y a todos los estados intencionales no es una pluralidad de sistemas de creencias subjetivos que incluye creencias mutuas acerca de las creencias de cada cual, sino más bien un acuerdo sobre los modos de actuar y enjuiciar en que los seres humanos [...] están “siempre de antemano’ socializados” (Dreyfus, 1996, p. 160).

A través de las destrezas de trasfondo se revela un mundo común y los en-bien-a que Dreyfus extiende al contexto social. Estas destrezas son compartidas, se adquieren socialmente. Para Dreyfus, el proceso genético de la comprensión del trasfondo, o del mundo concreto en el que vivimos, no es tratado por Heidegger, pese a que alguna vez hace referencia a él —“El mundo común, el primero que existe y en el que de entrada se desarrolla todo Dasein arraigando en él, regula por ser público todas las interpretaciones del mundo y del Dasein” (Heidegger, 2006, p. 308); vale decir, desde lo público del Uno se dan todas las demás

---

<sup>15</sup> Olafson señala que lo que Heidegger estaba tratando de evitar es una interpretación husserliana que comience con *mi* mundo para luego acceder *al* mundo; sin embargo, esto no habría sido logrado por Heidegger (cfr. Dreyfus, 1996, p. 159).

interpretaciones del mundo y del Dasein. El Uno es el punto de partida de los otros modos de ser del Dasein—.

Una interrogante de Heidegger en la reflexión sobre la cotidianidad es la pregunta por el quién del Dasein cotidiano (cfr. Heidegger, 1998, p. 140). Para Descartes, la respuesta obvia sería el yo, pero no así para Heidegger (1998, p. 141): quedarse con esa respuesta es mantenerse atrapado en la epistemología tradicional y en su ontología subyacente.

El Uno es el quién del Dasein cotidiano. El Uno, aquel sujeto impersonal de la existencia, todos y nadie, el que nos vive originariamente en nuestro modo de ser inauténtico e impropio, el que nos impele a decir “lo que se dice”, a hacer “lo que se hace”, a pensar “lo que se piensa”. El Dasein debe ser entendido “en lo que realiza, necesita, espera y evita – en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante”, pues “‘Se es’ lo que se hace” (Heidegger, 1998, p. 239). Esto no niega la consciencia del sí mismo, sino que la reduce a un modo de ser derivado del Uno (cfr. Heidegger, 1998, p. 142). Dice Dreyfus: “El Dasein siempre interpreta su ser en términos de sus en-bien-a [por-mor-de], y ya que el rol de uno, por ejemplo, ser profesor, no tiene sentido sin otros roles, como ser alumno, y otros relacionados como ser ayudante, bibliotecario, consejero, archivero, etc., es imposible encontrarle sentido a un Dasein no social” (1996, p. 164). Nuestro ser depende del mundo, de sus entes y de los otros, y lo encontramos originariamente en el modo de ser de la cotidianidad, dominio propio del Uno.

Heidegger no parte de estados intencionales individuales para luego acceder al “significado público compartido a partir de nuestras creencias de que los demás tienen creencias acerca de nuestras creencias sobre sus creencias, etc.” (Dreyfus, 1996, p. 164). De esta forma se constituiría la intersubjetividad husserliana. Para Heidegger, hay una estructura de ser más fundamental y constitutiva del Dasein que nos conecta ontológica y ónticamente con los demás, que Dreyfus llama “un modo social normal de ser” (1996, p. 165) y que Heidegger denomina *Mitsein* (‘coestar’ o ‘ser-con’). Seguiría siendo una estructura del Dasein aunque no hubiera ningún Dasein más en la faz de la tierra (cfr. Heidegger, 1998, p. 145). La mayor parte del tiempo —esto es, en la cotidianidad, ámbito propio del Uno— no tenemos creencias de los otros, sino que interactuamos con ellos a través de nuestras prácticas sociales compartidas (cfr. Heidegger, 1998, pp. 143-144) y no a través de representaciones de sujetos cognoscentes. Para Dreyfus, tanto Heidegger como Wittgenstein sostuvieron que “el trasfondo de intereses, preocupaciones y actividades *compartidos* en

contraste al cual surge el problema especial de conocer a los otros, es constitutivo de la mundaneidad y la inteligibilidad” (Dreyfus, 1996, p. 167). Un problema moderno, aunque muy en boga también hoy, es el de la comprensión de las mentes de otros. Esta interrogante surge porque se deja de lado nuestro estar inmerso en prácticas compartidas la mayor parte del tiempo. Compartimos, de entrada, prácticas de trasfondo y el desocultamiento del ente, y esto constituye la mundanidad y su significatividad.

Un útil —el ente que comparece en la ocupación de la cotidianidad— tiene una forma compartida de uso y de ser para el “usuario normal”; este último es el Uno. Una silla es comprendida por este “usuario normal” no de manera teórica, sino sentándose en ella de la manera correcta. Hay una “comprensión común del uno [que] no conoce más que el cumplimiento o violación de la regla práctica y de la norma pública” (Heidegger, 1998, p. 306). Las normas sociales son obvias para el Uno (cfr. Heidegger, 2006, p. 352); solo cuando hay un problema con la norma nos percatamos de que hemos estado actuando como normalmente se hace y de que ahora nos sentimos avergonzados porque nos encontramos en un error. Las normas y la medianía cumplen una crucial función (cfr. Dreyfus, 1996, p. 170); para Heidegger, el Uno conservaría la medianía, que es necesaria para la significatividad del todo remisional: “es gracias al Uno que hay un solo mundo público compartido” (Dreyfus, 1996, p. 171). Según Dreyfus (1996, p. 171), en un pasaje de *Prolegómenos* podemos encontrar de manera bastante diáfana la relación entre el mundo común y el Uno:

El uno en cuanto aquello que configura el estar-con-otros cotidiano en esas sus maneras de ser constituye lo que en sentido propio denominamos publicidad. Eso implica que el mundo está siempre ya dado primariamente en cuanto mundo común; y no es que por un lado hubiera en principio sujetos individuales, sujetos individuales que tuvieran en cada caso su mundo propio, y que luego, por medio de algún arreglo, se llegaran a aproximar los diferentes mundos-en-torno ocasionales de los individuos para a continuación convenir de mutuo acuerdo cómo se obtiene un mundo común. Así se representan las cosas los filósofos cuando se preguntan por la constitución del mundo

intersubjetivo. Nosotros decimos: el primero que se da es el mundo común del uno (Heidegger, 2006, p. 308).

Lo ya dado primariamente es el mundo común; este no se construye sumando perspectivas de mundos individuales. Más allá de ello, el problema que ve Dreyfus en la interpretación tradicional del Uno es que Heidegger no diferencia entre “conformidad constitutiva” y “conformismo del Uno”. Dreyfus piensa que Dilthey y Kierkegaard han sido, para Heidegger, dos influencias fundamentales en su noción del Uno: “mientras Dilthey hizo hincapié en la función positiva de los fenómenos sociales, que llamó ‘objetivaciones de la vida’, Kierkegaard se centró en los efectos negativos del conformismo y la banalidad de lo que denominó ‘lo público’” (1996, p. 159); Heidegger habría considerado tanto el aporte de Dilthey a la comprensibilidad y a la verdad como el de Kierkegaard sobre la banalidad de la muchedumbre. Si Heidegger hubiera aclarado o al menos declarado estas dos influencias opuestas, el § 27 de *Ser y tiempo* hubiera sido mucho más “fértil y coherente” (Dreyfus, 1996, p. 159). Esta es la tarea que quiere completar Dreyfus.

Para ello, hay que distinguir aspectos positivos y negativos de este fenómeno. Un aspecto positivo es que el Uno es un existencial que pertenece a la constitución del Dasein (cfr. Heidegger, 1998, p. 153). Hay una “comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado” (Heidegger, 1998, p. 191); al respecto, Dreyfus afirma sobre esta comprensibilidad o inteligibilidad “que resulta de la tendencia del Dasein a ajustarse a las normas públicas [...] [que] es la base del entendimiento cotidiano” (1996, p. 171). El que podamos entendernos sobre los entes, ponerlos en común, implica al Uno y su medianía: lo que se dice del ente apunta “a lo mismo, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en la misma medianía” (Heidegger, 1998, p. 191).

Con respecto a la publicidad, Heidegger dice: “Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón” (1998, p. 151). Dreyfus pone en paralelo lo que dice Wittgenstein: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?—Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida” (Wittgenstein, 2009a, § 241). Concluye Dreyfus que tanto para Heidegger como para Wittgenstein “el origen de la inteligibilidad del mundo son las prácticas públicas promedio, las únicas mediante las cuales se puede llegar a una

comprensión" (1996, p. 172); no se comparten ni conceptos ni creencias explicitables, sino un comportamiento promedio. Una certeza última que asegure la inteligibilidad total y última no existe (cfr. Heidegger, 1997, p. 13; Wittgenstein, 2009b, § 172). Para Dreyfus, los filósofos en general buscan un fundamento así, pero hay otros que se conforman con el abismo de su no existencia, como Sartre y Derrida. El camino de Wittgenstein y Heidegger es distinto: "Al contar con el acuerdo compartido sobre nuestras prácticas, podemos hacer cualquier cosa que queramos: entender el mundo, entendernos unos con otros, tener lenguaje, tener familia, tener ciencia, etc." (Dreyfus, 1996, p. 172).

Para Heidegger, la comprensión cotidiana posee una claridad de medianía que devela pero que, sobre todo, oculta: "Lo encubierto en la comprensión cotidiana no es una inteligibilidad profunda, como siempre ha sostenido la tradición; es que el 'terreno' último de la inteligibilidad son sencillamente prácticas compartidas" (Dreyfus, 1996, p. 173). La inteligibilidad se da gracias a nuestras prácticas de trasfondo compartidas, que vivimos irreflexivamente en la cotidianidad, ámbito propio del Uno.

Es necesario tener presente que Heidegger, en su reflexión de *Ser y tiempo*, parece privilegiar el estatus de la existencia auténtica por sobre la inautenticidad e impropiedad del Uno. Pero una cosa son los modos de ser más o menos auténticos, más o menos impropios, y otra cosa distinta es la originariedad. El modo de ser más originario es la cotidianidad y es desde ahí que es posible acceder a modos más auténticos de ser. Dice Heidegger: "El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*" (1998, p. 154). El conformismo sería la función negativa del Uno o "la conformidad degenerada en conformismo" (Dreyfus, 1996, p. 174), pero su medianía es constitutiva de la inteligibilidad; esto último, lamentablemente, el mismo Uno lo encubre (cfr. Dreyfus, 1996, p. 174): el Uno encubre aquello provisto de profundidad, pero no obstante el encubrimiento tan característico del Uno, él mismo es un fenómeno positivo, el quién de la existencia cotidiana, y de este modo es el sujeto más real de la cotidianidad y, para Dreyfus, el último clavo en el ataúd del cartesianismo.

Encontramos bienes (por-mor-de) en la significatividad del mundo público; estos no son creados por nosotros, sino provistos por la sociedad. Este ámbito, que es lo público, también se comporta con una

preocupación por su propio ser, como lo hace el Dasein: “En sus roles y normas, encarna cierta interpretación de lo que es ser un humano, y tiende a preservar estas normas negociando frente a cualquier desviación, ya sea invitando a la conformidad o por la cooptación” (Dreyfus, 1996, p. 175). El Uno busca preservar cierta comprensión mediana de lo que es el ser humano y del ser en general (cfr. Heidegger, 1998, p. 151). En él, el Dasein encuentra ocupaciones que puede autoasignarse. El Dasein, en su experiencia cotidiana, la más común de todas, pasa a ser algo así como una encarnación del Uno; de ahí la afirmación que dice que el quién del Dasein cotidiano es el Uno. Cada uno de nosotros crece inmerso en normas que le preceden, normas como el uso de cosas, como el tenedor o la silla, y normas de trato con las personas: “Uno es lo que uno adopta. No habría normas sin personas, pero no podría haber personas sin normas” (Dreyfus, 1996, p. 176). Bourdieu apunta a lo mismo con su noción de *habitus*, y de igual modo llega a la conclusión de que hay un mundo anterior al de uno mismo (cfr. Dreyfus, 1996, p. 176).

Es importante destacar que el mundo o trasfondo no es siempre fijo: roles y normas evolucionan o simplemente cambian, pero todas estas reinterpretaciones ocurren desde el trasfondo y sus prácticas, que habitan el Uno. El trasfondo puede cambiar gradualmente, como lo hace el idioma (cfr. Dreyfus, 1996, p. 178).

El filósofo español José Ortega y Gasset tiene su propia versión del Uno, que llama “la gente”: él aporta, entre otras cosas, una mirada positiva, muy en línea con las prácticas de trasfondo. Sobre los usos sociales propios de la gente, en que son los otros los que nos viven, dice, en primer lugar, que “son pautas de comportamiento que nos ayudan a prever la conducta de los individuos que no conocemos” (Ortega y Gasset, 1964, p. 78). También estos usos posibilitan que las personas vivan en consonancia con los tiempos que corren y con su herencia cultural, y lo que nos parece una conducta automatizada “sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto” (Ortega y Gasset, 1964, p. 77). Ortega, de igual modo, parece constatar la dinámica de comprensión, transmisión e innovación que el Uno —o, en este caso, la gente— posibilita.

Existe un control constante que sobre cada Dasein ejerce el Uno; desde él se nos ofrece un todo referencial coherente para la inteligibilidad: “El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad” (Heidegger, 1998, p. 153). Para la mayoría de los filósofos, el fundamento último

de la inteligibilidad eran realidades bastante excelsas que gozaban de una gran claridad y nitidez: el Bien, Dios, el yo trascendental, etc. El conformista Uno no es de este tipo: su talante ordinario y fútil nos encubre, entre otras cosas, que de él nos viene la comprensión del ser y en general toda inteligibilidad, mas él mismo no es plenamente inteligible. Esto no quiere decir que nos quedemos en una especie de penumbra que no nos permita ir más allá, que el Uno sea lo que posibilita la comprensión del trasfondo y, con ello, toda inteligibilidad; no quiere decir que no podamos acceder a la autenticidad de la existencia o que nuestras búsquedas teóricas se queden trabadas en la dinámica de la impropiedad de la existencia. De hecho —aunque no profundizaremos en ello aquí—, Dreyfus y Taylor (2016) afirman un realismo (plural) que avala un verdadero contacto con la realidad.

## 5. Reflexiones finales

Los malestares de nuestra época sobre los que Taylor reflexiona en *La ética de la autenticidad* (2016) —a saber: el individualismo, la razón instrumental y el despotismo blando o, más contemporáneamente, la fragmentación social— son deudores de una mentalidad que comprende al ser humano como un sujeto desvinculado, ajeno a su mundo y a sus congéneres. Esta imagen, que nos ha tenido cautivos (cfr. Dreyfus y Taylor, 2016, pp. 19-57), está basada en una epistemología representacional que ontologizó su método hipostasiándolo como la verdadera esencia humana. Las consecuencias no han quedado encerradas en el quehacer filosófico —ni han nacido solo de él—, sino que han permeado la época. Nuestras relaciones políticas y morales tienden a caer en los malestares señalados por Taylor. Al recortar al ser humano de su mundo, la epistemología moderna le ha privado del trasfondo que lo constituía como tal y ha transformado al mundo en lo que está “afuera”. Taylor ha sabido leer las voces críticas que han buscado devolver el trasfondo al ser humano. La nueva lectura hermenéutica, para un ser eminentemente hermenéutico, se basa en reflexiones fenomenológicas y de la filosofía del lenguaje. Desde la reflexión y el *Volk* herderianos, la red de Humboldt, las condiciones trascendentales kantianas, la percepción de Merleau-Ponty, el mundo, la *Lichtung* y el lenguaje heideggeriano, la *Lebensform* wittgensteniana y el *habitus* de Bourdieu, hemos podido apreciar cómo Taylor articula su noción de “trasfondo”. Cabe decir también que una búsqueda importantísima de Taylor (2006) son los marcos referenciales



(*frameworks*) que desde el trasfondo configuran nuestra específica identidad moderna.

En la antropología a la que adhiere Taylor, el ser humano pierde su condición de extramundano para convertirse en un ser que es desde la cultura, la historia y la comunidad. La mayoría de los autores que rescata remiten a la comunidad. El *Volk* de Herder y Humboldt se transforma en el nuevo *locus* del lenguaje y “Heidegger muestra como el mundo del Dasein es definido por los propósitos relacionados con un modo de vida compartido con otros” (Taylor, 1997, p. 34). Wittgenstein se refiere a formas de vida compartidas y prácticas de trasfondo; Bourdieu, a hábitos sociales. El sujeto ya no es el sujeto autosuficiente del atomismo social, sino uno eminentemente comunitario. Finalmente, la conexión que Dreyfus ha establecido entre el Uno heideggeriano, el trasfondo y sus prácticas —comprendidas de manera wittgensteniana— puede articularse con el *habitus* de Bourdieu y develar un proceso genético que explica de dónde proviene y se transfiere la comprensión o inteligibilidad que proporciona el trasfondo de significatividad: esta se trasmite a través de las prácticas de trasfondo, que son eminentemente compartidas. En ellas se nos lega toda una ontología, una cosmología, una antropología, una visión de la sociedad, de manera no explícita ni mucho menos teórica. Pero no debemos olvidar que nuestro carácter interpretativo (somos un animal que se autointerpreta) abre espacio a la innovación, y que interpretamos desde el trasfondo. La cultura e incluso el mismo Uno evolucionan como lo hace el lenguaje. De igual manera, a nivel individual (mas no necesariamente individualista) y comunitario podemos encontrar nuestros sentidos e identidades en los marcos referenciales que proporciona este trasfondo —que se trasmite a través del Uno— y leerlos, en parte, de manera nueva.

Lo claro y distinto puede ejercer una atracción similar a la luz de la idea de Bien de Platón: planos claros y definidos, como el interior y el exterior, lo objetivo, aquello que no depende de la experiencia, pueden darnos la sensación de estar llegando a un destino que tiene como premio la certeza. Pero esto tiene un precio: el perder nuestra experiencia encarnada, el convertir nuestro cuerpo en un sospechoso, lo social en convención, el lenguaje en signo, el mundo en lo otro, las cosas en objetos, al otro ser humano en un extraño, a la comunidad en una agregación de individuos autorresponsables. Perdemos mucho al dejar de lado el trasfondo.



La experiencia real está teñida de nuestras emociones, tradiciones, imaginarios, opciones, y por aquellos con los que compartimos el mundo. Ese es el ser humano real. El que un procedimiento haya dado tanta luz en cuanto al descubrimiento de la naturaleza no nos autoriza a buscar ahí al ser humano. Ese ha sido el problema de las ciencias humanas, de las que el conductismo en psicología se ha constituido en un caso tristemente célebre. Es mejor buscar en el lugar más oscuro. Insertos en el lugar correcto, no encontraremos ideas innatas o impresiones sensibles, y menos aún entes como las ideas platónicas, Dios o el Yo, sino algo que vive de manera más cómoda en la oscuridad propia del Uno: nuestras prácticas de trasfondo compartidas.

### Bibliografía

- Acevedo Guerra, J. (1999). Acerca del “problema” del conocimiento (Heidegger, Hartmann y Hessen). En J. Acevedo Guerra, *Heidegger y la época técnica*. (pp. 21-42). Editorial Universitaria.
- Bick, M. (2016). De la epistemología clásica a la antropología filosófica de Charles Taylor. *Persona y Sociedad, U. Alberto Hurtado*, 30(2), 13-36. DOI: <https://doi.org/10.53689/pys.v30i2.105>.
- Dreyfus, H. L. (1996). *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. F. Huneeus y H. Orrego (trads.). Cuatro Vientos.
- Dreyfus, H. L. y Dreyfus, S. E. (1993). Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo. En S. R. Graubard (ed.), *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial. Sistemas simbólicos y redes neuronales*. (pp. 25-58). C. Reynoso (trad.). Gedisa.
- Dreyfus, H. L. y Taylor, C. (2016). *Recuperar el realismo*. J. Carabante (trad.). Ediciones Rialp.
- Fierro Valbuena, A. (2008). Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor. *Pensamiento y Cultura*, 11(2), 281-301.
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método. I*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Sígueme.
- Garrido Periñán, J. J. (2015). *Ser y Lichtung: Heidegger ante el claro del ser. Desafíos fenomenológicos en torno al claro del ser*. Liber Factory.
- Heidegger, M. (1997). *Introducción a la metafísica*. Á. Ackermann Pilári (trad.). Gedisa.
- \_\_\_\_ (1998). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Universitaria.

- (2000). *Carta sobre el humanismo*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza.
- (2001). La cosa. En *Conferencias y artículos*. (pp. 121-137). E. Barjau (trad.). Ediciones del Serbal.
- (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. J. A. Escudero (trad.). Herder.
- (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunsa (trad.). Alianza.
- (2010a). El origen de la obra de arte. En *Caminos de bosque*. (pp. 11-62). H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza.
- (2010b). La época de la imagen de mundo. En *Caminos de bosque*. (pp. 63-90). H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza.
- Lazo Briones, P. (2016). *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política*. Gedisa.
- Llamas, E. (2001). *Charles Taylor: una antropología de la identidad*. EUNSA.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. E. O’Gorman (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Loyola Cortés, R. M. (2019). *La noción de trasfondo en la filosofía de Charles Taylor. Aportes desde perspectivas heideggerianas*. [Tesis doctoral, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. URL: <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/185452>.
- (2021). Horizontes compartidos. El proyecto de la superación de la epistemología de Charles Taylor y la concepción heideggeriana del conocimiento en *Ser y tiempo. Disputatio*, 10(16), 165-187. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4679688>.
- Ortega y Gasset, J. (1964). El hombre y la gente. En *Obras completas. VII*. (pp. 71-274). Revista de Occidente.
- Ruiz Schneider, C. (2013). Modernidad e identidad en Charles Taylor. *Revista de Filosofía*, 69, 227-243. URL: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/30134>.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical Papers. I. Human Agency and Language*. Cambridge University Press.
- (1989). Embodied Agency. En H. Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*. (pp. 1-21). Center for Advanced Research in Phenomenology-University Press of America.
- (1993). Engaged Agency and Background in Heidegger. En C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*. (pp. 317-336). Cambridge University Press.

- \_\_\_\_ (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la Modernidad*. F. Birulés Beltrán (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2005). El lenguaje y la naturaleza humana. En C. Taylor, *La libertad de los modernos*. (pp. 33-75). H. Pons (trad.). Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_ (2006). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. A. Lizón (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2016). *La ética de la autenticidad*. P. Carbajosa Pérez (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2017). *Animal de lenguaje. Hacia una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*. E. Álvarez (trad.). Ediciones Rialp.
- Wittgenstein, L. (2009a). Investigaciones filosóficas. En *Obras. I*. (pp. 155-663). A. García Suárez y C. U. Moulines (trads.). Gredos.
- \_\_\_\_ (2009b). Sobre la certeza. En *Obras. I*. (pp. 635-827). J. L. Prades y V. Raga (trads.). Gredos.

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2520>

## From Isomorphism to Isodynamism in Gilbert Simondon's Philosophy

### Del isomorfismo al isodinamismo en la filosofía de Gilbert Simondon

Isabella Builes  
Politécnico Grancolombiano  
Colombia  
[ibuiles@hotmail.com](mailto:ibuiles@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-9282-2233>

Recibido: 13 - 04 - 2022.

Aceptado: 25 - 10 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

In this paper, I present the step from isomorphism to isodynamism in Gilbert Simondon's philosophy. For this, I first explain the isomorphism argument and some of its implications and critiques. Then, I discuss some elements of Simondon's individuation theory regarding being and becoming. Lastly, I analyze this change from isomorphism to isodynamism and I offer examples of some possible derivations of isodynamism. Basically, this process involves a change in perspective, from structural similarity to operational analogy—for example, between different levels of being (physicochemical, biological and psychosocial).

*Keywords:* isomorphism; isodynamism; Simondon.

### Resumen

En el presente artículo se presenta un paso del isomorfismo al isodinamismo en la filosofía de Gilbert Simondon. Para ello, se explica el argumento del isomorfismo y algunas de sus implicaciones y críticas. Posteriormente se exponen algunos elementos generales sobre la teoría de la individuación del ser en devenir desde la perspectiva de Simondon. Finalmente, se analiza en qué consiste el paso del isomorfismo al isodinamismo y se ofrecen algunos ejemplos de posibles aplicaciones del isodinamismo. Básicamente, este proceso del isomorfismo al isodinamismo consiste en un cambio de perspectiva que implica pasar de la semejanza entre estructuras a la analogía entre operaciones diversas, por ejemplo, entre los modos de funcionamiento presentes en distintos niveles del ser (físicoquímico, biológico y psicosocial).

*Palabras clave:* isomorfismo; isodinamismo; Simondon.

## Introducción<sup>1</sup>

El isomorfismo es un concepto que proviene de la matemática y que en términos generales expresa una semejanza estructural entre dos fórmulas algebraicas que es exhaustiva de término a término, lo cual hace que ambas sean reemplazables la una por la otra (Ferrater Mora, 1994). Este término ha sido aplicado al análisis filosófico de distintos fenómenos fisicoquímicos, biológicos y psicosociales, ya que se ha planteado que existen *formas* similares que se repiten en la naturaleza y que implican semejanza entre estructuras aparentemente diversas (Mitri, 2002). Sin embargo, hay varias críticas a la propuesta del isomorfismo, ya que parte de un sustancialismo en la medida en que considera que son “las formas” como realidades externas y preestablecidas las que configuran los modos de ser de los individuos (Heredia, 2019b).

Por lo anterior, en el presente artículo se analiza la posibilidad de encontrar semejanzas o analogías entre modos de funcionamiento diversos en la realidad sin caer en dicho sustancialismo. Para ello, se desarrolla la propuesta del *isodinamismo* (Heredia, 2019b), que implica un paso de las estructuras a las operaciones; la analogía es ahora entre diversos *dinamismos* —modos de operar—, no formas o estructuras inmutables. A continuación veremos, entonces, en qué consiste el argumento del isomorfismo y algunas de sus críticas para así, posteriormente, presentar el paso del isomorfismo al isodinamismo partiendo de la perspectiva filosófica de Gilbert Simondon.

## El concepto de “isomorfismo”

La realidad es el referente último que intentan explicar las distintas propuestas teóricas y epistemológicas. El supuesto del isomorfismo (de *iso*, ‘igual’ y *morphé*, ‘forma’), concepto, como ya mencioné, proveniente de la matemática, hace alusión a una “correspondencia biunívoca entre dos estructuras algebraicas que conserva las operaciones” (Real Academia Española, 2024a). De acuerdo con Ferrater Mora:

---

<sup>1</sup> Este artículo recupera directamente pasajes e ideas que aparecieron en textos previos de mi autoría o coautoría, especialmente Builes, Manrique Tisnés y Henao Galeano (2017) y Builes (2018).

En matemática la noción de isomorfismo es desarrollada en la teoría de los grupos. Esta teoría estudia los modos según los cuales cada uno de los términos de un grupo dado (por ejemplo,  $\chi_1, \chi_2, \chi_3, \chi_4$ ) es sustituido, siguiendo un mismo modelo, por cada uno de los términos de otro grupo dado (por ejemplo,  $\chi_2, \chi_3, \chi_4, \chi_5$ ). Dentro de las relaciones posibles entre grupos hay la relación isomorfa. Según ella, dos grupos se llaman (simplemente) isomorfos cuando se establece una correspondencia unívoca entre los elementos de los dos grupos, y cuando el producto de dos elementos de un grupo corresponde al producto de otros dos elementos correlativos con los anteriores (1994, p. 1000).

También: “en química, se llaman *isomorfos* a los cuerpos de diferente composición química e igual forma cristalina” (Ferrater Mora, 1994, p. 1000). Asimismo, en geología se llama isomorfos a dos o más cuerpos “que, con diferente composición química, presentan igual estructura cristalina y pueden cristalizar asociados” (Real Academia Española, 2024b). En este sentido, el isomorfismo implica una correspondencia entre dos términos o estructuras sin que necesariamente sean iguales; es decir, no hay una relación de identidad entre ellos.

De acuerdo con Ferrater Mora (1994), en filosofía se ha tomado la noción de “isomorfismo” para referirse a la relación que existe entre el lenguaje y la realidad; este es uno de los problemas que aborda, por ejemplo, la lógica. En la filosofía escolástica se consideraba que los entes lógicos tenían su fundamento en la realidad; es decir, los entes lógicos podían entenderse como un “mapa” que representa de forma isomorfa las estructuras fundamentales de lo real. La noción filosófica de “isomorfismo” indaga entonces por la posibilidad de representar una entidad sin hacer una reproducción exacta de esta, estableciendo una correspondencia entre cada uno de los elementos de la entidad y los elementos de su representación; por ejemplo, un país y el mapa que lo representa, o también un suceso y la narración de este podrían ser isomorfos.

Dicho concepto matemático es retomado por la teoría de la Gestalt, que plantea que existen correlaciones dinámicas entre los distintos niveles de la realidad: físico, químico, biológico, psicológico y social (Mitri, 2002). La Gestalt denomina lo anterior “principio del isomorfismo”, que

es uno de los postulados de esta teoría para entender *la forma*, según el cual las relaciones observadas en cada uno de los ámbitos de la realidad (físico, biológico y psicológico) están estructuradas de la misma manera y estos son interdependientes entre sí (Mitri, 2002). En tal teoría se plantea que este principio “designa la correspondencia uno a uno entre los elementos de dos sistemas o conjuntos, por lo que resulta que también se corresponden las operaciones y relaciones de esos sistemas” (Mitri, 2002, p. 12). Quien propuso este término en la teoría de la Gestalt fue el psicólogo Wolfgang Köhler (1887-1967):

La contribución de Köhler en el terreno teórico fue el concepto de isomorfismo, o la teoría psicológica de la Gestalt acerca de la representación psicológica. Sostuvo la identidad de cuerpo y mente y la existencia de un isomorfismo que afirma que es posible trazar una correspondencia topológica entre el campo conductual en el que un organismo está actuando y los campos formados por las corrientes eléctricas en el cerebro [...] (Audi, 2004, p. 580).

Este supuesto del isomorfismo, según la Gestalt, parte de que existen niveles distintos de la realidad, las cuales funcionan según relaciones y principios de organización estructural semejantes y comunes. Asimismo, parte de una perspectiva continuista de la realidad, ya que no plantea una división tajante entre las formas de funcionamiento u operaciones presentes en cada uno de dichos niveles de esta. De este modo:

Su organización [de la forma o Gestalt] se da siguiendo los mismos principios y leyes en cada uno de ellos [niveles de la realidad]. Así los principios de configuración del movimiento de átomos y moléculas del cerebro y sus estados funcionales serían dinámica y funcionalmente semejantes a los de los sentimientos y pensamientos. Sus correspondencias estarían dadas por las propiedades estructurales esenciales y comunes a los tres ámbitos, y a la intelección de estas propiedades estructurales comunes apuntan los principios y leyes de la Gestalt (Mitri, 2002, p. 12).

Adicionalmente, desde este supuesto se comprende el universo como dotado de ciertas determinaciones en cuanto a orden y sentido,



susceptibles de ser explicados “en función de participar de las mismas leyes de organización estructural desde el movimiento de los átomos, pasando por la organización de lo vivo, hasta la lógica del pensamiento y la moral” (Mitri, 2002, p. 13).

No obstante lo dicho hasta el momento, Calvo (2006) critica la noción de “isomorfismo” entre estructuras de modelos matemáticos o algebraicos y estructuras de la realidad, puesto que plantea que una relación isomórfica debe ser exhaustiva, de elemento a elemento. Considera Calvo que no es posible identificar en la naturaleza objetos ya definidos matemáticamente; esa es una operación que realiza el pensamiento humano, puesto que el mundo físico y la representación que hace el pensamiento de este son cosas diferentes.

En esta misma vía, Jean Piaget (1978), psicólogo y epistemólogo suizo, profundiza más en la propuesta del isomorfismo y plantea que, aunque está de acuerdo con el argumento del isomorfismo como lo plantea la teoría de la Gestalt, habría que profundizar en la idea de “forma” o “estructura” de la que se parte. Para él, estos niveles de la realidad en donde se repiten las formas que analiza la teoría de la Gestalt no han de ser comprendidos como realidades o entidades estáticas o inmutables, sino que las estructuras de la realidad han de ser examinadas a partir de sus procesos genéticos y de desarrollo. De este modo, Piaget comprende el argumento del isomorfismo teniendo en cuenta las estructuras y las funciones dentro de ellas, es decir, considerando la posibilidad de transformación de los distintos niveles entre sí. En este sentido, explica:

En una primera aproximación, una estructura es un sistema de transformaciones que, como tal, está compuesto de leyes (por oposición a las propiedades de sus elementos), y que se conserva o enriquece por el juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas terminen fuera de sus fronteras o recurran a elementos exógenos. En resumen, una estructura comprende tres características: totalidad, transformaciones y autorregulación (Piaget, 2002, p. 6).

Además, según Piaget (2000), el isomorfismo no implica una relación estricta de término a término exacto entre las estructuras, sino que pueden darse grados de correspondencia o isomorfismo parcial, ya sea entre las estructuras o entre las operaciones de los distintos niveles de la realidad. Aún se podría hablar de isomorfismo si se cumplen las

siguientes dos condiciones: 1) que exista la posibilidad de indicar un proceso de transformación desde una de las estructuras comparadas hacia la otra, y 2) que este proceso de transformación pueda darse de forma real y que en él pueda identificarse un devenir histórico y genético. Como ejemplo de lo anterior, Piaget (2000) plantea una estructura de relaciones de orden que se dan en todos los niveles orgánicos: los genes están ordenados espacialmente en espirales de ADN e intervienen según un orden temporal en el desarrollo epigenético. También hay orden de sucesión en el funcionamiento fisiológico que va, por ejemplo, desde un reflejo simple hasta el desarrollo de un instinto complejo. En el campo conductual y de aprendizaje intervienen relaciones de orden cuando existen medios sucesivos que se emplean para alcanzar un objetivo. Y en las operaciones intelectuales, un niño en cierto momento es capaz de realizar una seriación de objetos por relaciones de orden a partir de sus percepciones sobre los objetos.

Piaget (1978) se basa además en el argumento del *círculo de las ciencias*, que plantea que incluso las ciencias más abstractas y formales, como la matemática y la lógica, están fundamentadas en la experiencia y en el pensamiento humano, de las cuales se ocupa la psicología; y que todas las ciencias poseen un devenir genético, como plantea el punto de vista histórico. Sobre este punto, dice Piaget:

Vemos pues que este círculo genético traduce precisamente el círculo constituido por la filiación efectiva de las categorías del pensamiento científico: las explicaciones de la psicología se refieren, tarde o temprano, a las de la biología; éstas se apoyan a su vez en las de la físico-química; las explicaciones físicas se apoyan en la matemática, y la matemática y la lógica sólo pueden fundarse en las leyes del espíritu que son el objeto de la psicología (1978, pp. 55-56).

Piaget considera entonces que existe un isomorfismo entre las estructuras mentales lógicas y algunas estructuras orgánicas; por ejemplo, la *implicación* lógica es isomorfa a la *causalidad* en las acciones orgánicas. A este isomorfismo entre las estructuras lógicas y orgánicas, Piaget lo llama el principio de “paralelismo” y lo explica así:

En forma general, el paralelismo psicofisiológico es insostenible si se lo concibe como puesta en

correspondencia de dos series causales autónomas; sin embargo, deja de serlo a partir del momento en que se concibe a la serie fisiológica como única causal y a la serie consciente como implicatoria, es decir como una construcción de relaciones que se determinan unas a otras en diversos grados. Considerado de este modo, el paralelismo hace de la conciencia una traducción de la serie orgánica, traducción incompleta ya que conserva sólo algunos pasajes, pero que proporciona una nueva interpretación sobre éstos, al añadir al simple mecanismo causal el valor y la comprensión. Entonces, la conciencia, que crea vínculos de implicación entre los valores sentidos y entre las relaciones percibidas o concebidas, mantiene con las conexiones fisiológicas correspondientes una relación análoga a la que una relación lógica o matemática comporta en relación con el hecho físico que expresa: en ambos casos, existe una traducción más o menos completa, pero que enriquece al texto traducido al transponerlo al plano de los encadenamientos implicativos (Piaget, 1975, p. 152).

De este modo, el argumento del isomorfismo, según Piaget, es sustentado por la propuesta del círculo de las ciencias, en el sentido de que la lógica (o también la matemática), como ciencia formal, puede poseer correlatos en procesos existentes en lo mental. Estos procesos mentales, a su vez, hasta cierto punto provienen de una dimensión psicofisiológica y también biológica.

Un ejemplo de lo anterior, como ya he discutido (Builes, 2021), está dado por la lógica binaria, propia del sistema secundario, que es la base de varios sistemas lógicos y matemáticos que dan funcionamiento práctico a distintos artefactos en el campo de la informática y la electrónica, y poseen un funcionamiento correlativo también en los procesos mentales, por ejemplo, el cálculo proposicional, que parte de la existencia de solamente dos valores de verdad (binario): lo absolutamente verdadero (V o 1) y lo absolutamente falso (F o 0) (Deaño, 2009).

De acuerdo con lo dicho hasta el momento, es viable preguntarse: ¿no habría que complejizar esta noción de “isomorfismo” para que exprese una semejanza entre las operaciones más que entre las estructuras, tal y como lo sugiere Piaget? Para dar respuesta a lo anterior, más adelante

se desarrolla la noción de “isodinamismo”, específicamente desde la postura de Gilbert Simondon. Para dicho propósito, primero se explicarán algunos aspectos de su teoría filosófica.

### **Algunos aspectos de la filosofía de Gilbert Simondon**

Gilbert Simondon (1924-1989) fue un filósofo francés, reconocido por su interés en la técnica. Fue profesor de filosofía y física, y dirigió durante veinte años un laboratorio de psicología general. Su tesis doctoral principal, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, fue publicada en su totalidad en el año 2005, y desde entonces se han retomado ampliamente sus aportes. Su tesis secundaria, titulada *El modo de existencia de los objetos técnicos*, fue publicada el mismo año de su escritura (1958).

Simondon (2014) critica las filosofías que parten de una concepción predeterminada del ser como sustancia o como forma y materia; el principal propósito de su teoría filosófica es acometer contra el sustancialismo. La razón es que dichas filosofías sustancialistas no explican el proceso de devenir del ser, es decir, cómo se llega a ser a partir de unas condiciones previas en constante devenir. Por ello, el autor se propone estudiar la génesis del ser analizando las fases en las que este deviene: lo preindividual, lo individual y lo transindividual. Plantea una posición filosófica que entiende el ser como devenir, y propone que es la relación, no la sustancia, la que posee carácter de ser.

La energía preindividual es indeterminada, caótica, azarosa, es pura energía potencial. Pero el ser posee en sí mismo una tendencia a desfasarse que le permite desplegar dicha energía preindividual, por un lado, en el individuo, y también en el medio ambiente asociado a este. La individuación no produce como resultado únicamente al individuo, sino que forma también al medio. El individuo es entonces una cierta fase del ser, que posee una realidad preindividual con unos potenciales que la individuación no alcanza a consumir. El ser está en devenir y, por lo tanto, tiene la capacidad de desfasarse con relación a sí mismo, de resolver sus tensiones y de distribuirse en fases, pues no es sustancia; las fases en las que se distribuye el ser son: lo físico, lo biológico, lo psíquico y lo transindividual. Los individuos son soluciones parciales a tensiones entre niveles del ser. La ontogénesis consiste en el estudio del devenir del ser, y no solo en el estudio de la génesis de los individuos, y es más que el estudio del ser como algo ya dado.

La individuación se da en individuos físicos y vivientes. En los individuos físicos, el proceso de individuación expresa la operación a través de la cual una materia adquiere forma en un cierto sistema de resonancia interna. Por ejemplo, un ladrillo de arcilla no es tal únicamente por su materia o la forma que tiene, sino a partir de ciertas especificidades de la arcilla y del molde, como su plasticidad y flexibilidad, entre otras. Incluso las particularidades microfísicas o moleculares influyen en ese proceso de individuación, y también asuntos externos como la temperatura, la actividad del hombre que lo forma y su labor técnica asociada.

En un sistema físico, el proceso de individuación implica que la energía potencial contenida en este sistema disminuye para que el individuo pueda pasar a un estado de relativa estabilidad. Sin embargo, los objetos físicos y los seres vivientes no son sistemas cerrados, puesto que están en constante relación con su medio. Por lo tanto, no existe el individuo perfecto y completamente individuado: cuando un sistema consume toda su energía potencial, solo queda para este el deterioro.

Por su parte, en los seres vivientes, la individuación no posee un único resultado predeterminado. Es el resultado obtenido en una primera operación de individuación lo que sirve de base para la individuación posterior. En los individuos vivientes, la resolución de las tensiones con el medio se da por medio de la *transducción*, que es una operación de traducción de información entre distintos niveles de la realidad, que permite que se formen estructuras metaestables, es decir, que mantienen energía potencial disponible para transformarse (Simondon, 2014). El individuo viviente se sostiene resolviendo sus tensiones por medio de la individuación y de la transducción llevándolas a un estado de metaestabilidad en lugar de anularlas en el equilibrio total y la estabilidad. En dicho individuo interactúan diferentes subsistemas que coexisten para resolver sus tensiones; estos son las funciones afecto-emotivas y las funciones perceptivo-activas.

El psiquismo se pone en juego cuando el individuo está obligado a intervenir él mismo para resolver una problemática a través de su acción, es decir, como sujeto; el sujeto es, entonces, “la unidad del ser en tanto viviente individuado” (Simondon, 2009, p. 33). Para Heredia (2015), la realidad humana es siempre psicosocial y está en constante devenir; por lo tanto, el sujeto es a la vez “teatro y agente de individuación” (Simondon, 2009, p. 394) y condensa los tres niveles del ser: lo físico, lo biológico y lo transindividual. La individuación psíquica es, entonces,

siempre colectiva; este es su correlato. Lo colectivo es una individuación que se da gracias a que existe una carga energética en los sujetos que no puede ser resuelta desde su interior: debe ser desplegada con otros. Allí se da, de este modo, una articulación de lo potencial en los sujetos, lo que pueden llegar a ser, y se conforma una red de significaciones que Simondon llama lo transindividual,<sup>2</sup> una realidad que se encuentra en el *entre*, más allá del individuo, atravesándolo. Para Stiegler y Lebedeva (2009) y Stiegler y Rogoff (2010), la transindividuación es un proceso de coindividuación en el que lo singular (psíquico) y lo colectivo se transforman mutuamente.

Habiendo explorado de forma breve en qué consiste la individuación en Simondon, nos serviremos de su exploración de la operación de transducción para explicar cuál es el paso que observamos en su teoría del isomorfismo al isodinamismo.

### **Paso del isomorfismo al isodinamismo en Simondon**

Simondon (2014), en su teoría sobre el proceso de individuación del ser, asunto transversal tanto a los objetos físicos como a los seres vivientes, plantea que existe una operación fundamental que permite la comunicación entre distintos niveles al interior de un sistema o entre distintos sistemas: la *transducción*, que consiste en la propagación de una información a través de un campo específico, la cual permite que se genere una transformación de una estructura. Para Simondon:

Se puede llamar *transducción* a esa transferencia progresiva, alimentada en energía por el cambio de estado local en el lugar mismo en que se produce la transformación. Semejante proceso, captado aquí en un caso elemental, es distinto de la *transmisión* de una información bajo forma de propagación de una alteración

---

<sup>2</sup> En este sentido, podría decirse entonces que la individuación psíquico-colectiva genera entonces la posibilidad de acceso a la dimensión espiritual o espiritualidad. Según el autor: “La cima de la acción expresa la espiritualidad en tanto sale del sujeto y se instituye en eternidad objetiva, en monumento más durable que el bronce, en lenguaje, en institución, arte, obra. La de la emoción expresa la espiritualidad en tanto penetra en el sujeto, fluye en él y lo colma en el instante, volviéndolo simbólico en relación consigo mismo, recíproco en relación consigo mismo, comprendiéndose él mismo por referencia a lo que invade” (Simondon, 2014, p. 321).

mecánica o de una perturbación electromagnética; en la transmisión, el campo atravesado no es receptor, no releva energéticamente la incidencia de información y no cambia de régimen de equilibrio (2016, p. 144).

De acuerdo con lo dicho, consideramos que la transducción puede entenderse en parte como una *traducción*. Traducir quiere decir *interpretar*, y el término proviene del latín *traducere*, que quiere decir “hacer pasar de un lugar a otro” (Real Academia Española, 2024c). La transducción se realiza entonces entre los distintos órdenes de magnitud, ya sea dentro de los mismos sistemas físicos o vivientes o a través de dos niveles, por ejemplo, lo psíquico y lo transindividual. Simondon define “operación” como aquello que hace aparecer una estructura o la modifica; la operación de transducción es la que permite que se transmita una información<sup>3</sup> en un dominio que genere modificaciones en la estructura previa, como en el caso de los cristales que se van conformando por medio de capas que se agregan e interactúan con las estructuras previas y con el medio asociado (aguamadre) para crecer. Simondon explica la relación entre distintos niveles de la realidad en el caso del sujeto mediante:

[...] la correspondencia entre lo que está en el interior del sujeto (el campo fenoménico) y lo que está en el exterior (el campo físico); no que el primero sea el calco o el reflejo del segundo: la autonomía de los dos dominios es respetada; lo que existe, es una correlación entre el mundo físico y el mundo mental, el campo nervioso que sirve de mediación (donde se constituyen efectos de campo sobre la corteza y sobre la retina); es la doctrina del isomorfismo: lo mental es isomorfo a lo

---

<sup>3</sup> Sobre esta noción, Simondon aclara que “ser o no ser información no depende solamente de los caracteres internos de una estructura; la información no es una cosa, sino la operación de una cosa que llega a un sistema y que produce allí una transformación. La información no puede definirse más allá de este acto de incidencia transformadora y de la operación de recepción. No es el emisor el que hace que una estructura sea información, puesto que una estructura puede comportarse como información por relación a un receptor dado sin haber sido compuesto por un emisor individualizado y organizado; algunos impulsos provenientes de un fenómeno de azar pueden activar un receptor determinado tan bien como si provinieran de un emisor” (2016, p. 139).

nervioso, que él mismo es isomorfo a lo físico. Entre estos tres dominios hay isomorfismo (2016, p. 233).

Hasta este punto, Simondon parece sugerir entonces la existencia de un isomorfismo en los términos ya explicados anteriormente. También, en la introducción de *La individuación*, Simondon plantea que:

La intención de este trabajo es por tanto estudiar las *formas, modos y grados de individuación* para resituar el individuo en el ser, según los tres niveles, **físico**, vital, psicosocial. En lugar de suponer sustancias para dar cuenta de la individuación, nosotros tomamos los diferentes regímenes de individuación como fundamento de los dominios tales como materia, vida, espíritu, sociedad (2014, p. 20).

Pareciese entonces que Simondon habla de un isomorfismo como el mencionado en el primer apartado de este texto, ¿pero en dónde queda su crítica contra el sustancialismo? Simondon, en su teoría sobre la individuación psíquica y colectiva, parte de una crítica de la teoría de la Gestalt y el asociacionismo por desconocer la importancia del estudio del proceso genético y de transformación de lo diverso en una forma determinada. Para Simondon (2013), este proceso de transformación e invención de una forma se da gracias a la percepción. De este modo, la percepción no es una captación pasiva de una forma estática, sino el descubrimiento de una compatibilidad, la resolución de una disparidad intrínseca, que nos permite percibir los objetos como estables a pesar de su constante cambio; en ese sentido, la percepción es la *invención* de una forma que implica una relación activa entre sujeto y objeto y una intermodificación. De acuerdo con lo anterior, explica el autor que:

Existe una génesis de las formas como existe una génesis de la vida. El estado de entelequia no está enteramente determinado por el haz de virtualidades que lo preceden y lo preforman. Lo que falta tanto al asociacionismo como a la teoría de la forma es un estudio riguroso de la individuación, es decir de ese momento crítico en el que aparecen la unidad y la coherencia (Simondon, 2009, p. 347).



En este sentido, consideramos que Simondon concuerda con Piaget en que la estructura es relación, transformación y operación, y ha de comprenderse como un proceso genético y no como un ente estático e inmutable que viene a “dar forma” a los individuos y determina sus modos de ser. En la misma vía, Simondon plantea: “En lugar de concebir una forma arquetípica que domina la totalidad, e irradia por encima de ella, como el arquetipo platónico, ¿no podríamos plantear la posibilidad de una propagación transductiva de la adquisición de la forma, que avanza etapa por etapa, al interior del campo?” (2014, p. 507).

Es en este punto, con la crítica al asociacionismo y a la teoría de la Gestalt, que Simondon sugiere una alternativa al isomorfismo: que no parta de un sustancialismo, sino de una analogía entre operaciones, que se dan en niveles distintos del ser. Heredia sintetiza así la crítica que realiza Simondon al isomorfismo:

Desde un horizonte epistemológico, Simondon encuentra en la cibernética la posibilidad de desarrollar no ya un isomorfismo al modo de la Gestaltpsychologie, sino un isodinamismo. Esto es, una teoría general de las operaciones (o tecnología) que opere como método inter-científico y, por medio de una práctica analógica, habilite un estudio de los procesos operatorios que se efectúan en estructuras heterogéneas (permitiendo, así, tematizar no tipos de sustancias o tipos de estructuras sino “tipos de dinamismos de los seres”) (2019b, p. 307).

Lo anterior permite derivar entonces que existe un paso del *isomorfismo* al *isodinamismo* en la propuesta de Gilbert Simondon, puesto que el isodinamismo parte de las analogías operatorias que pueden encontrarse en distintos niveles del ser, no de estructuras sustanciales y preestablecidas. De acuerdo con Heredia, Simondon entiende la cibernética como ciencia de las relaciones o de las operaciones, en oposición a la ciencia de las estructuras, y por ello la retoma para sustentar la existencia de un método intercientífico o transdisciplinar general que, a su vez, se nutriría de otras “cibernéticas particulares” manifestadas en la neurología, la biología, la psicología, etc. Dicha propuesta estaría sustentada en una nueva propuesta epistemológica y metodológica no sustancialista que Simondon denomina la *allagmática*, que es una:

[...] teoría “axiontológica” que reuniría descripción y prescripción, y que permitiría definir “la relación real de la operación y de la estructura, las conversiones posibles de la operación en estructura y de la estructura en operación, así como los estados de asociación y de disociación de la operación y de la estructura en un mismo sistema” (Simondon, 2016, p. 198, citado en Heredia, 2019b, p. 278).

En *La individuación*, Simondon (2014) define la allagmática como la teoría de las operaciones. El término “allagmática” proviene del griego *allagè*, ‘cambio’, y *màthema*, ‘conocimiento’ (Bardin, 2015); Montoya señala que la “palabra allagmática es una construcción típicamente simondoniana, a partir de la palabra griega *ἀλλάσσειν*, que se puede traducir por cambio o intercambio” (2019, p. 136). Es una propuesta para el paso del estudio de las estructuras al estudio de las operaciones, y estaría constituida por un conjunto sistematizado de conocimientos particulares provenientes de la astronomía, la física, la biología, etc., los cuales pueden combinarse mediante intervalos específicos como la allagmática físicoquímica, la allagmática psicofisiológica, la allagmática mecánico-termodinámica.

De acuerdo con lo dicho, Heredia (2019a) resalta entonces el carácter isodinámico y genético de la práctica analógica simondoniana, que consiste en proponer analogías operatorias entre distintos niveles del ser. Simondon retoma como telón de fondo el postulado del isomorfismo de la teoría de la Gestalt y la cibernética de Norbert Wiener, los cuales parten de analogías operatorias entre el funcionamiento biológico, humano y técnico, y parte de lo anterior para sugerir su ontología genética basada en el método analógico a través del concepto teórico-metodológico de “transducción”. De este modo, la “analogía ha de ser buscada entre operaciones isodinámicas en estructuras diversas” (Heredia, 2019a, p. 217). El ejemplo paradigmático de lo anterior lo plantea Simondon en su análisis sobre la individuación, ya que, basándose en el proceso de *crystalización* (una forma de transducción), explica el momento en que el cristal toma forma y luego se propaga, y menciona cómo los procesos correspondientes a la individuación vital y psíquico-colectiva siguen ese mismo modelo (Builes, 2022; Henao, 2022). Otro ejemplo es el proceso de la *invención* en el viviente, que se

evidencia en el proceso de funcionamiento de la percepción, como con la percepción de profundidad, que se explica a continuación:

Simondon demuestra que la relación es primera, y que el individuo es siempre el resultado de un proceso de individuación en el que se pone en juego un campo preindividual, un campo intensivo de individuación. Así pues, existe una “condición previa de la individuación”, que es la existencia de esa “diferencia fundamental”, ese “estado de disimetría” que define a un sistema metaestable. Simondon lo llama “disparidad” (*disparation*), término extraído del vocabulario de la psicofisiología de la percepción, donde señala la producción del efecto de profundidad en la visión binocular. Cada retina es cubierta por una imagen bidimensional, pero la diferencia de paralaje impide que las dos imágenes coincidan: su asimetría produce, por “disparidad” (*disparation*), la creación de una dimensión nueva. Hace surgir así la visión tridimensional como resolución creadora de la “disparidad” entre las dos retinas, pero esto no reduce la diferencia, que se logra resolver inventando, creando como solución una dimensión nueva: la tridimensionalidad. El volumen visual no se produce por reducción, sino por “disparidad” (*disparation*) de la diferencia inicial (Sauvagnargues, 2004, p. 29).

De acuerdo con Anne Fagot-Largeault (citada en Bardini, 2014), Simondon capta analógicamente las transiciones entre distintos niveles del ser: lo físico, lo vital, lo psíquico y lo social, y afirma una transferencia de paradigmas de un nivel a otro: del mundo físico (natural) al mundo viviente, de la máquina al organismo. Él sostiene, recuperando a Aristóteles, que la analogía es una forma legítima de entender la vida y que hay continuidad en los modos de funcionamiento de una especie a otra, incluyendo a los seres humanos. Simondon ejemplifica lo anterior en la explicación de las analogías entre los animales y el hombre partiendo de una posición continuista: no existen diferencias cualitativas entre especies, solo diferencias de grado. En su texto *Dos lecciones sobre el animal y el hombre* propone que:

La analogía funcional va más lejos y es a partir de ésta que se llega a pensar qué es el instinto en Aristóteles. El modo en que las abejas construyen sus colmenas para alojar la miel y a las abejas jóvenes, está puesto en paralelo con el modo en que las plantas producen sus hojas para rodear y proteger sus frutos. Las disposiciones distintivas en los animales como la construcción de una colmena, de un nido, son comparables a ciertos modos de crecimiento que en las plantas tienen una finalidad visible. Lo que los animales hacen por movimientos separados, como las abejas que construyen sus colmenas y que disponen de cierta manera de las ramificaciones de los panales en el interior, es la construcción de una estructura comparable a la que se edifica por el crecimiento de la planta, crecimiento con miras a la generación y a la reproducción. Sólo son modos operatorios diferentes. El modo vegetal y el animal son diferentes, pero hay identidad funcional. Por así decirlo, hay un paralelismo funcional, entre esos modos operatorios diferentes (Simondon, 2008, p. 41).

Y más adelante agrega:

El hábito es en el animal una suerte de experiencia que imita la experiencia humana. Imita, eso quiere decir que es el análogo funcional de la prudencia humana, pero con modos operatorios diferentes. Como en la planta, la manera de desarrollarse imita el modo en que las hormigas y las abejas construyen sus nidos. De esta forma el hábito en el animal imita la prudencia humana. [...] El animal no hace uso del *bouleutikon*, *proairesis*, *logistikon*, pero a pesar de todo, el hábito imita a esa prudencia que apela a la razón, a la libre elección, y al cálculo de las posibilidades [...]. Así, aun cuando se admite, y uno debe admitirlo según Aristóteles, que la razón es propia del hombre y es su característica específica, existen continuidades, equivalencias funcionales entre los diferentes niveles de organización, entre los diferentes modos de ser de los vivientes. [...] Por eso mismo, a las funciones psíquicas que uno

puede descubrir, más o menos por observación o por introspección al analizar el hombre, se puede hacerles corresponder, en los vivientes, equivalentes funcionales (Simondon, 2008, pp. 42- 43).

Ahora bien, de acuerdo con lo anterior, ¿cómo sustentar el uso de la analogía como método de análisis que da lugar al isodinamismo entre distintos niveles del ser? Sobre este tema, Montoya plantea que “Simondon hace un uso completamente singular de la analogía, pues la entiende como una aserción, que siendo válida en un campo determinado, puede ser empleada en otro campo” (2004, p. 31). Según Montoya Simondon apunta a construir una ciencia de las operaciones o de las relaciones (*allagmática*) que trate acerca de los procesos de formación de los individuos tanto en el ámbito físico como biológico y psíquico-colectivo. Según esto, la analogía expresa una forma de *isodinamismo* en la medida en que indica una similitud en cuanto a operaciones en distintos niveles del ser: una semejanza respecto a modos de funcionamiento, mas no una relación de identidad entre estructuras.

Complementa Montoya: “En realidad, la posibilidad de abrirse un camino a través del pensamiento de Simondon y de anudar conceptos que son aparentemente inconexos, depende de lo que él ha llamado ‘acto analógico’” (2019, p. 31). Simondon se propone realizar lo que llama una “axiomática de las ciencias humanas”, ya que considera que ni la teoría sociológica ni la teoría psicológica alcanzan a dar cuenta de los fenómenos humanos, puesto que se basan en sustancialismos. Por ello, plantea la necesidad de generar una teoría mucho más inclusiva y universal, es decir, una teoría de los conjuntos, que aportaría elementos suficientes para estudiar la realidad humana a partir de las nociones de “forma”, “información” y “potenciales”. Ahora bien, Montoya explica que la analogía en Simondon no es una semejanza forzada entre proposiciones diversas, sino que “la analogía es pensada como una aserción, según la cual, una estructura relacional que se aplica normalmente en un campo puede aplicarse también en otro campo” (Montoya, 2019, p. 34).

Para Montoya, un predicado analógico implica la referencia a un término común que se aplica a dominios diferentes: “Un ejemplo de predicado analógico proviene de la utilización del adjetivo ‘sano’, que se dice de igual forma del viviente, de la orina y del remedio. A pesar de las diferencias de atribución que toma cada vez, reenvía siempre a la idea de salud, que se mantiene inalterada” (2019, p. 33). Montoya propone

que dicho método analógico se deriva de una operación transductiva que puede ser usada para la comprensión de las operaciones presentes en los distintos niveles del ser.

Ahora bien, si se tiene en cuenta el énfasis que Simondon pone a la hora de desligar el uso de la analogía de la consideración de las estructuras, así como el explícito rechazo a considerar sustancias estáticas en provecho del análisis de procesos dinámicos, uno podría pensar que a fin de cuentas el método analógico simondoniano no es otra cosa que la búsqueda de analogías funcionales en estructuras diversas (Heredia, 2019a, p. 218).

### Ejemplos y aplicaciones del isodinamismo

Habiendo explorado en qué consiste el paso del isomorfismo al isodinamismo en Simondon, y para comprender las posibles aplicaciones del isodinamismo, nos enfocaremos en la postura de Simondon (2008) respecto a que existen operaciones análogas en distintos niveles del ser. Resaltamos esta vía para mostrar las posibles aplicaciones del tema, ya que de este modo la indagación sobre el isodinamismo en los procesos de individuación se puede realizar desde una perspectiva no antropocéntrica. Sin embargo, hemos de cuidar no caer en sustancialismos, no reducir la complejidad de los fenómenos estudiados planteando semejanzas o analogías superficiales —por ejemplo, la falacia naturalista, que pretende ingenuamente derivar leyes morales de principios biológicos (confunde *lo que es* con *lo que debe ser*) (Manrique, 2011)—.

Comenzamos esta sección final mencionando autores que analizan el nivel fisicoquímico y otros el biológico-viviente y el psicosocial, y las operaciones presentes y recurrentes en cada uno de estos niveles. Consideramos que lo abordado hasta el momento da cuenta de un posible campo de estudio fructífero en la aplicación del isodinamismo. A continuación se resaltan algunos puntos en común para ejemplificar el uso del isodinamismo, es decir, poder evidenciar operaciones análogas presentes en distintos niveles del ser.

En el ámbito de los sistemas físicos y químicos, por ejemplo, el filósofo Manuel DeLanda (1992) analiza este tipo de sistemas y plantea que estos poseen un equilibrio dinámico a partir de flujos de materia y energía que los atraviesan. Sin embargo, dichos sistemas poseen también un

poder de autoorganización; por ejemplo, bajo ciertas condiciones, una reacción química puede comportarse de forma contraintuitiva, ya que los reactivos, en lugar de alcanzar un equilibrio de estado estacionario (una mezcla violeta, en este caso), de repente se vuelven completamente rojos, luego azules y vuelven a rojo, de acuerdo con un ritmo perfectamente regular. Para ello, los miles de millones de moléculas que interactúan en el sistema deben actuar articuladamente, ya que solo coordinando sus movimientos podrían producir movimientos rítmicos con tales precisiones. Esta aparición espontánea de patrones es interesante para la teoría de la evolución, ya que es una posible explicación al proceso mediante el cual surge el orden del caos originario:

Prigogine, por ejemplo, llama la atención sobre las condiciones termodinámicas especiales necesarias para que surja el orden a partir del caos. En el equilibrio, dice, la materia es ciega, pero en estas condiciones de “lejos del equilibrio”, como él las llama, se vuelve capaz de “percibir” campos gravitacionales y magnéticos débiles (DeLanda, 1992, pp. 130- 131; traducción propia).

En este tipo de equilibrio dinámico, los más pequeños cambios ambientales permiten “seleccionar” un patrón de funcionamiento sobre otro, incluso en la época anterior a la forma. “Resulta que la materia puede ‘expresarse’ a sí misma de maneras complejas y creativas, y nuestra conciencia de esto debe incorporarse a cualquier filosofía materialista futura de la vida, y luego en la complejidad del mundo viviente” (DeLanda, 1992, p. 133; traducción propia). Como ejemplo de la explicación de procesos orgánicos mediante procesos físicos, el autor retoma el caso de los solitones, ondas de energía que se propagan en un medio de forma no lineal y que pueden explicar también la transmisión de energía en el interior del cuerpo humano: las señales eléctricas viajan a través del sistema nervioso en forma de solitones, para la transmisión de señales neuronales.

En cierto sentido, entonces, todos estamos habitados por procesos de vida no orgánica. Llevamos en nuestro cuerpo una multiplicidad de procesos autoorganizados de naturaleza física y matemática definida, un conjunto de bifurcaciones y atractores que podrían determinarse

empíricamente, al menos en principio (DeLanda, 1992, p. 153; traducción propia).

En este sentido, consideramos que se aplica un isodinamismo, ya que dichos procesos de autoorganización encontrados en los niveles físico y químico son análogos al funcionamiento de los seres vivos, que poseen también un poder de autoorganización que Simondon (2013) denomina la capacidad de invención, sustentada en la imaginación.

También el físico Jorge Wagensberg (2013), en su libro *La rebelión de las formas*, expone una forma de isodinamismo en tanto que explica que en todos los niveles del ser existe la posibilidad del azar y de la selección, desde lo material y lo vivo hasta lo cultural. Para Wagensberg, existen grados de individualidad, y la constitución de una individualidad requiere, además de la adquisición de forma, la emergencia de un salto en la realidad. No obstante, la frontera del individuo queda siempre abierta al paso de materia, energía e información. Además, para este autor es necesario que una individualidad haya superado algún tipo de selección para permanecer. En el caso de la materia inerte, se da una *selección fundamental* basándose en el criterio de la mayor estabilidad, que le permite al individuo perseverar. En el caso del ser vivo, para seguir viviendo, este no solo resiste a la incertidumbre, además, la modifica a partir del intercambio de información con el entorno; es esta la *selección natural*, que se da gracias a la adaptabilidad y la capacidad para evolucionar. Luego, la materia culta, caracterizada por la inteligencia abstracta, además de resistir ante la incertidumbre, modificarla y evolucionar, también puede anticiparla, lo cual implica enfrentarse a lo emergente del entorno con un objetivo, un proyecto y una voluntad; esta sería la *selección cultural*, que implica comprender y modificar ciertas regularidades para seguir vivo en un mundo cambiante. “*En el mundo inerte permanecer significa seguir estando (la estabilidad); en el mundo vivo permanecer significa seguir vivo (la adaptabilidad) y en el mundo culto permanecer significa seguir conociendo (la creatividad)*” (Wagensberg, 2013, p. 65; énfasis en el original).

Por su parte, el biólogo Jakob von Uexküll (2014) se enfoca en explicar la relación del vivo con su mundo circundante, que se caracteriza por una interacción de ambos que deviene en una co-construcción. Uexküll plantea que los seres vivos poseen una relación de arraigo y ligazón con su medio; por ello, el medio es siempre un medio asociado, un mundo circundante (*Umwelt*), que se complejiza según el individuo.



Hay una determinación recíproca entre sujeto y mundo circundante (Heredia, 2021). De acuerdo con Heredia (2011 y 2021), Von Uexküll plantea que el animal percibe ciertos signos determinados que lo impulsan a actuar; dichos signos, enlazados con sus operaciones vitales, constituyen su medio asociado: “En Uexküll la afirmación ontológica y biológica es: no se puede pensar al viviente fuera de su medio asociado, con él teje relaciones funcionales esenciales que prolongan los límites de su cuerpo hasta el límite de confundirse totalmente con el devenir de la naturaleza” (Heredia, 2011, p. 2). Consideramos que esta posición de Uexküll sugiere una perspectiva continuista frente al individuo y su mundo circundante. No son dos realidades separadas en donde la una se impone sobre la otra; de hecho, hay una co-determinación. Esta postura desde la biología se retoma también en la filosofía, como se verá a continuación.

En la teoría de Deleuze y Guattari encontramos una posición continuista similar a la de Simondon frente a la individuación. Deleuze (2002a) explica el proceso de formación de subjetividades mediante la tensión entre diferencia y repetición, planteando así que el ser no es idéntico a sí mismo: está en constante devenir, aunque exista expresión en todos los niveles del ser. Este proceso de individuación en Deleuze es una expresión del ser que se da según distintas intensidades.

Hui y Morelle (2017) plantean que Deleuze y Simondon retoman el concepto de “intensidad” para pensar, más allá de la categoría rígida del ser, una teoría de la individuación comprendida a través de las intensidades. La intensidad, en Simondon (2014), produce un modo de propagación que el autor llama “transducción”, proceso que distingue de la inducción y de la deducción, puesto que no hace referencia a operaciones lógicas de proposiciones, sino más bien a una transformación de la estructura en cuestión. El proceso de individuación, para Deleuze, es un proceso expresante.

De acuerdo con Sauvagnargues (2004), en Deleuze, al igual que en Simondon, se encuentra una posición continuista entre el ser humano y las demás especies, incluso con el mundo vegetal y mineral: “Deleuze, negándose a considerar al hombre como un imperio dentro de un imperio, sustituye la antropología por una etología que mucho debe a las ciencias de la vida” (Sauvagnargues, 2004, p. 11). También agrega la autora:

Si no cabe separar al hombre de los demás seres vivos por una diferencia de principio, tampoco es indicado aislar al viviente de lo material por un corte que escinda lo animado de lo inanimado. [...] Ahora bien, Deleuze afirma las continuidades: entre lo material y lo vital, pensando la individuación como diferenciación de fuerzas, y entre lo natural y lo cultural, exigiendo extender el análisis de la subjetividad a modos vitales no humanos. La meditación sobre el animal transforma radicalmente la concepción del organismo: el órgano es decisivo, por cierto, para la diferenciación y la individuación del viviente, pero la vida no se reduce a estas formas organizadas. Es asunto de fuerzas y cruza transversalmente los reinos de lo material, lo orgánico y lo psíquico. En Deleuze, no sólo la vida es inorgánica: se trata de abrir el análisis de la subjetividad a los modos vitales no humanos (Sauvagnargues, 2004, pp. 15- 16).

Con lo anterior en mente se entiende la famosa frase de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*: “No todo organismo está cerebrado y no toda vida es orgánica, sino que hay por doquier fuerzas que constituyen microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 200, citado en Sauvagnargues, 2004, p. 22).

Según Borghi (2014), para Deleuze y Guattari, no solo en los seres humanos existen las expresiones artísticas; en el mundo animal acontecen también fenómenos artísticos. De hecho, no existe tal división cualitativa entre el hombre y el animal; la obra de arte es el resultado de un devenir expresivo que puede darse en el ser en general, no solo del ser humano. Deleuze entiende el arte, según Sauvagnargues (2004), como una forma posible de expresión de lo vital, que toma la forma de una territorialización que marca el medio ambiente mediante el hábito, ejerce una agencia sobre el territorio mediante el hábito. De este modo, el viviente pasa de ser pasivo a activo y expresivo en su medio, constituye activamente el territorio que habita, convierte el medio en territorio mediante su apropiación expresiva y su co-construcción. Esta “territorialización expresiva” (Sauvagnargues, 2004, p. 142) fue llamada “ritornelo” por Deleuze (2002b, p. 328): “Llamamos ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio y que se desarrolla en motivos territoriales [...] (hay ritornelos motores, gestuales, ópticos,

etc.)". El ritornelo es el acto territorializante del viviente. "Es expresión rítmica (una invención, y no una medida)" (Sauvagnargues, 2004, p. 144). Se expresa a través de todos los sentidos, y establece un ritmo de territorialización para el viviente, que le permite existir a la vez que expresarse (individuarse). De este modo, se comprende cómo entonces en la filosofía de Deleuze y Guattari se parte de un isodinamismo en razón de las operaciones de expresión que se manifiestan en los distintos niveles del ser.

## Conclusiones

En el presente artículo nos propusimos evidenciar el paso del isomorfismo al isodinamismo en la filosofía de Gilbert Simondon. En principio, se explicó el concepto de "isomorfismo" en filosofía y en la teoría Gestalt, y se comentaron algunas críticas a dicha postura por la razón de que parte de un sustancialismo, es decir, el isomorfismo hace referencia a una identidad de estructuras intercambiables entre sí, pero descuida el estudio de las operaciones análogas entre distintos niveles del ser.

Como alternativa al isomorfismo se presentó el isodinamismo, basado en la filosofía de Gilbert Simondon. El autor propone una teoría de la individuación entendiendo el ser como devenir y dando a la relación el carácter de ser, partiendo de una perspectiva continuista de la realidad. A partir de allí, a través del ejemplo de la operación de transducción, se sugiere que puede haber operaciones análogas en distintos niveles del ser: fisicoquímico, biológico y psicosocial (transindividual). Esta postura es una alternativa al sustancialismo en la medida en que se basa en las operaciones más que en estructuras inmutables. Se considera que existe isodinamismo cuando hay formas de funcionamiento análogas en distintos niveles del ser.

Finalmente, se presentaron en el artículo ejemplos de posibles aplicaciones del isodinamismo en los niveles fisicoquímico, biológico-viviente y psico-social (transindividual). En este sentido, si se parte de una perspectiva continuista, se encuentra que tanto los sistemas fisicoquímicos como los individuos vivientes poseen un poder de autoorganización (DeLanda, 1992), selección (Wagensberg, 2013) o invención para los seres vivientes (Simondon, 2013). Asimismo, se encuentra que tanto la materia como los seres vivos se individualizan mediante lo que Deleuze llama "procesos de expresión" (que puede ser artística en el caso de los vivientes) (Sauvagnargues, 2004). De acuerdo

con lo anterior, se considera que el campo de estudio derivado de las aplicaciones del isodinamismo en la filosofía de Gilbert Simondon puede ser fructífero y se encuentra aún por explorar.

## Referencias

- Audi, R. (2004). *Diccionario Akal de filosofía*. H. Marraud y E. Alonso (trads.). Akal.
- Bardin, A. (2015). *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems*. Springer.
- Bardini, T. (2014). Simondon, Individuation and the Life Sciences: Interview with Anne Fagot-Largeault. *Theory, Culture & Society*, 31(4), 141-161.
- Borghi, S. (2014). *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*. Cactus.
- Builes, I. (2018). Gilbert Simondon y Jean Piaget: a propósito del argumento del isomorfismo. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 10(1), 195-214. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.rp.v10n1a08>.
- (2021). *Pensamiento intuitivo, lógica y toma de decisiones*. Fondo Editorial EAFIT.
- (2022). *Individuación y adaptación*. Editorial Aula de Humanidades.
- Builes, I. y Manrique Tisnés, H. (2018). Aspectos lógicos del pensamiento intuitivo. *Arbor*, 194(788), a454. DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2018.788n2014>.
- Builes, I., Manrique Tisnés, H. y Henao Galeano, C. M. (2017). El proyecto simondoniano: la individuación del ser en devenir. *Co-herencia*, 14(26), 177-205. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.14.26.7>.
- Calvo, D. (2006). Crítica del isomorfismo de los modelos estructuralistas. *Teorema*, 25(2), 57-72.
- Deaño, A. (2009). *Introducción a la lógica formal*. Alianza.
- Deleuze, G. (2002a). *Diferencia y repetición*. M. Silva y H. Beccacece (trads.). Amorrortu.
- (2002b). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vásquez (trad.). Pre-textos.
- DeLanda, M. (1992). Nonorganic Life. En J. Crary y S. Kwinter (eds.), *Incorporations*. (pp. 129-167). Zone Books.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía. I*. Editorial Sudamericana.
- Henao, C. (2022). *Individuación y mediación analítica en contextos organizacionales*. Editorial Aula de Humanidades.

- Heredia, J. M. (2011). Deleuze, von Uexküll y 'la Naturaleza como música. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 75, 1-8. URL: <http://hdl.handle.net/11336/193892>.
- (2015). Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon. *Revista Mexicana de Sociología*, 77(3), 437-465. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2015.3.50579>.
- (2019a). Simondon y el problema de la analogía. *Ideas y Valores*, 68(171), 209-230.
- (2019b). Sobre la lectura y conceptualización simondoniana de la cibernética. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 56, 273-310. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.998>.
- (2021). El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos. *Universitas Philosophica*, 76(38), 15-47.
- Hui, Y. y Morelle, L. (2017). A Politics of Intensity: Some Aspects of Acceleration in Simondon and Deleuze. *Deleuze Studies*, 11(4), 498-517.
- Manrique, H. (2011). La contribución de Darwin al surgimiento de la psicología evolutiva. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 3(2), 83-98.
- Mitri, J. (2002). Sobre la Gestalttheorie. Posición y función de la psicología de la Gestalt en el pensamiento contemporáneo. En M. Lodieu y H. Scaglia (eds.), *Construcciones en psicología* (pp. 1-21). Proyecto Editorial.
- Montoya, J. (2004). Aproximación al concepto analogía en la obra de Gilbert Simondon. *Co-herencia*, 1(1), 31-50.
- (2019). *La individuación y la técnica en la obra de Simondon*. Editorial Aula de Humanidades.
- Piaget, J. (1972). *Psicología y epistemología*. F. Fernández (trad.). Emecé Editores.
- (1975). *Introducción a la epistemología genética. El pensamiento biológico, psicológico y sociológico*. M. Cevasco y V. Fischman (trads.). Paidós.
- (1978). *Introducción a la epistemología genética. El pensamiento matemático*. M. Cevasco y V. Fischman (trad.). Paidós.
- (2000). *Biología y conocimiento*. F. González (trad.). Siglo XXI.
- (2002). *El estructuralismo*. C. Loeffler (trad.). Publicaciones Cruz O.
- Real Academia Española. (2024a). Isomorfismo. En *Diccionario de la lengua española*. URL: <https://dle.rae.es/isomorfismo>.
- (2024b). Isomorfo. En *Diccionario de la lengua española*. URL: <https://dle.rae.es/isomorfo>.

- \_\_\_\_ (2024c). Traducir. En *Diccionario de la lengua española*. URL: <https://dle.rae.es/traducir?m=form>.
- Sauvagnargues, A. (2004). *Deleuze: del animal al arte*. I. Argoff (trad.). Amorrortu.
- Simondon, G. (2008). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. T. Pizarro y A. Cangui (trads.). La Cebra.
- \_\_\_\_ (2009). *La individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*. P. Rodríguez (trad.). Cactus-La Cebra.
- \_\_\_\_ (2013). *Imaginación e invención*. P. Ires (trad.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2014). *La individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*. P. Ires (trad.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2016). *Comunicación e información*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Stiegler, B. y Lebedeva, K. (2009). The Theater of Individuation: Phase Shift and Resolution in Simondon and Heidegger. *Parrhesia*, 7, 46-57.
- Stiegler, B. y Rogoff, I. (2010). Transindividuation. *E-flux Journal*, 14, 1-6. URL: <https://www.e-flux.com/journal/14/61314/transindividuation/>.
- Von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. T. Bartoletti y L. Nicolás (trads.). Cactus.
- Wagensberg, J. (2013). *La rebelión de las formas, o cómo perseverar cuando la incertidumbre aprieta*. Tusquets.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2573>

## Is the Act Something Real? Hypotheses to Solve Some Problems Arising from the Praxeological Interpretation of the Noological Concept of Act

¿Es el acto algo real? Hipótesis para solucionar algunos problemas derivados de la interpretación praxeológica del concepto noológico de “acto”

Manuel Leonardo Prada Rodríguez  
Universidad Industrial de Santander  
Colombia  
mlpraruc@uis.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0002-4388-0824>

Recibido: 14 - 06 - 2022.

Aceptado: 05 - 08 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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



### Abstract

The first part of this paper explains the praxeological interpretation of the noological concept of act. The second part describes Antonio González Fernández's criticisms of that notion. His objection consists in pointing out that acts cannot be considered real things, but only the arising of these. From this observation on noology, González Fernández not only gives rise to his praxeology (also known as hiparqueology), but also his philosophical system begins to be questioned for not explaining what acts are, in the world of facts, beyond the assumption that they are there, despite being invisible. In the third and last section, some hypotheses are presented to address objections to the praxeological concept of act, such as the one mentioned above and the apparent circularities and possible contradictions within the praxeological system.

*Keywords:* act; radical otherness; real otherness; circular argument; contradiction.

### Resumen

La primera parte de este artículo expone la interpretación praxeológica del concepto noológico de "acto". En la segunda, se muestra la crítica que Antonio González Fernández hace de esta. Su objeción consiste en que los actos no pueden ser considerados cosas reales, sino solo el surgir de estas. A partir de dicha observación a la noología, González Fernández no solo da surgimiento a su praxeología (también conocida como hiparqueología), sino que su sistema filosófico comienza a ser cuestionado por no explicar qué son, en el mundo de los hechos, los actos, más allá de la suposición de que ellos están ahí a pesar de ser invisibles. En la tercera y última sección se presentan algunas hipótesis para procurar solucionar ciertas objeciones al concepto praxeológico de "acto", tales como el anteriormente mencionado y las aparentes circularidades y posibles contradicciones que hay al interior del sistema praxeológico.

*Palabras clave:* acto; alteridad radical; alteridad real; argumento circular; contradicción.

## Introducción<sup>1</sup>

Según Carlos Sierra Lechuga, los realismos suponen, sin demostrarlo, que la realidad es independiente de la mente, punto de partida problemático porque “trae por consecuencia que las conclusiones filosóficas penden (exclusivamente) de lo que la ciencia diga” (Sierra Lechuga, 2022, p. 180), además de “partir de una realidad independiente de la mente cuando aquello de donde partimos es de la mente que postula una tal realidad” (Sierra Lechuga, 2022, p. 181). Para él, el realismo ingenuo es cientificismo, pero no filosofía rigurosa, pues no justifica el concepto de “realidad” que está afuera de la mente ni el de la mente. Este problema se puede solucionar uniendo noología con reología. La noología es un realismo de partida que concibe a la realidad como el modo en que las cosas quedan en la aprehensión. Analiza cómo es que las cosas se presentan en el acto de verlas, oír las, etc., ateniéndose a la inmediatez de esa experiencia, es decir, excluyendo las explicaciones científicas sobre lo que la realidad es más allá de la aprehensión, asunto concerniente a la reología (Sierra, 2018). Así, la mera noología es el punto de partida, pues analiza las cosas tal y exclusivamente como se dan en los actos, mientras que la reología es el punto de llegada, esto es, explica científicamente “la constitución estructural y dinámica de las cosas” (Sierra Lechuga, 2022, p. 173).

Pues bien, la praxeología sobre la que se diserta en este artículo es, según la taxonomía propuesta por Sierra Lechuga, una noología, mas no una reología. Su creador es Antonio González Fernández, filósofo nacido en Oviedo, España, en 1961, que, en diálogo con la noología zubiriana, ha postulado a la praxeología como filosofía primera (González Fernández, 1996). La tesis central de esta filosofía consiste en que los actos no son cosas ni estas últimas son actos. Los actos no surgen como cosas, ya que son el surgir o el actualizarse de las cosas (González Fernández, 2014c). González Fernández no designa con las palabras “aparición” o “actualización” a los actos para no asignarles el carácter de un sujeto entendido en términos cartesianos. Dado que la praxeología es una filosofía primera, atendida a la inmediatez y evidencia

---

<sup>1</sup> Este artículo es un producto de investigación desarrollado en el marco de financiación interna de la Universidad Industrial de Santander y adscrito al grupo Tiempo Cero de la Escuela de Filosofía de dicha universidad.

de los actos, teorías como la del *subjectum* son irrelevantes para comenzar a filosofar, ya que se basan en hipótesis de lo que podría ser la realidad más allá de la inmediatez de los actos (González Fernández, 2014a). Por eso, González Fernández prefiere emplear el verbo en infinitivo “surgir” para mostrar la independencia de los actos respecto del fantasmagórico concepto moderno de “yo”, que, desde su filosofía de la praxis, se hace innecesario, por cuanto no es demostrable. Lo que sí es comprobable es que hay cosas que se actualizan en los actos como reales, esto es, como algo distinto de ellos. En otras palabras, hay una diferencia entre los actos que actualizan las cosas en alteridad radical respecto a ellos mismos y la alteridad real a la cual dichas cosas remiten en la actualización (González Fernández, 2014b).

Es en esa línea de pensamiento que en este artículo se aborda, en primer lugar, la interpretación que González Fernández hace de la concepción zubiriana de “acto”, enfatizando el problema que descubre cuando menciona que, si el acto es el surgir de las cosas, no puede ser al mismo tiempo una cosa, es decir, algo real. Así, la praxeología surge como un desapego de la consideración noológica de que los actos son reales. Posteriormente, tras haber expuesto el origen filosófico de la praxeología, se observan algunos asuntos que no encajan en dicha propuesta filosófica.

## **1. Interpretación praxeológica del concepto noológico de “acto”**

González Fernández es un intérprete de la obra zubiriana que parte de descripciones exhaustivas de los textos con el fin de encontrar problemas y solucionarlos de manera creativa, afinando los conceptos de la tradición filosófica que, considera, todavía no están listos. Por dicha razón, en esta parte del artículo exponemos la base de su filosofía, es decir, la interpretación que él hace del concepto zubiriano de “acto”, del cual se distancia, asunto al que se dedica la segunda parte de este artículo.

Según González Fernández (1997), la intelección no es una realidad entre otras realidades, ya que es congénere de dicha realidad, por lo cual la praxeología contrarresta el criticismo de las filosofías modernas que estudia la intelección antes que la realidad. Lo que hay que estudiar es —a manera de filosofía primera, que distingue entre los hechos que son constatables porque son inmediatamente dados (actos de intelección) y la teoría (realidades que posibilitan la inteligencia)— la base común que las hace congéneres, ya que ahí está el origen de la experiencia de

la realidad y el distanciamiento del saber ingenuo. Por eso, González Fernández explica que, según Zubiri, los griegos estudiaron las facultades que producen los actos, que fueron descubiertas por ellos en los actos de inteligir y sentir, en los cuales está el saber originario.

González Fernández señala que, para Zubiri, los filósofos modernos se deslizaron desde los actos hasta la conciencia que los genera, solo que el “tobogán” —que comienza con Descartes y desemboca en la segunda etapa del pensamiento husserliano— está dentro de los actos de intelección. Así, los actos de intelección eran considerados en la Modernidad como actos de conciencia ejecutados por el yo. Por eso, en la segunda etapa de pensamiento husserliano, el concepto de “acto” no cobija a las vivencias sensibles ni a las intencionales, que no cuentan con la conciencia actual que las ejecuta (González Fernández, 2014b).

En relación con lo anterior, la causa de ese deslizamiento reside en, por una parte, los supuestos no tematizados que fueron usados por Husserl para evitar usar la palabra “facultad”, propia de la filosofía griega, tales como el carácter consciente de los actos, que se da en la experiencia, con el sujeto que los ejecuta, que trasciende dicha experiencia; o sea, se realizó una sustantivación de ese carácter, convirtiendo a los actos conscientes en una súper-facultad. La causa del deslizamiento, desde otro punto de vista, también consistió en el abandono del principio de todos los principios, crítica zubiriana hecha desde una fenomenología radicalizada, que prefiere conceptuar los actos por sí mismos (González Fernández, 2002). Para Zubiri, la conciencia no define a los actos intelectivos, ya que las cosas no se presentan ante ella porque alguien se dé cuenta de ellas, sino que alguien se da cuenta de ellas porque están presentes (Zubiri, 1980). En la primera etapa de pensamiento husserliano, lo que está presente es la sensación —también conocida como “contenido presentante” o “primario” — carente de esa intencionalidad que hace de los actos lo que son (González Fernández, 1986). En la segunda etapa de pensamiento husserliano, lo que está presente es la vivencia sensible, también conocida como “dato hylético” o “materia”, carente del darse cuenta actual de un yo (González Fernández, 2002). Mientras dicho contenido hylético esté sin intencionalidad, que es la que proporciona alteridad, no se puede separar lo sentido (contenido mentado) de la sensación (acto de mención), sino que ambos son lo mismo: materias sin objetividad (ya que es la intencionalidad la que proporciona alteridad entre ambos). En cambio, cuando Zubiri analiza las sensaciones, observa

que ellas no son simples contenidos materiales, ya que el estar presente es anterior al darse cuenta (Zubiri, 1992).

En esa misma línea de pensamiento, González Fernández muestra las diferencias que hay entre el pensamiento husserliano y el zubiriano a partir del ejemplo usado por Husserl para explicar la intencionalidad de las vivencias, según el cual la superficie de la bola que se ve uniformemente roja aparece como algo diferente del acto que la percibe, o sea, es aquello a lo que dicho acto se refiere, mas no un ingrediente suyo. González Fernández explica que, para Husserl, la uniformidad del color no es la uniformidad de los datos hyléticos, ya que la luz hace que unas zonas de la bola sean más claras que otras (González Fernández, 2002). Es la intencionalidad la que constituye al color objetivo uniforme a pesar de la diversidad de las sensaciones, a la cual aprehende o interpreta como un solo color (esto implicaría dos momentos: uno de sensación o recepción de los datos materiales y otro de imposición de intencionalidad).

Antes de mencionar lo siguiente, es importante advertir que Zubiri prefiere usar la palabra “nota” en lugar de “dato”, ya que este último implica un supuesto de dación o donación que trasciende el objeto de estudio fenomenológico. Habiendo aclarado esto, hay que resaltar que Zubiri profundiza su análisis aislando un dato hylético, o sea, desechando: a) la unidad de dicha nota (tonalidad de color rojo) con las demás; b) la mención intencional de esta como ingrediente de la bola, que es un objeto con sentido concreto que varía de acuerdo a las diferentes culturas; y c) las teorías ópticas sobre el chorro de fotones, la frecuencia de la luz y la sombra, la formación del color, la estructura física de la superficie de la bola y de la retina, la configuración del cerebro, entre otras explicaciones que van más allá del mero análisis (González Fernández, 2014b). A partir de este último, Zubiri concluye que, además de sus contenidos, la nota de color rojo tiene una formalidad, esto es, un modo en que sus contenidos se quedan en los actos con independencia de ellos:

La realidad es *formalidad*, porque así son aprehendidas las cosas por la inteligencia humana. Y gracias a que la realidad está en la inteligencia podemos conocer que la realidad está también allende mi aprehensión. En parte para distinguir la realidad en la inteligencia (o realidad de la noología), es decir, la formalidad de realidad tal y

como se actualiza en nuestra inteligencia [...] (Castilla, 1996, p. 289).

Lo anterior es parecido a lo que Mauricio Beuchot explica respecto a la especie intencional sensible en relación con el pensamiento tomista. Según él, se conocen las formas, no la materia; o sea, la sensación es de una representación, no de algo físico. Ahora bien, el concepto de “representación” no implica un sujeto que constituye los datos desordenados que le llegan de afuera de su mente, organizándolos en categorías *a priori*, sino que la imagen de la cosa se actualiza como completa, como una unidad sistemática de notas o propiedades, sin que la persona (mas no el sujeto) tenga que hacer algo aparte de sentirla. La imagen retrata algo que es diferente a la persona, por lo cual ya está constituida antes de ser actualizada por dicha persona. Lo anterior es posible gracias a la intencionalidad de la facultad cognoscitiva, que se convierte en el objeto conocido de manera (valga la redundancia) intencional, mas no física, como si se tratara de una copia real de él, una semejanza o una especie:

En la actualidad puede verse esta teoría de la *species* como postulando un intermediario que quitaría al conocimiento su carácter de directo y, por lo tanto, de realista. Pero no es así, ya que, al ser la *species* una presencia formal, se trata de una presencia directa, sólo que no de la cosa con su materialidad, sino de la formalidad de la cosa; está en el cognoscente, de manera intencional, la forma (substancial o accidental) de la cosa que en ella misma se encuentra con un ser material. La *species* no es sólo el medio *por el cual*, sino el medio *en el cual* se conoce. La inmutación que el objeto produce en el sentido no es una inmutación natural o física, como la que produce en un leño la llama al quemarlo, sino una inmutación psíquica, intencional. Es así como se recibe en la facultad sensorial una semejanza o copia de la cosa sensible, del objeto sensible. En cuanto esa semejanza está en mí, me hace conocer con cierta dependencia de mi subjetividad (mis estados emocionales, la pigmentación personal que doy a mi conocer, etc.). Pero, en cuanto es semejanza de la cosa, me hace conocerla con el máximum de objetividad

posible. Predomina la objetividad. Se da desde el ser intencional. Hay una intencionalidad objetiva y realista en todas las dimensiones del conocer (Beuchot, 2008, pp. 23-24).

Ahora bien, aunque la explicación aristotélico-tomista de Beuchot tiene notables similitudes con la de Zubiri, está expresada en términos o conceptos con los que Zubiri no estaría de acuerdo, en especial los que pueden generar confusiones con el representacionalismo propio de la metafísica de la subjetividad, tales como “subjetividad”, “objeto”, “percepción”, entre otros. Por eso Zubiri evita los problemas de usar conceptos cuya carga semántica aboga por el dualismo o el subjetivismo, entre otros supuestos que no encajan en su sistema filosófico y que, además, no son objeto de estudio de la filosofía primera porque corresponden a una instancia ulterior que se escapa de su campo fenomenológico de análisis (Ramírez, 2011). Para evitar dichos problemas, Zubiri crea nuevos conceptos que se diferencian de los de la metafísica de la subjetividad y que son más propicios para describir fenomenológicamente lo que acontece en los actos de sensación.

Al describir cualquier dato hylético, es decir, cualquier nota elemental vista de la cosa, Zubiri se da cuenta de la formalidad de realidad, consistente en que, por ejemplo, la nota se presenta en el acto visual como algo independiente de él, lo cual es denominado por Zubiri como “de suyo”, “en propio” o *prius*, esto es, como si a la nota no le importara si es vista por alguien o no (Zubiri, 1980). La alteridad radical, según González Fernández, consiste en la realidad de la cosa que es actualizada en el acto como algo radicalmente distinto de él mismo. La cosa, al surgir, rige porque no se presenta como un fantasma o una constitución subjetiva, sino como una cosa real, distinta de la persona que la siente, sea con la vista, el tacto u otro sentido. Por su parte, la alteridad real denota la cosa independientemente de su actualización en los actos, lo cual supone ir más allá del análisis fenomenológico y dar pie a las teorías que no se dan en la inmediatez de los actos. En términos praxeológicos, la alteridad radical concierne a la acción y la actuación. La alteridad real es asunto indagado por los actos racionales de la actividad.

Con estos conceptos, Zubiri reemplaza y supera al de “objetividad” usado por Beuchot, que tiene una carga semántica subjetivista a pesar de que él no está de acuerdo con la metafísica de la subjetividad. La

alteridad es radical porque la nota es roja de suyo, aunque lo sea en el acto visual de una persona y a pesar de que esta última no sepa todavía qué es el color rojo más allá de dicho acto, asunto correspondiente a las teorías. A lo anterior Zubiri lo denomina “realidad”, concepto que aclara con las siguientes palabras escritas en *El hombre y Dios*: “Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo ‘de suyo’, es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad” (1984, p. 18). Zubiri no es, por consiguiente, un realista que considera que la realidad existe aunque el ser humano no la actualice en sus actos. Para él, la realidad es cualquier cosa que se actualiza en los actos como algo independiente de ellos. Pero esa independencia nada tiene que ver con la existencia de la cosa libre del acto en el que se actualiza ni con algo afuera de la mente humana. Más bien, Zubiri elabora el concepto de “reidad”, que se refiere a la realidad como formalidad actualizada en la aprehensión, para evitar el dualismo propio de la metafísica de la subjetividad, según el cual hay un adentro inmanente, que es la mente, y un afuera trascendente, que es la realidad, por lo que dicha metafísica considera a la cosa como una imagen (objeto) dependiente del sujeto que la constituye (González Fernández, 2014a). Si bien es cierto que tanto el término “realidad” como el de “reidad” proceden del latín *res*, ‘cosa’, Zubiri crea el neologismo para describir que la realidad no es lo que está afuera de la mente, con lo que intenta evitar el dualismo propio de la metafísica de la subjetividad.

Zubiri se atiene a lo dado en la inmediatez de los actos, poniendo entre paréntesis la posible existencia de la cosa independientemente de la persona en la que se actualiza, pues ese es un asunto teórico que escapa al análisis fenomenológico. Y al atenerse a la experiencia, no se le muestra una aparición de la cosa real, sino que se presenta la cosa real, ya constituida:

[...] las cosas que se actualizan, que se presentan en nuestros actos, no solamente poseen un contenido determinado, “sino que, además, se actualizan en nuestros actos como radicalmente ‘otras’, es decir, se actualizan en nuestros actos como independientes de los mismos”. En seguida señala González Fernández que esto le permite a Zubiri distinguir lo que se actualiza en



el acto, del acto en el que eso se actualiza [...] (Pastén, 2007, pp. 3-4).

Al respecto, González Fernández muestra cómo, para Zubiri, la realidad no significa lo extramental. En el acto de ver no hay una bola real afuera de la mente y una imagen de dicha bola adentro de la mente, sino que solo aparece una bola irreductible tanto a los datos hyléticos como al sentido que les da la intencionalidad, aunque en el análisis sí se puede separar la cosa-realidad de la cosa-sentido (González Fernández, 2013). En el Medioevo se sostenía que la inteligencia no capta las cosas reales, sino las imágenes de estas. Las cosas reales eran denominadas “sujetos”; las imágenes de ellas, “objetos”. En la Modernidad, tras la duda cartesiana, las cosas reales, con excepción de la mente humana, dejaron de ser consideradas como sujetos y pasaron a ser vistos como objetos, trazando así la relación epistemológica entre sujeto y objeto (González Fernández, 2014c). Zubiri, por consiguiente, quiere remediar esta situación, eliminando dicho dualismo porque no aparece en los actos, ya que es propio de teorías subjetivistas.

En el análisis también se puede tener en cuenta la unidad sistemática de la nota de color rojo con las demás, sean estas visuales, táctiles o relativas a cualquier otro sentido, para obtener la rugosidad, la temperatura, el peso, entre otras cualidades, ya que todas ellas son notas de una sola cosa real y forman una sustantividad (González Fernández, 1997). Es la unidad constituida en los actos sensoriales. Dicha unidad depende de la constitución intencional de una unidad percibida conscientemente con el sentido o significado atribuido a la bola roja, que determina cuáles notas van integradas a la unidad y cuáles no, tal como sucede con las experiencias de cambio gestáltico. Pero la anterior es una explicación teórica, ya que en el análisis se puede desechar el sentido de la bola roja o de lo que sea que se actualice en el acto, a pesar de que dicho sentido haya constituido la unidad de las notas sensoriales; es decir, se pueden obtener notas sin sentido (González Fernández, 2002).

La formalidad de realidad está en las sensaciones, que es anterior a la intencionalidad que les da sentido y las constituye. En términos praxeológicos, la formalidad de realidad está en las acciones, cuyo primer acto es el de sensación, que es anterior a la actuación, estructura de la praxis en la que reside la intencionalidad que da sentido a las cosas, alcanzando así el concepto de “percepción” (González Fernández, 1997). En la formalidad de realidad se muestra la alteridad radical de la

cosa sentida en los actos, que remite a sí misma. González Fernández (2014a) explica que Zubiri usa las palabras “aprehensión” e “impresión” para denotar los actos en los que se actualiza la cosa, entendida como unidad sistemática de notas, a diferencia del concepto psicologista de “sensación”, referente a la posibilidad de actualización de notas aisladas, por lo cual no se requiere de la intencionalidad.

Lo anterior es como si, para Zubiri, la aprehensión básica de la realidad fuera lo que para Husserl son los contenidos primarios, razón por la cual, a partir de ella, se pueden formar actos complejos. Pero esta postura zubiriana realmente se diferencia de lo que pensaba Husserl, para quien la aprehensión es inseparable de la intencionalidad que la interpreta. En otros términos, mientras que para Husserl es lo mismo un contenido primario que una sensación, y estos solo se separan con la intencionalidad (objetividad), para Zubiri, la cosa es una unidad sistemática de notas que se presenta como otra en el nivel sensorial, sin necesidad de que el ser humano tenga que imponer intencionalidad (para darle a la cosa ese carácter de alteridad), por lo cual cuando esta última es impuesta se da cuenta de que la cosa ya está presente y que, por ende, no hay que constituir la (González Fernández, 2014c).

Así, la primera conclusión que obtiene Zubiri con su análisis de los actos es que, debido a la alteridad radical de la cosa, hay una diferencia entre la cosa (nota) y el acto (impresión, aprehensión) más una supresión de la objetividad, por cuanto el objeto no remite a un sujeto debido a que este último no aparece en el acto sensorial y, por tanto, no corresponde al análisis fenomenológico. En otras palabras, aunque la unidad de sentido noemática remita a la nóesis que la constituye y mienta, en los actos aprehensivos la cosa solo remite a sí misma, mas no a dichos actos, ni a la nóesis, ni al sujeto (González Fernández, 2002).

La segunda consecuencia que González Fernández encuentra en el ejercicio fenomenológico de Zubiri sobre el sujeto es consistente con la crítica al deslizamiento husserliano dentro de los actos. Para Zubiri, hay momentos conscientes en los actos que no se presentan como sustantividades, ya que son diferentes a lo que comúnmente se denomina “conciencia”. Si la conciencia es darse cuenta de una cosa, esta última debe estar presente como una realidad estructuralmente anterior para que los actos sensoriales sean conscientes de ella. Esa actualidad o realidad de la cosa actualizada en una impresión básica es lo esencial de la intelección y por eso funda a la conciencia, a diferencia de lo que

Husserl pensaba, que sólo es intelectual el acto intencional ejecutado por un yo para dar sentido a la cosa (González Fernández, 2014c).

Ahora bien, según la explicación de González Fernández, para Zubiri el acto en el que la cosa se actualiza está presente con ella. Por ello, la actualidad común es la raíz de la subjetividad y no supone un regreso del sujeto sobre sí mismo, sino que, dado que tanto el acto intelectual como la cosa están presentes en la actualización, es viable retornar sobre dicho acto, es decir, darse cuenta de él. De ahí que la subjetividad no esté constituida por la intencionalidad, sino por aspectos subjetivos que surgen de la actualidad de las cosas en los actos (González Fernández, 2014a).

La tercera consecuencia que surge del análisis hecho por Zubiri acerca de los actos aprehensivos —y que González Fernández destaca— consiste en la utilidad de la formalidad de realidad para evitar el problema del representacionalismo, el cual no fue resuelto por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, en las que los actos mientan objetos que están afuera de la mente por medio de imágenes, ya sean contenidos primarios u objetos intencionales diferentes a los objetos reales. La aprehensión está en contacto con un objeto, no con dos como propone Husserl, por cuanto está aprehendido como real e independiente de la aprehensión, así tenga caracteres diferentes a los que tiene la cosa real más allá de la actualización sensorial (González Fernández, 2014c).

Para explicarlo, González Fernández propone el ejemplo según el cual el color rojo que se actualiza en el acto de ver consiste en un sistema de frecuencias luminosas, órganos perceptivos, entre otros asuntos (González Fernández, 2014b). El color rojo, con independencia de la aprehensión, no supone saltar de una zona mental de la realidad a una trascendental, sino que —dado que hay una intersección entre la realidad y la intelección sentiente— se trata de una profundización en la cosa real, mediante la razón (sin embargo, esta averiguación no haría parte de la filosofía primera, sino de la segunda, por cuanto dicho conocimiento es teórico). No obstante, según González Fernández, la formalidad de realidad no supone un realismo ingenuo, ya que no se fija solo en los contenidos, sino en cómo ellos quedan en la aprehensión. Así, no hay que desconectar la realidad (su sentido o carácter tético) con el fin de obtener los contenidos para el yo, sino analizar y describir la formalidad de cosas actualizadas, lo cual equivale a la reducción trascendental (González Fernández, 2002).

Según González Fernández, Zubiri amplía el concepto de “acto” diferenciando a las impresiones de sus contenidos gracias a la alteridad radical, por lo cual el acto es visible. En este punto, la praxeología se distancia de la noología, ya que concibe al acto como algo que no se actualiza, es decir, que no se ve, no se oye, etc. En la actualización, la cosa remite a sí misma, mas no al acto. Es decir, si alguien ve algo, no ve su acto de ver, sino la cosa vista. Así, Zubiri traslada el papel de la intencionalidad y la subjetividad a las cosas, que no necesitan de esos conceptos para tener alteridad gracias a, entre otros, el concepto de “actualidad”, que denota al estar presente de la cosa real y que define a los actos intelectivos —mas no a los actos estímúlicos de la vida animal—, sustituyendo así a la subjetividad. Zubiri también amplía el concepto de lo intelectivo, en el que cabe cualquier acto que tenga formalidad de realidad, sea una impresión, una afección o una volición. Por su parte, la inteligencia es un acto, *ergon*, por cuanto la aprehensión es una actualidad que actualiza lo aprehendido, *noergia*, mas no pura nóesis unida al noema, por cuanto no son momentos intelectivos primarios (González Fernández, 2014c).

A pesar de las similitudes que hay entre el pensamiento praxeológico y el zubiriano, hay algunas diferencias que —junto con otras— dan un carácter de originalidad a la praxeología. González Fernández analiza la concepción zubiriana de “acto” y se da cuenta de que hay un deslizamiento desde el acto hacia la actualidad (cfr. Yáñez, 2012, p. 10). Para Zubiri, el acto es algo real, como una cosa entre las cosas, asunto que no convence a González Fernández y que le permite desprenderse de la noología para dar origen a la praxeología, cuya tesis principal es que los actos no son cosas, sino el surgir de estas.

Pues bien, según González Fernández, Zubiri encuentra una relación entre el *ergon*, que es el estar de la cosa en la intelección, ya que puede significar tanto “actualidad” como “plenitud” de la realidad de algo, y la actualidad, que en el Medioevo era el carácter de lo real como acto, traducción del término aristotélico *energeia*, usado para designar la plenitud de la realidad de las cosas y para denotar las acciones. La actualidad es el carácter de las cosas *actuales* en la aprehensión, pero no el carácter de la aprehensión en tanto que acto (González Fernández, 2014c). El estar pertenece a la cosa en la aprehensión, mas no al carácter de esta última. En la actualidad común, el acto de aprehensión es actual en la cosa porque es actualidad de la realidad, por lo cual el acto de aprehensión también está presente como real. Dicho de otro modo, el

acto aprehensivo tiene la misma formalidad de realidad que la cosa aprehendida. Al respecto, González Fernández (2002) cuestiona si en verdad los actos son aprehendidos como reales; explica que, para Zubiri, la realidad actualizada en la aprehensión más la aprehensión como realidad es lo que constituye a la actualidad común.

Según González Fernández, Zubiri no relaciona al acto con la actualidad, que es el carácter de actual, es decir, el hecho de estar presente una cosa desde sí misma como real, mas no como un objeto o imagen de la cosa real ante un sujeto que la constituye (González Fernández, 2002). Por eso, la actualidad no se refiere al acto, que es la plenitud de la realidad de algo, para el cual Zubiri acuña el término “actuidad”, esto es, el carácter de acto de algo real —en otras palabras, cuando la cosa está en potencia de convertirse en algo y lo alcanza—. Así, el concepto de “actuidad” es parecido a lo que el acto es para el aristotelismo, herencia escolástica no tematizada por Zubiri (González Fernández, 2014c). Por su parte, la actualidad es el concepto para denotar cuando la cosa está presente en la intelección. Pero, para que la cosa esté presente en la intelección, es necesario que primero se haya hecho presente. A esto se lo conoce como “actualización”, que es lo que define, según González Fernández (1996), al acto en cuanto acto, concepto con el cual se queda, desechando el de “actuidad”, por ser metafísico y, por ende, por no formar parte de la inmediatez del principio de todos los principios, de la filosofía primera. González Fernández (2002) también rechaza el concepto de “actualidad” por cuanto Zubiri define a los actos a partir de él, lo cual genera una inadecuada intercambiabilidad entre dicho concepto y el de “actualización”, además de producir el ya mencionado deslizamiento zubiriano desde los actos hacia las cosas actualizadas en ellos.

En la intelección, la realidad es un más<sup>2</sup> entre las actualidades que algo puede tener. Para González Fernández (2015), si los actos son definidos, tal como lo hace Zubiri, en términos aristotélicos, se genera un problema terminológico en la obra zubiriana que la conduce a

---

<sup>2</sup> El más se refiere a que una cosa es más que sí misma: una cosa real tiene más de un sentido. Por ejemplo, una botella de agua es, desde la biología, un líquido que quita la sed de una persona o nutre a una planta; desde la química, H<sub>2</sub>O; desde la economía, un producto del capitalismo que se envasa y se distribuye para ser consumido; desde la ecología, un recurso natural que está siendo contaminado, etc.

asuntos metafísicos sobre la estructura de las cosas, que están más allá del análisis fenomenológico, por ser la plenitud de la realidad de algo (actuidad). Además, González Fernández cuestiona que, para Zubiri, los actos en cuanto actos no formen parte de la filosofía primera. Para Zubiri, solo hay actualidad, por lo cual funda ese concepto en el de “actuidad”, entendiendo que la aprehensión es actualidad de lo en propio de las cosas, que son anteriores a dicha aprehensión. Al respecto, González Fernández comenta lo siguiente:

El problema no consiste solamente en que, con la distinción entre la actualidad y la actuidad, la misma terminología de Zubiri puede vacilar. Lo grave está en que los actos mismos, entendidos como “actuidad” a diferencia de la “actualidad”, tienen forzosamente que desaparecer del comienzo radical de la filosofía. Los actos, como plenitud de la realidad de algo, como raíz de las acciones, pertenecen a una teoría metafísica sobre la estructura de la realidad. Pero de ninguna manera pertenecen a una “filosofía primera” entendida como análisis de la experiencia originaria. Se podría intentar decir que los actos como “plenitud de la realidad de algo” pueden ser término de un análisis de la realidad actualizada en la aprehensión. Esto resulta muy dudoso teniendo en cuenta los textos citados. Más pareciera que Zubiri se refiere a la estructura metafísica de lo real con independencia de la aprehensión, y no a la estructura de lo real aprehendido. Pero incluso si así fuera, estaríamos en cualquier caso analizando la realidad actualizada en nuestra aprehensión, pero no la aprehensión como acto (2002, p. 354).

El problema que González Fernández encuentra en las postulaciones zubirianas es que, si los actos son realidades actuales entre otras realidades, entonces no pueden ser parte de la filosofía primera y esta última no puede consistir en un análisis del principio de los principios. No hay prioridad de la actualidad común sobre otras actualidades, ni siquiera una diferencia. Por eso, González Fernández lamenta que, aunque Zubiri inició *Inteligencia sentiente* como un análisis de la intelección —a la que concibe como acto— y cuestionó el deslizamiento desde los actos hacia las facultades o la conciencia, no creó un concepto

propio de los actos, sino que los definió en términos aristotélicos como cumplimiento de las potencias. Pero, según González Fernández (2015), la actualización no es la plenitud de la realidad de algo si se analiza como acto.

González Fernández observa que, en primer lugar, Zubiri se deslizó dentro del acto hacia la cosa actualizada en él, es decir, desde el acto hacia la actualidad, que es un momento del acto pero no su totalidad. González Fernández también discute que, para Zubiri, el acto sea actual porque es una realidad presente desde sí misma ante la cosa inteligida, o sea, una realidad co-actualizada con la cosa, por lo cual la actualidad se refiere al acto como realidad y no como acto. En esa misma línea de pensamiento, González Fernández (2002) critica que, cuando Zubiri intenta definir al acto en cuanto acto, no en cuanto actual, se desliza hacia la actualidad que desborda al análisis, por lo cual tampoco describe qué es la intelección como acto.

## **2. Objeción praxeológica al concepto noológico de “acto”: el acto no se actualiza en alteridad radical**

Con base en las observaciones hechas sobre la noología de Zubiri, González Fernández conceptúa los actos afirmando que la actualidad no es una relación entre las cosas, pues a veces estas se hacen presentes. Expresado de otra forma, la actualidad no es presentidad, sino un estar, por lo cual no es lo mismo hacerse presente que estar presente. De ahí que el acto consciente se base en el estar presente de la cosa de la cual se es consciente. A su vez, que la cosa esté presente supone que ella primero se hizo presente, por lo cual esto último es la esencia del acto en cuanto acto, mas no en cuanto actualidad, así haya cosas con actualidad en él. O sea, los actos son el hacerse presente de la cosa en la impresión, la afección, la volición, el sentimiento, el deseo, el razonamiento, lo cual muestra que la actualización es distinta a la actualidad (González Fernández, 2002).

La actualidad se refiere al estar presente de la cosa, desde sí misma, mientras que la actualización es el hacerse presente de algo en alteridad radical, en lo cual consiste el acto. La alteridad radical posibilita diferenciar entre las cosas actualizadas, que son actuales en los actos, y los actos, que son actualizaciones de cosas. Por eso, González Fernández encuentra problemático que Zubiri a veces defina a la intelección como actualidad y, en otras ocasiones, como intelección, ya que

ambos términos tienen significados diferentes. Dicho de otro modo, la actualización no es actualidad, pero tampoco actuidad, sino el carácter del acto en cuanto acto que posibilita a este último el momento dinámico en el que las cosas se hacen presentes en él, lo cual suprime la necesidad de recurrir a la intencionalidad o al sujeto para definirlo. Como dice González Fernández:

En la inmediatez primera, y sin descartar todas las presencias personales que podamos encontrar en el análisis, la actualización es una actualización de las cosas, y no una activación de un sujeto. Desde el punto de vista de la filosofía de la conciencia, sería una “pasividad originaria”. Pero, paradójicamente, esa pasividad no es ausencia de dinamismo. La actualización es un “hacerse presentes” las cosas. Más radicalmente que la actividad o pasividad de un sujeto, hay una constitutiva dinamicidad. Son los actos en su carácter propio y esencial (2002, p. 359).

De esta manera, González Fernández (1997) procura alcanzar la coherencia esperada del principio de todos los principios, el análisis de los actos como actualizaciones, sin acudir a explicaciones ulteriores, sean científicas (como la realidad actualizada en los actos) o metafísicas (como la subjetividad trascendental). La alteridad radical aparece en las impresiones sensibles, es decir, las cosas no son actos, ya que en el hacerse presentes remiten a sí mismas. González Fernández (1995) reemplaza la reducción trascendental con la alteridad radical que se hace presente en los contenidos inteligidos, que es una formalidad, mas no un sentido. La alteridad radical no permite la separación del mundo en dos zonas de cosas, por lo cual no implica un regreso al realismo.

Los actos no aparecen como cosas, ya que son el actualizarse de estas (cfr. Sierra Lechuga, 2018, pp. 237-238). Para no sustantivarlos, dándoles así el carácter de sujeto, González Fernández no usa las palabras “aparición” o “actualización” para los actos. Él prefiere emplear un verbo en infinitivo para mostrar la independencia de los actos respecto del fantasmagórico concepto moderno de “yo”, que resulta innecesario por cuanto no es demostrable, y para expresar una continuidad de la actividad, que no se acaba —como sí sucede con las praxis imperfectas— (González Fernández, 2014a). Lo único comprobable es que hay cosas que se actualizan en los actos, que se presentan como diferentes de



ellos, es decir, se actualizan mostrando una alteridad radical respecto a ellos. En otras palabras, hay una diferencia, gracias a la alteridad real, entre los actos, que actualizan las cosas en alteridad radical respecto a ellos mismos, y la alteridad real a la cual dichas cosas remiten en la actualización. Sobre este asunto, González Fernández explica lo siguiente:

Sin embargo, para evitar introducir los actos en su propia noción (“actualización” en definitiva viene de “acto”), tal vez sea conveniente recordar a Aristóteles. Para el Estagirita, la *enérgeia* consiste precisamente en el “surgir” de las cosas (*ésti dè enérgeia tò hypárkhein tò prágma*). Aquí no hemos hecho más que evitar anacronismos como la “existencia”, y traducir literalmente el termino griego *hypárkhein*, pues el *hypo-árkhein* griego equivale al *sub-regere* latino, que está en el origen de nuestro “surgir”. Bellamente, el “regir” (*árkhein*) alude a una alteridad de lo que surge, a la vez que nos recuerda la vieja pregunta por la *arkhé* de todas las cosas (2014c, pp. 187-188).

González Fernández aplica su propia definición de acto a todos los actos, es decir, cualquier acto es el surgir de las cosas. Dicha definición contrarresta el cartesianismo, que centra la atención en los actos intelectivos, relegando a un lugar secundario a los actos sensitivos y volitivos. Para González Fernández (2014c), no hay ninguna razón para considerar a los actos intelectivos como superiores a los demás. Por medio de la duda radical de Descartes, es viable convencerse de que nada existe, con excepción del propio acto de pensar. Si se está convencido de algo, eso significa que se está pensando, y si se está pensando algo, entonces se está siendo, porque lo que no es no puede pensar ni ser pensado. No obstante, cuando se aplica este razonamiento de la óptica cartesiana a cualquier otro acto, suponiendo que cualquier acto es una verdad primera, dicho acto no alcanza a igualar al acto de pensar (González Fernández, 2015). Por ejemplo, es viable convencerse de que nada existe, con excepción del propio acto de bailar; si se está bailando algo, entonces se está siendo, porque lo que no es no puede bailar. Pues bien, para el cartesianismo, el acto de bailar, ver o cualquier otro acto no tiene el mismo carácter indubitable que el acto de pensar, ya que dichos actos pueden ser puestos en duda y no necesariamente

superarla para llegar a una evidencia apodíctica (asunto que a González Fernández no le interesa, por cuanto se enfoca en la verdad primera del aparecer, en lugar de en la teoría).

En ilación con lo anterior, es importante recordar que la hipótesis cartesiana del genio maligno puede hacer que una persona imagine algo diferente de la realidad; también, que no es tan clara la distinción entre el sueño y la vigilia. Pero la praxeología consiste en atenerse a la inmediatez de los actos, por lo cual no tiene en cuenta el principio instaurado por Parménides y conservado por Descartes y Husserl. Desde Parménides se dijo que lo mismo es ser que pensar, por cuanto algo que no es no puede pensar. A esto, González Fernández le añade que lo que no es no solo no puede pensar, sino que tampoco puede hacer cualquier otra acción. Esto motiva al filósofo español a poner entre paréntesis, en el análisis praxeológico, el supuesto griego relativo a la dicotomía que hay entre *doxa* y *episteme*, entre mundo sensible y mundo inteligible (González Fernández, 2005).

Parménides recomienda, en su poema de la naturaleza, evitar el camino de la opinión, que se basa en lo sensible, y adoptar el camino del conocimiento. El cartesianismo, como si estuviera siguiendo esa sugerencia, duda de los sentidos por medio del argumento del sueño y la vigilia, por lo cual, cuando los sentidos no superan la duda radical, lo que queda es un fundamento cierto y seguro: se puede dudar de todo, menos de que se está dudando (González Fernández, 2014c). Y, puesto que la duda es un acto del pensamiento, no se puede dudar de que se está pensando. Dado que ser y pensar es lo mismo (no así ser y bailar), por cuanto algo que no es no puede pensar, el pensamiento es un fundamento cierto y seguro, indubitable.

Por las razones explicadas con anterioridad, desde el pensamiento cartesiano no es viable afirmar, tal como lo sostiene la praxeología, que se puede dudar de todo, menos de que se está bailando. Y puesto que bailar es un acto, no se puede dudar de que se está actuando. Dado que ser y actuar son lo mismo, por cuanto algo que no es no puede actuar, el acto es un fundamento cierto y seguro, indubitable. También se recalca que desde el pensamiento cartesiano no se puede afirmar que cualquier acto es indubitable, por cuanto no cualquier acto pasa la duda radical, expresada en argumentos tales como el del sueño y la vigilia (González Fernández, 2016). Para el cartesianismo, una persona puede soñar vívidamente con que está bailando, pero cuando se despierta se da cuenta de que no lo está haciendo. ¿Qué es lo que diferencia al sueño

de bailar del acto consciente de bailar? El cartesianismo no considera, de esa manera, que sea posible diferenciar con total seguridad entre el sueño y la vigilia, por lo cual no cree que el acto de jugar y cualquier otro acto no intelectual sean fundamentos ciertos y seguros para el conocimiento. Por eso, el cartesianismo no afirma que jugar y ser son lo mismo. Solo pensar y ser son lo mismo.

González Fernández no contesta estas objeciones que Descartes intentó superar por medio del *cogito ergo sum*. Cuando González Fernández pone a los actos sensitivos y a los actos volitivos al mismo nivel de los actos intelectivos, no le interesa abordar las talanqueras que Descartes enfrentó. Para González Fernández, cualquier acto es indubitable. Es posible que una persona, por el consumo de una sustancia psicotrópica, esté alucinando con que está bailando a pesar de que realmente está quieto, sentado en una silla. Lo inconcuso aquí es el acto de alucinar: no se puede dudar de ese acto de imaginar (por efecto de las drogas) que se está bailando. Aunque los actos sensitivos sean engañosos, tal como lo denunciaba Descartes (2011), el genio maligno no podría hacer creer a la persona que no está teniendo actos, porque, aunque ella se los estuviera imaginando, serían actos de imaginación en los cuales se actualizarían las cosas engañosas. En otras palabras, lo inconcuso aquí es el acto de ser engañado, por lo cual se puede dudar de todo, menos de que se está siendo engañado. Por eso, según González Fernández, no hay una prioridad de los actos intelectivos, tal como lo propone Zubiri (1980), para quien los actos sensitivos y volitivos están inscritos en la intelectual formalidad de realidad.

Con base en esta diferencia entre el cartesianismo y la praxeología, resulta comprensible que Descartes y Husserl consideraran que la teoría sucede dentro de la subjetividad y la praxis fuera de ella. Para González Fernández, en cambio, no hay una separación entre lo que está afuera de la mente y lo que está adentro de ella. González Fernández acepta la idea zubiriana de que la realidad no es lo que está afuera de la mente, razón por la cual, desde la praxeología, no se puede sostener que la teoría sea subjetivista y la praxis objetivista. Así como no hay dualismo entre sujeto y objeto, tampoco hay dualismo entre teoría y praxis (González Fernández, 1999); más bien, la teoría es una praxis. De esta manera, González Fernández propone un nuevo surgir de la filosofía en una época postmoderna en la que el ser humano flota en la ausencia de fundamentos. Así las cosas, para González Fernández (2016), las desviaciones que el concepto de “praxis” ha sufrido a lo largo

de la historia —que consistieron en el trazo de separaciones dualistas— no son convincentes, razón por la cual aboga por la unicidad y considera que la teoría es inseparable de la praxis y que los movimientos corporales son una unión personal de intenciones, decisiones y deseos, pero no una praxis externa a la subjetividad.

Por eso, al corregir los errores anteriormente mencionados, González Fernández (2015) asevera que los actos que integran la praxis pueden ser de todo tipo. Todo acto es inmediato e inconcuso porque, aunque se puede dudar de lo que se ve o se toca, no se puede dudar de que se está viendo, tocando o cualquiera que sea el acto que se esté dando. Los actos no son visibles, ya que no son cosas que surgen, sino que son el surgir de ellas, sean tangibles o intangibles: en cualquier impresión hay alteridad radical, razón por la cual, aunque los actos son inseparables de las cosas, son diferentes a ellas. Así es como González Fernández propone una filosofía nueva, enmarcada en la noología, pero con algunas diferencias. Proponiendo la solución a un problema, surgió una nueva manera de concebir la relación entre el ser humano y su mundo. ¿Pero esta nueva filosofía está libre de problemas?

### **3. ¿Se actualiza el acto en alteridad real? Hipótesis para responder a las objeciones al concepto praxeológico de “acto”**

Tras haber expuesto en qué consiste el surgimiento filosófico de la praxeología, es decir, después de haber mostrado cómo la interpretación que González Fernández hace de la noología zubiriana lo lleva a encontrar un problema en la concepción de los actos humanos como algo real, a partir del cual decide llamar “praxeología” —y, recientemente, “hiparqueología” — al desarrollo de las consecuencias de dicha perspectiva, es pertinente revisar algunos problemas generados por dicho planteamiento. Para ello, primero recordemos que González Fernández (1997) postula que el acto es el surgir de las cosas, lo cual implica que el acto mismo no puede surgir, ya que no es una cosa. Los actos son la base de la acción, por cuanto esta última es una estructura de la praxis constituida por la unión de un acto de sensación, un acto de afección y un acto de volición. La siguiente estructura de la praxis, denominada “actuación”, es la acción más la intencionalidad, entendida como dirección o sentido. En esta estructura, las personas no son auténticas, por cuanto siguen un rol que no diseñaron, un guion teatral que actúan pero que no escribieron. Y la última estructura de la praxis,

denominada “actividad”, es la actuación más la creatividad, la propia personalidad, la autoría de la vida (González Fernández, 1999).

Pues bien, ¿cómo un acto, que no es una entidad, que “es” invisible, puede generar semejantes estructuras?; ¿cómo un acto, que no es una cosa, sino el surgir transparente de las cosas, puede concatenarse con otros actos, si, en sentido estricto, no es algo y, por ende, no es enlazable?; ¿cómo entender que una estructura no es algo, o sea, que no forma parte del conjunto de las cosas?; ¿cómo puede una estructura sostenerse sin cosas, a punta de actos?; ¿cómo tres actos transparentes y no cósmicos, por más conexos que estén, pueden estructurar a la acción?; ¿las estructuras son conceptos que no se refieren a cosas de este mundo, sino hipótesis útiles para entender al ser humano, aunque este último, más allá del análisis, sea indivisible?; ¿cómo puede una acción, siendo una estructura compuesta por tres actos, surgir? González Fernández dice lo siguiente:

El surgir es una palabra magnífica, un verdadero privilegio. Es importante observar que esta noción de acto cubre todos los aspectos que la ἐνέργεια tiene en Aristóteles. Porque la sensación y la intelección pueden entenderse como un surgir las cosas ante nosotros, en el sentido de un aparecer o una actualización. Las operaciones productivas pueden entenderse como un surgir de lo producido. Las operaciones que tienen su fin en sí mismas, y que Aristóteles llama πρᾶξις también pueden entenderse desde aquí, pues πρᾶγμα puede tener originariamente el sentido de hecho o de acción. De este modo, en tales operaciones asistiríamos a un surgir, no de un producto, sino de la acción misma (González Fernández, 2008, p. 131).

Es problemático que en la praxis surja la acción mas no un producto, como acontece en el caso de la *poiesis*, acción que tiene su fin fuera de sí misma, debido a que, por una parte, tres actos, por más misteriosamente ligados que estén, no constituyen una cosa, una sustantividad, sino una estructura. Son las cosas, mas no las estructuras, las que surgen en los actos. Por eso es importante preguntar: ¿cómo la estructura praxica de la acción, que está constituida por actos transparentes, que no son cosas, puede surgir? Por otra parte, si fuera posible que un acto se actualizara en otro, en este caso, al actualizarse una acción en un acto, se estarían actualizando tres actos en uno solo. De ahí que se objete: ¿cómo un acto

puede contener a tres actos unidos en el momento de la actualización de estos últimos? La afirmación praxeológica de que las acciones surgen en las operaciones que tienen su fin en sí mismas sigue en la oscuridad, tal como el concepto praxeológico de “acto consciente”:

La definición de acto consciente genera una incoherencia en el interior de la praxeología, por cuanto se trata del carácter de un acto que se actualiza ante sí mismo. Pero, en el resto de su obra, González Fernández es enfático al sostener que lo que se actualiza en los actos son las cosas, mas no los actos, que no son visibles, ya que las cosas no remiten a ellos, sino a sí mismas. Así, por ejemplo, el acto de ver no remite al acto de ver, sino a la cosa vista. Sin embargo, que un acto consciente se actualice ante sí mismo es una contradicción análoga a la afirmación de que el acto de ver se actualiza ante el acto de ver. Si fuera cierto que un acto se actualiza en otro, en este caso el acto de ver estaría remitiendo a sí mismo, mas no a la cosa actualizada. Se trataría de ver el ver. Pero, si los actos son transparentes, entonces no se puede ver el ver. —Esto, si se tiene en cuenta el sentido de la vista. Si se tiene en cuenta al sentido del oído, el acto es mudo; si se considera al olfato, el acto es inodoro; si se tiene presente al tacto, el acto es intangible y así sucesivamente—. Ahora bien, desde el cartesianismo se podría objetar que un acto consciente no está al mismo nivel del acto de ver, sino que es superior, más importante, pero es precisamente eso lo que González Fernández contraargumenta afirmando que todos los actos están al mismo nivel. Dado que esto es cierto en el sistema praxeológico, no se entiende cómo puede un acto actualizarse ante sí mismo. También los actos conscientes son invisibles, por lo cual la afirmación de que un acto se actualiza ante sí mismo está más cerca de las teorías que de la inmediatez de los actos. Si los actos pudieran actualizarse ante sí mismos, habría que corregir la idea central de la praxeología, según la cual lo que surge es la cosa, mas no el surgir mismo. Habría que decir, por consiguiente, que también surge el surgir.

Pero esto requeriría de un surgir previo que fuera causa de ese segundo surgir o que estuviera en función de él y de esta manera se caería en un círculo vicioso, asunto que González Fernández siempre quiere evitar. Además, si lo que surge es tanto la cosa como el surgir mismo, entonces González Fernández no ha remediado todavía lo que a su juicio es un error de Zubiri, que consideró los actos como realidades. Por lo anterior, es menester revisar la definición de acto consciente, para que diga lo que González Fernández quiere decir, pero sin atentar contra la lógica de la praxeología, a menos que él no quisiera basarse en el principio de no contradicción, sino que aceptara la lógica paraconsistente. Pero, de hacer este cambio para superar este problema, González Fernández tendría que excluir de su obra, por ejemplo, el texto intitulado “El principio de todos los principios”, en el que argumenta a favor del principio de no contradicción, en lugar de buscar su anulación como lo propone la lógica paraconsistente. En fin, hay que pensar en cómo resolver el problema (Prada, 2021, p. 129).

Tal vez la solución a esta serie de problemas tenga que ver con la geometría, en la que de una causa se sigue necesariamente un efecto. En el mundo empírico resulta contradictorio que algo sea causa de sí mismo porque esa afirmación supone que algo existió antes de existir. Si no existiera, no podría causarse. Pero se causa, por tanto, existe. Y, dado que existe, ¿cómo pudo existir antes de haber comenzado a existir? ¿Es la preexistencia algo empíricamente corroborable? No obstante, en el mundo de las matemáticas, las hipótesis, los contrafácticos, la literatura y, en fin, lo ideal, no es contradictorio que algo se cause a sí mismo. Por ejemplo: la conclusión de un silogismo está implicada en las premisas, es decir, preexiste en ellas de forma tácita para luego ser explicitada por necesidad, sin haber más opción que esa, excluyendo —por la obligatoriedad del seguimiento de las normas— el término medio. Lo anterior porque, mientras el término medio está en las premisas, la conclusión no aparece explícitamente en ellas, aunque puedan ser vislumbradas o prefiguradas en el intelecto de quien las lee, por cuanto moran en el escondite de dichas premisas. Cuando, por derivación y

necesidad, la conclusión llega a ser una entidad explícita en el silogismo, el término medio ya no aparece. Este intercambio entre lo tácito de la conclusión en las premisas y lo tácito del término medio en la conclusión posibilita que el silogismo sea causa de sí. Las premisas son la causa y la conclusión, su efecto.

El problema es que, al aplicar el modelo geométrico al concepto praxeológico de acto, hay una incompatibilidad semejante a la denunciada por Spinoza cuando menciona en la *Ética* (2000) que el atributo “pensamiento” no puede comunicarse con el atributo extensión. ¿Cómo los sistemas formales, como la geometría o la lógica, en los que hay entidades que son causa de sí, pueden ser equivalentes a la carne del ser humano en la que surgen los actos?; ¿cómo se imbrica la geometría con el mundo?; ¿cómo pueden las acciones surgir en las operaciones que tienen su fin en sí mismas?, es decir, ¿cómo pueden las acciones ser causa de sí, tal como un silogismo? Y, en esa línea de pensamiento, ¿cómo un acto consciente puede ser causa de sí, tal como sucede en el caso concebible de una entidad formal?; ¿cuál es la causa y cuál el efecto en este caso?; ¿cómo es que la causa, es decir, la actualización del acto (que no es cosa y por tanto no debería poder actualizarse en la alteridad radical, aunque quizás sí en la alteridad real), deriva por necesidad en el efecto, consistente en ser actualizado en él mismo? Que el acto consciente se actualice ante sí mismo es una afirmación tan oscura como aquella según la cual las acciones surgen en las operaciones que tienen su fin en sí mismas.

En esta línea, uno de los árbitros anónimos de este artículo propuso la siguiente objeción a la praxeología: se dice que los actos no son cosas porque las cosas son lo que surge en los actos. Se nota una definición circular (para saber qué es X se remite a Y, para saber qué es Y se remite a X diciendo que “no es X”). En otras palabras, de acuerdo con la formalización sugerida por el evaluador del texto, para saber qué es una cosa (X), González Fernández se remite al acto en que ella se actualiza (Y), y para saber qué es un acto (Y), el filósofo acude a la cosa (X) diciendo que el acto no es una cosa (que Y no es X).

Al proponer que los actos no son cosas, sino el surgir de estas, y que las cosas no son actos, sino lo que se actualiza en ellos, González Fernández no está planteando un argumento circular, sino afinando los conceptos relativos a la imbricación que hay entre el ser humano y el mundo. ¿Qué es lo propio del ser humano? Ser acto encarnado, concepto que entra en contienda con la visión moderna (principalmente cartesiana) del ser



humano como animal racional, para mostrar que los actos racionales son unos entre muchos otros y que no son ontológicamente superiores a los demás, sino que están al mismo nivel. ¿Cómo se imbrica el ser humano con el mundo, teniendo en cuenta que no hay actos sin cosas? Actualizándolo como una cosa.

González Fernández habla de imbricación entre ser humano y mundo, mas no de correlación, ya que: “la ‘correlación’ supone los relatos correlacionados, en este caso, supone al ‘sujeto’ (‘la mente’) y a la ‘realidad independiente’, que es justamente lo que hay que criticar” (Sierra Lechuga, 2022, p. 189). Pero esta imbricación no implica una codependencia como la que hay entre el ser humano y la ciudad. De esta última dupla se puede preguntar: ¿qué fue primero?, ¿el ser humano constituye las ciudades o las ciudades conforman al ser humano? Algunos autores dicen que el ser humano funda ciudades; otros, que las ciudades determinan la forma de ser, pensar y actuar de los seres humanos; aún otros, que los seres humanos construyen ciudades al tiempo que son edificados culturalmente por ellas. Respecto a esta última opción, claramente se podría objetar que se trata de un argumento circular: ¿de dónde viene la ciudad? Del ser humano. ¿De dónde viene el ser humano? De la ciudad. Sin embargo, en el caso praxeológico en cuestión, no tiene sentido preguntarse qué fue primero, si el ser humano o el mundo, si el acto o la cosa, ya que este binomio está en otra esfera: no en la de la fundamentación, sino en la de la imbricación ser humano-mundo: “La unidad entre los actos y las cosas es indisoluble, porque es constitutiva” (González Fernández, 2008, p. 132).

Por otra parte, es cierto que, para saber qué es un acto, González Fernández se remite a las cosas, debido a que el acto es el surgir de estas. Dada la imbricación que hay entre ser humano y mundo, la imbricación entre acto y cosa, no hay cómo estudiar el acto sin la cosa, ya que el acto es transparente y solo se sabe de él cuando algo surge en él, porque es vivido en una carne. Sin la cosa, no hay manera de saber qué es un acto. Pero no es verdad que la única manera praxeológica de lograr saber qué es una cosa sea analizando el acto, ya que González Fernández también indaga en la etimología de dicha palabra. Es decir, en este caso concreto, el filósofo no se atiene exclusivamente a la experiencia inmediata para definir qué son las cosas (según el proyecto original de la fenomenología), sino que también acude a explicaciones lógicas, que están más allá del campo de la aprehensión, para indagar qué son las cosas independientemente de su actualización en los actos humanos.

González Fernández intenta clarificar el lenguaje para saber qué es en verdad una cosa más allá de los prejuicios que la palabra con la que se le designa acarrea por causa de la tradición sustancialista occidental que la ha usado. Justamente por eso, González Fernández involucra etimologías allende el mundo occidental —por ejemplo, a partir del hebreo o el náhuatl—, procurando, de paso, el carácter universal de la praxeología: en cualquier cultura, el ser humano es un acto encarnado. Claro, lo anteriormente mencionado aparentemente contradice el hecho de que González Fernández medite sobre las cosas en el ámbito fenomenológico de lo inmediatamente dado. Sin embargo:

Es posible distinguir metodológicamente entre lo inmediatamente dado en la experiencia y las construcciones ulteriores de las teorías científicas. Al hacerlo, nos proponemos aclarar fenomenológicamente ese ámbito primigenio del que surge toda teoría sobre las “cosas”. Dicho en términos de Zubiri: nos queremos mover en el nivel del *logos*, y no de la razón. Si queremos hablar de las “cosas allende la aprehensión”, conviene aclararnos previamente sobre el sentido del término “cosa”, tal como éste es usado ya en nuestro *logos*, cuando hablamos de las cosas en la misma aprehensión (González Fernández, 2008, p. 108).

González Fernández entabla un diálogo entre los conceptos previos que el *logos* carga sobre las cosas —que son propios del lenguaje prefilosófico— y la experiencia inmediata para precisar y depurar el concepto de “cosa”. Es así como González Fernández comienza su investigación examinando el uso de la palabra “cosa” en alemán (a partir del pensamiento heideggeriano), pero se da cuenta de que: “Si nos queremos mantener en el ámbito de la lengua germánica, parece ser que el derecho alemán no define a un animal como una cosa, aunque le aplica el derecho de propiedad relativo a las cosas. El mero examen del uso de la expresión ‘cosa’ no nos resuelve los problemas, y nos invita a dar un paso más adelante” (2008, p. 110). Es así como González Fernández (2008) relaciona etimológicamente a las cosas con: a) las causas, considerándolas proyectos que algunas personas tienen en común, *v. gr.* la causa de los pobres o la causa de Jesús; b) los casos, es decir, lo que recae sobre los humanos, atañéndoles, ocupándolos (*Ding* y *Sache* en alemán, *thing* en inglés, entre otras palabras indoeuropeas semejantes);

c) la *res* latina, que tiene que ver inicialmente con lo dicho, expresado, opinado o calculado por las personas de una comunidad lingüística y, posteriormente, de manera derivada, con lo ente; d) el *pragma* griego, palabra inicialmente conexas a los hechos, acciones, asuntos, negocios, ocupaciones, circunstancias, problemas y, posteriormente, de forma derivada, a las cosas materiales, y e) el *dābār* hebreo, relacionado con la palabra o el mensaje, pero también con los asuntos, los negocios y las cosas materiales concretas. De lo anterior, González Fernández infiere que, originariamente, las cosas designan las ocupaciones, los asuntos que hay que resolver, de lo cual se deriva el significado de “cosa” como algo material y sensible.

González Fernández también investiga en qué consiste que el ser humano esté concernido por una cosa y encuentra que, para Heidegger, “las cosas nos conciernen porque desde un principio son parte de nuestra actividad (*πράσσω*), y solamente en un momento ulterior llegan a convertirse en algo que está presente ante nosotros” (González Fernández, 2008, p. 114). También halla que, según Zubiri, las cosas son sistemas de notas reales que resultan de la formalización, y que:

Al parecer, en Zubiri nos seguimos encontrando con un concepto muy amplio de cosa, del que solamente quedan excluidas las realidades compuestas de una sola nota. Dios no sería cosa, porque al parecer es una realidad simple, compuesta de una sola nota. No sabemos cuántas notas tendrán los ángeles. Pero ciertamente, según este concepto de “cosa”, las personas serían también cosas, pues ellas son realidades integradas por un sistema de notas, susceptibles de ser formalizadas como tales (González Fernández, 2008, p. 127).

Para Zubiri, tanto la cosa como la intelección son reales y participan de la misma actualidad, lo cual no significa que el acto de intelección quede inteligido como una cosa ya finiquitada, enteramente hecha e independiente del ser humano, sino como algo que está siendo (Zubiri, 1980). Que el acto de intelección sea real, pero no como una cosa común y corriente, sino como algo que va siendo en el camino que va transcurriendo, lleva a González Fernández (2005) a pensar que dichos actos no son cosas en sentido estricto. Por eso, él cuestiona que, para Zubiri, los actos estén actualizados como realidades, aunque su realidad no sea igual a la de las cosas (González Fernández, 1997). Pero —y lo

siguiente contribuye ostensiblemente a la respuesta que se está haciendo a la objeción del evaluador de este artículo—, a pesar del anterior cuestionamiento, González Fernández no considera que los actos no sean reales, que su invisibilidad o transparencia sea tan absoluta que sea totalmente imposible percibirlos o darse cuenta conscientemente de ellos. Él dice: “no estamos discutiendo que los actos sean reales en algún sentido de la expresión. Ciertamente, los actos acontecen, tienen lugar. Hay percepciones, intelecciones, sensaciones, ficciones, pensamientos, etc.” (González Fernández, 2008, p. 128).

Ahora bien, aunque González Fernández considera que los actos son reales —lo cual contesta la pregunta de cómo es que, si los actos son transparentes o invisibles, podemos tener idea de ellos, saber que ellos son de alguna manera—, él todavía no ha explicado en qué consiste esa realidad a la que pertenecen los actos y que es la misma realidad de las cosas. Él señala: “Lo que no resulta fenomenológicamente tan claro es que los actos sean reales en el sentido de Zubiri. Porque, para serlo, los actos tendrían que presentarse en otro acto como algo ‘de suyo’. Y, fenomenológicamente, me parece imposible reconstruir algún tipo de acto en el que otro acto se actualice en él como algo ‘de suyo’” (González Fernández, 2008, p. 128). Es decir, para González Fernández no es concebible que los actos sean reales según el concepto zubiriano de realidad, esto es, la formalidad de realidad, traducida al lenguaje praxeológico como “alteridad radical”. Pero no queda claro el otro significado de “realidad” al que apela González Fernández para afirmar que los actos son reales (si no en el sentido zubiriano de “realidad”). Por ende, hay que preguntar: ¿hay dos realidades, es decir, dos formalidades de realidad y dos alteridades radicales? ¿Hay una realidad exclusiva para las cosas actualizables en las sensaciones humanas, “lugar” o “ahí” donde surgen las cosas como completas y diferentes a los actos humanos en los que surgen, y hay otra realidad destinada solo para los actos invisibles, transparentes? ¿O hay una sola realidad, pero esta tiene un ámbito cognoscible y otro del cual solo queda pensar cómo podría ser? ¿El acto, que no es algo real en la alteridad radical, es algo en la alteridad real? La hipótesis que se quiere trazar para intentar resolver el problema anteriormente descrito es que la realidad del acto, que no es posible actualizar en alteridad radical, se refiera a que del hecho de que con nuestro sistema receptor no podamos actualizar actos no se sigue que ellos no son reales en la alteridad real:

Se pensó que al negar que hubiera “realidad” en los actos se perdía lo que desde hace mucho tiempo hemos destacado en el planteamiento de Zubiri: la continuidad entre lo inmediatamente dado y la realidad profunda, más allá de lo dado. Sin embargo, esa dificultad se obviaba con la terminología propuesta: alteridad radical en los actos y alteridad “real” más allá de los actos. De este modo teníamos justamente una continuidad en la alteridad (González Fernández, 2014c, p. 110).

Que los actos sean reales en cierto sentido —no en la realidad que se actualiza en nuestros actos, sino en esa parte de la realidad que no se actualiza y que se llama alteridad real— es semejante a lo que plantea Spinoza (2000) respecto a los atributos de la sustancia. Dado que esta es causa de sí (def. 1), infinita (prop. 8) y una, según la prop. 5, no se puede predicar de ella que solo tiene el atributo que podemos actualizar en nuestros actos, es decir, la extensión, esencia de Dios que se expresa en cada modo extenso, en cada cuerpo.

Spinoza no es un empirista que parte del mundo de los hechos para, por inducción, llegar al mundo de las abstracciones, de lo infinito, sino que, por deducción, parte de definiciones generales y axiomas que, por definición, no necesitan ser demostrados empíricamente, para llegar a proposiciones o teoremas que versan sobre el mundo, esto es, los modos o maneras de ser de Dios. O sea, Spinoza no comete la falacia de generalización, propia de observaciones poco exhaustivas y conclusiones obtenidas apresuradamente, con el fin de acabar pronto el proceso de inducción, como cuando se dice: “no hay ácaros en mi almohada, ya que no he visto ninguno”. Que los seres humanos solo podamos actualizar a los cuerpos en nuestros actos, es decir, los modos cuyo atributo es la extensión, y que podamos pensar porque somos modos de Dios en los que se expresa el atributo de pensamiento, no significa que no existan más atributos. Si la sustancia dependiera de nuestro sistema receptor o de nuestra capacidad de pensar, sería finita. Pero Spinoza demuestra deductivamente por qué la sustancia, que en esencia es existencia, según la prop. 7, tiene que ser infinita y tener infinitos atributos, aunque estos no sean corroborables empíricamente, sino pensables, por cuanto se trata de la esencia de Dios, apenas concebible.

En términos praxeológicos, los seres humanos, que somos actos encarnados, somos el ahí en el que las cosas se actualizan. Ellas no

lo hacen en una cosa pensante, por medio de una cosa extensa, sino que extensión y pensamiento son dos sub-sistemas integradores de la sustantividad humana, la inteligencia sentiente (González Fernández, 2016). Este asunto guarda cierta relación con el paralelismo spinoziano, según el cual, aunque el atributo de pensamiento no se comunica con el atributo de extensión, son dos perspectivas distintas de la misma y única sustancia. Esto también se puede predicar de los demás atributos de los que el primer género de conocimiento, es decir, la imaginación, no nos da cuenta. Son perspectivas de la sustancia a las que no tenemos acceso empírico.

De manera semejante, en términos praxeológicos, los seres humanos podemos sentir las cosas que se actualizan en nuestros actos, sabiendo que, aunque en nuestras estructuras de la praxis no hay un acto de sensación del acto de sensación en el que se actualiza una cosa, es posible pensar que, en la alteridad real, por incognoscible que sea para nosotros aunque forme parte de esa realidad absolutamente absoluta que es Dios, el acto es real, a pesar de que esa realidad no sea equivalente a la de una cosa actualizada en alteridad radical. La alteridad real es el campo que podemos pensar con la razón, más allá del *logos*, en el que es posible teorizar cómo es la realidad del acto (González Fernández, 2014b). Pero ese es un asunto correspondiente a la reología, en diálogo transdisciplinar con la biología, la física y las demás ciencias. ¿Cómo es el acto en cuanto constitución estructural de la praxis humana, en el contexto de la alteridad real, que posibilita la actualización de las cosas en él en el ámbito de la alteridad radical? La praxeología, por ser una noología, no puede contestar esta pregunta, por cuanto está más allá del ámbito de la experiencia inmediata.

Faltaría corroborar si esta hipótesis sirve para resolver los problemas anteriormente mencionados, a saber: a) cuando González Fernández afirma que las praxis —esto es, las acciones cuyo fin está en sí mismas— se actualizan en los actos, en lugar de que en ellos se actualicen cosas producidas, ¿dichas acciones surgen en esa otra realidad apenas mencionada por González Fernández, que no es igual a la conceptuada por Zubiri como formalidad de realidad, en la que los actos transparentes surgen en otros actos? O sea, ¿las acciones surgen en la alteridad real? En esa línea de pensamiento, b) ¿los actos conscientes surgen en la alteridad real?

Anteriormente se propuso una hipótesis para comprender estos problemas: revisar si es posible aplicar el modelo geométrico u otro

sistema formal (como el lógico-silogístico) al concepto de “acto”, que es el surgir de las cosas en la carne del ser humano, para averiguar si es posible que un acto pueda estar implicado en otro sin que esto sea contradictorio, tal como sucedería en el mundo empírico si algo se causara a sí mismo. Al final, no nos atrevimos a dar el salto desde la formalidad de la geometría hasta la facticidad del mundo de la vida. Con esto en mente, ¿será que la hipótesis para resolver la circularidad de la argumentación praxeológica sirve para arreglar los dos problemas anteriormente mencionados, que quedaron irresueltos con la hipótesis anterior? Es decir, ¿será que una acción se actualiza en un acto de la alteridad real, antes de (y para poder) actualizarse en la alteridad radical? ¿Y será que un acto consciente se actualiza en un acto de la alteridad real para poder actualizarse ante sí mismo en la alteridad radical? Por cuanto la praxeología solo busca atenerse a lo dado en la experiencia inmediata, no puede especular simultáneamente si los actos son reales en un ámbito diferente a la formalidad de realidad zubiriana y la praxeológica alteridad radical. O nos enfocamos praxeológicamente en el análisis a partir de lo dado en la inmediatez de los actos, o nos dedicamos a la reología con base en lo que se puede pensar acerca del mundo allende su actualización en los actos y teniendo en cuenta las teorías científicas acerca de, por ejemplo, el chorro de fotones que constituye una hoja blanca, en lugar de atenernos a cómo dicha hoja se nos presenta en el acto de verla, independientemente de que su color sea, en el mundo real, en el mundo atómico, en el mundo más allá de nuestra actualización sensorial, un chorro de fotones. Dado que no tenemos cómo actualizar el hipotético chorro de fotones que explicaría desde la alteridad real por qué vemos como blanca a la hoja, hay que reconocer que la constitución física del color va más allá de los límites del objeto de estudio de la praxeología.

El acto no se actualiza en la alteridad radical —por cuanto en ella es invisible— para que la cosa surja en él. O sea, si el acto de ver se ve, entonces la persona no puede ver la cosa vista, que queda oculta y sometida bajo el dominio del acto. Pero, porque el acto de sensación está oculto, es decir, es transparente ante la vista, la persona puede ver la cosa surgida en él. Ahora bien, si tal es el caso, ¿el acto actualizado en la alteridad real requiere de un acto de la alteridad real para ser actualizado? De ser así, ¿el acto de la alteridad real necesita de un acto de la alteridad, digamos, suprarreal para ser actualizado en él, y así hasta el infinito? Además, si el acto se actualiza —aunque no en el



sentido noológico de “realidad” —, ¿de quién es la carne en la que dicho acto se actualiza? ¿Se trataría dicha carne de algo así como el atributo de extensión del Dios spinoziano, que no existe en la realidad (por cuanto no es un modo), pero que aun así puede ser pensado como esencia de Dios? Es menester seguir pensando cómo resolver estos problemas, porque parece que la hipótesis propuesta en este artículo genera más problemas de los que logra resolver.

## Conclusiones

González Fernández advierte que, para Zubiri, la conciencia no es la que define a los actos, pues las cosas no se presentan ante ella porque alguien se dé cuenta de ellas, sino que alguien se da cuenta de ellas porque estas están presentes. A pesar de este logro, Zubiri se desliza desde el acto hasta la actualidad al afirmar que el acto es algo real, como si se tratara de una cosa entre las cosas. Para González Fernández, que los actos sean cosas reales es problemático por cuanto estos no son cosas, sino el surgir de estas. En esto consiste el inicio del filosofar y, por ende, de la praxeología, que es filosofía primera.

Con todo, la praxeología presenta algunas inconsistencias al interior de su sistema, por lo cual es pertinente pensar en cómo solucionar sus aparentes circularidades y contradicciones. Para ello, en este artículo se procuró entender cómo pueden las acciones surgir en las praxis —esto es, las operaciones que tienen su fin en sí mismas—. Se dijo que una posibilidad es concebir a las praxis como causa de sí, como un silogismo ¿pero cómo saltar desde la geometría, que es un plano fijo, hacia la dinamicidad del mundo y la carne del ser humano imbricada con él? También se intentó dilucidar cómo un acto consciente puede ser causa de sí, tal como sucede en el caso concebible de una entidad formal, pero no fue posible determinar cómo es que la causa o actualización del acto desemboca en el efecto, consistente en ser actualizado en él mismo. Por ello, estas hipótesis son provisionales, incompletas y susceptibles de ser mejoradas o reemplazadas por otras, más aún cuando las respuestas a las objeciones no puedan darse en el plano de la praxeología, que es una noología más entre otras, sino en el de la reología. De ahí que las hipótesis propuestas en este texto no tengan el propósito de sellar el tema, sino el de abrir el debate en torno a cómo comprender los puntos oscuros de la praxeología de González Fernández, tales como las posibles peticiones de principio y las incoherencias que presentan algunos asuntos concretos al ser examinados a la luz de la obra praxeológica.



## Referencias

- Beuchot, M. (2008). *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*. Editorial San Esteban.
- Castilla, B. (1996). *Noción de persona en Zubiri: una aproximación al género*. Ediciones RIALP.
- Descartes, R. (2011). *Descartes. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método, Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. Conversación con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre*. C. Flórez Miguel (trad.). Gredos.
- González Fernández, A. (1986). [Reseña de *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, de E. Husserl]. *Razón y Fe*, 214(1057), 366-367.
- \_\_\_\_ (1995). El punto de partida de la filosofía. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 46, 695-720. DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i46.5131>.
- \_\_\_\_ (1996). Hacia una filosofía primera de la praxis. En J. Alvarado y J. Gandarias (eds.), *Mundialización y liberación. Ensayos filosóficos*. (pp. 327-358). Universidad Centroamericana.
- \_\_\_\_ (1997). *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Trotta-Fundación Xavier Zubiri.
- \_\_\_\_ (1999). *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Sal Terrae.
- \_\_\_\_ (2002). El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri. En X. Quinzá y G. Uríbarri (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemán y Briz, S.J. (1937-2001)*. (pp. 315-360). Universidad Pontificia de Comillas.
- \_\_\_\_ (2005). Praxeología. En R. Salas (ed.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*. 3. (pp. 817-832). Universidad Católica Silvia Henríquez.
- \_\_\_\_ (2008). Las cosas. En J. Nicolás y R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. (pp. 107-136). Herder.
- \_\_\_\_ (2013). La génesis de todas las cosas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 545-557.
- \_\_\_\_ (2014a). El problema del sujeto. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, 41, 173-193.

- \_\_\_\_ (2014b). La ciencia estricta. *Cultura de Guatemala. Enfoques humanísticos. Cuarta época*, 35(1), 139-179.
- \_\_\_\_ (2014c). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Universidad Santo Tomás.
- \_\_\_\_ (2015). Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri. *Pensamiento*, 71(266), 353-367.
- \_\_\_\_ (2016). El cuerpo que somos. *Perfèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 3, 12-24.
- Pastén, C. (2007). *La influencia de Xavier Zubiri en la concepción de acto de Antonio González Fernández*. Dokumen.site. URL: <https://dokumen.site/download/articulo-claudio-past-en-a5b39ef7aa3c80>.
- Prada, M. (2021). El ser humano es un acto encarnado: alternativa praxeológica al supuesto subjetivista de la fenomenología. *Universitas Philosophica*, 38(77), 117-139. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-77.shae>.
- Ramírez, J. (2011). La concepción de la lógica en el pensamiento de Zubiri. En J. Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*. (pp. 311-328). Granada.
- Sierra Lechuga, C. (2018). El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios. *Open Insight*, 9(15), 231-295. <https://doi.org/10.23924/oi.v9n15a2018.pp231-295.229>
- \_\_\_\_ (2022). Reología y realidad: el problema de los realismos. *Revista de Filosofía Fundamental*, 0, 169-234. URL: <https://filosofiafundamental.com/revista/numero-0/>.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. A. Domínguez Basalo (trad.). Trotta.
- Yáñez, S. (2012). *De la realidad a la praxis: comprensión y recepción de Inteligencia Sentiente de Xavier Zubiri* [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile]. Fundación Xavier Zubiri. Tesis doctorales en formato pdf recibidas en la Fundación. URL: <https://www.zubiri.net/portada3/course/view.php?id=6>.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. I. Inteligencia y realidad*. Alianza.
- \_\_\_\_ (1984). *El hombre y Dios*. Alianza.
- \_\_\_\_ (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza.



# **Filosofía en el espacio público**



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2503>

# Individual Singularity versus “Singularity”: A Critique of Transhumanism from the Thought of Søren Kierkegaard

## Singularidad individual versus “singularity”. Una crítica al transhumanismo desde el pensamiento de Søren Kierkegaard

Catalina Elena Dobre

Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico  
de Monterrey  
México

[dobre@tec.mx](mailto:dobre@tec.mx)

<https://orcid.org/0000-0001-7929-8772>

Rafael García Pavón

Universidad del Claustro de Sor Juana  
México

[gclimacus71@gmail.com](mailto:gclimacus71@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8328-5192>

Recibido: 28 - 02 - 2022.

Aceptado: 25 - 05 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### Abstract

Although some have attempted to rethink the subject of technology from the perspective of Søren Kierkegaard's philosophy, there has not yet been a direct dialogue with the transhumanist position. In this paper, we propose a new approach, understood as a criticism, from the thought of Kierkegaard to transhumanism and its concept of singularity. We, first, analyze the way in which transhumanists understand the concept of singularity and what its limitations are; then, with the help of Kierkegaard's philosophy, we argue that the only possible and real singularity is the human person as a primordial relationship, source of anguish and freedom, sin and love, and spirit. We also argue that this relationship cannot be reproduced by any artificial creation.

*Keywords:* singularity; transhumanism; person; spirit; freedom; moral choice.

### Resumen

Si bien existen algunos intentos de repensar el tema de la tecnología desde la filosofía de Søren Kierkegaard, no existe todavía un diálogo directo con la postura transhumanista. En este artículo proponemos un acercamiento inédito, entendido como una crítica, desde el pensamiento de Kierkegaard al transhumanismo y su concepto de *singularity*. Primero, analizamos el modo en el que los transhumanistas entienden el concepto de *singularity* y sus limitaciones; después, apoyándonos en la filosofía de Kierkegaard, defendemos que la única singularidad posible y real es la persona humana como relación primigenia, fuente de angustia y libertad, pecado y amor, espíritu. Defendemos también que esta relación no puede ser replicada por una creación artificial.

*Palabras clave:* singularidad; transhumanismo; persona; espíritu; libertad; elección moral.

Dios ha puesto la eternidad en el  
corazón de los seres humanos.

Eclesiastés (3.11)

## 1. El planteamiento del problema: la promesa sin fin

Robert M. Geraci (2010, p. 8) ha afirmado que debido a que “los *speakers* más importantes a nivel mundial ya son especialistas en inteligencia artificial y robótica”,<sup>1</sup> los filósofos y los grandes humanistas ya no atraen al público, dado que sus discursos sobre el sentido de la vida y los valores han sido sustituidos por la idea de una “promesa sin fin” que ofrecen estos especialistas en tecnologías sofisticadas. Esto nos demuestra que estamos en un cruce de caminos en donde la dirección está ya marcada: se trata de la promesa de un futuro meramente controlado por la biotecnología y la inteligencia artificial, un paraíso de la inteligencia artificial con valencias místicas. Es decir, la tecnología es ahora el sustituto de Dios que promete la salvación y los gurús de la inteligencia artificial son los nuevos creyentes. El espacio virtual se vuelve sagrado y la mayor creencia es que, “a través del progreso tecnocientífico, la humanidad puede trascender sus condiciones finitas para lograr mayor salud, longevidad y felicidad” (Geraci, 2010, p. 8).

La inquietud es que esta “promesa” se convierte, con cada día que pasa, en nuestro presente, y probablemente ni siquiera percibimos su estar aquí, incluso si pensamos en la reciente decisión del magnate de las redes sociales Mark Zuckerberg, que ha anunciado la creación de Meta, pensada como el futuro del internet. “Las personas en un metaverso pueden usar un auricular para ingresar a un mundo virtual que conecta todo tipo de entornos digitales. Se espera que el mundo virtual se pueda utilizar para prácticamente cualquier cosa, desde el trabajo, el juego y los conciertos, hasta la socialización con amigos y familiares” (“Facebook será Meta”, 2021).

---

<sup>1</sup> A menos que se indique lo contrario, las traducciones al español de citas en inglés son nuestras.



Todo esto nace en un contexto en el cual, debido a la pandemia, se trata de enfatizar todavía más la “necesidad” de un distanciamiento social que implica, entre otras cosas, mover nuestras vidas a un plano virtual. Si bien es verdad que la virtualidad ha sido una buena herramienta para sobrellevar nuestras actividades laborales en estos años, es peligroso pensar que toda nuestra forma de relación humana se puede transponer en esa virtualidad.

La idea de un mundo artificial y digitalizado se promueve desde el siglo pasado, lo cual ha dado lugar a corrientes de pensamiento como el transhumanismo y el posthumanismo. Los partidarios de estas corrientes están muy seguros de sus logros y avances en esta perspectiva futurista. Si bien el transhumanismo surgió en los años ochenta del siglo pasado, sus raíces encuentran eco en las ideas de Julian Huxley,<sup>2</sup> que fue el primer presidente de la UNESCO y quien en 1927 introdujo el término en sus discursos refiriendo a la posibilidad de que la especie humana se superará a sí misma (cfr. Amor Pan, 2017, p. 2). Esto recuerda al homúnculo del segundo *Fausto* de Goethe,<sup>3</sup> o de *Frankenstein* de Mary Shelley. Aunque desde el inicio de la Modernidad se proyectaba esta idea de una creación mecánica, artificial —un autómatas—, que supere a la naturaleza humana, los transhumanistas se apoyan en la visión cartesiana de un *cogito* racional (artificial), por un lado (cfr. Bostrom, 2003, p. 38); y, por otro, en la propuesta de Nietzsche —que decía que el hombre es algo que siempre tiene que superarse— a través de su concepto de “superhombre”, haciendo de la idea del filósofo alemán su

---

<sup>2</sup> Julian Huxley (1887-1975) fue un biólogo evolucionista y defensor de la eugenesia.

<sup>3</sup> Inspirado en la idea de Paracelso, el homúnculo es un hombre fabricado en el laboratorio. “[Mefistófeles:] ¿Qué es, pues, lo que hay? [Wagner:] ¡Que se está haciendo un hombre! [...] [S]i en sus goces solo piensa la bestia, el mortal debe, en adelante, por sus grandes dones, un origen tener más puro y alto. (*Volviéndose hacia el fogón.*) ¡Ved!, ¡brilla! [...] Fundamentos hay mayores para esperar que si de mil materias por mezcla —pues está en la mezcla el toque— la materia del hombre componemos y bien la amalgamamos en crisoles: según las reglas, la obra se consigue. (*Vuelto otra vez al fogón.*) ¡Se efectúa! La masa, de colores cambia y mi convicción más y más crece. Los arcanos incógnitos e inmuebles que ponderaban de naturaleza nosotros demostramos a los hombres; lo que ella, en otra edad, organizaba ¡se ve hoy cristalizar aquí por mi orden!” (Goethe, 2003, p. 164).

propia bandera (cfr. Amor Pan, 2017, p. 3).<sup>4</sup> Pero hay una diferenciación que nos gustaría hacer: la idea de “superhombre” en Nietzsche no tiene un significado biológico, sino que es la encarnación de la valentía espiritual y no una fabricación artificial en búsqueda de una felicidad sin sentido.

Apostando por un *cogito* sin cuerpo, sin sentimientos y sin relaciones, los transhumanistas buscan la superioridad del hombre, argumentando que la tecnología ofrecerá un mejoramiento de la naturaleza humana. Se piensa que, apelando a la eugenesia —la eliminación de las malformaciones genéticas—, a la criogenización y a las máquinas inteligentes, ofrecerán un mundo mejor, una buena sociedad en la cual no habrá sufrimiento alguno. Curar las enfermedades no debe ser equivalente a vivir para siempre; sin embargo, el sueño de todos los transhumanistas es alcanzar la inmortalidad y evitar la muerte (cfr. Bostrom, 2003, pp. 34-37).

Estas posturas, que hoy en día dan lugar a debates muy profundos y urgentes, tienen una implicación directa sobre perspectivas antropológicas y éticas. Sobre todo, promueven una nueva teoría sobre el ser humano que, examinada a fondo, es muy peligrosa, porque para los transhumanistas las vidas humanas no tienen un valor intrínseco en la medida en que defienden la idea de que hay vidas que “no son dignas de ser vividas”, y utilizan como criterio moral de selección una perspectiva meramente biologizante.

Durante siglos, varios filósofos se han esforzado en defender que el ser humano no es solo biología ni solo cerebro, sino mucho más que esto; es un ser integral que implica un vínculo estrecho entre vida y espíritu — como afirmaba Max Scheler —, entre personalidad y moralidad — como decía Kierkegaard —, y esto es lo que brinda al hombre la singularidad. Es decir, lo que hace que un ser humano sea único, singular, es precisamente el modo en el cual, a través del espíritu,<sup>5</sup> va creando su propia personalidad, dando sentido a su propia vida.

---

<sup>4</sup> No ha sido la primera vez que una ideología —en aquel otro caso, el nazismo— ha utilizado a Nietzsche para justificarse.

<sup>5</sup> Tomamos la noción de “espíritu” del modo en que Kierkegaard la conceptualiza; de ese modo fue retomada por la filosofía personalista de Max Scheler y Emmanuel Mounier, en la cual el espíritu es el elemento definitorio de la singularidad y del ser persona. Sirvan dos textos paradigmáticos de Kierkegaard para dar una breve referencia al sentido de “espíritu” (dado que en

En el momento en el que se piensa crear “píldoras de la personalidad”, la vida carece totalmente de sentido. La pregunta que surge entonces es: ¿qué tipo de felicidad tendremos cuando la vida carezca de sentido? Para los transhumanistas, la felicidad se reduce al perfeccionamiento físico de las capacidades naturales. Pero el ser humano es mucho más que su físico, más que su cuerpo; muchas personas apelaron a la cirugía estética y esto no representó una garantía de la felicidad (More y Vita-More, 2013, I, cap. 2, “Adaptation”).

Con una mirada crítica hacia el transhumanismo, Michael Hauskeller comentaba que, a juicio de algunos, “a través de la convergencia de la nanotecnología, la biotecnología, la tecnología de la información y la

---

parte presuponemos que el lector comprende este marco teórico de referencia). Bajo el seudónimo de Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*, dice Kierkegaard: “El hombre es una síntesis de lo anímico y lo corporal. Pero una síntesis es impensable si los dos no se unifican en algo tercero. Lo tercero es el espíritu” (2016, p. 161; SKS 4, 349). En *La enfermedad mortal*, bajo el seudónimo de Anti-Climacus, expresa: “El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma” (2008a, p. 33; SKS 11, 120). Es decir, el espíritu no se identifica con algún tipo de facultad anímica que actualice las funciones del organismo ni psíquica ni corpóreamente, sino que es la fuerza, la actividad, que hace posible la autorrelación de la unidad hilemórfica del individuo consigo mismo y al mismo tiempo con algo fuera de sí, lo cual produce una apertura de los fines naturales o finitos o necesarios al ámbito de lo posible, lo infinito y lo indeterminado. Esta autorrelación consiste en dos movimientos, la reflexividad y la libertad, que constituyen al individuo como síntesis y fundamentan la noción del yo en Kierkegaard. En este sentido, el espíritu es fuerza, impulso, autorrelación, aperturidad radical de la integridad del individuo a un ámbito de personalización, porque las relaciones no se dan por determinación o por necesidad, sino por una elección integral de forma personal con todas las dimensiones. La gran diferencia respecto de Hegel es que, para Kierkegaard, el espíritu no es una forma necesaria de expresión del propio espíritu absoluto en la subjetividad del individuo; para Kierkegaard, es propiamente lo que nos da un nombre propio, por lo cual el yo en Kierkegaard no es la identidad cognitiva del sujeto con su actividad, como en Descartes, sino aquello que siempre abre a una relación de alteridad personal. Para más detalles —sobre todo sobre la relación de la idea de “espíritu” con Hegel—, cfr. García Pavón (2012, pp. 77 y ss.; 2019a). Para la relación con el personalismo filosófico, cfr. (Dobre y García, 2021).

ciencia cognitiva, pronto podríamos resolver todos los problemas del mundo” (2012, p. 40). Este sueño ha sido una permanente preocupación desde la Modernidad. ¿Quién no recuerda las afirmaciones de René Descartes y Francis Bacon sobre el futuro del ser humano como dueño de la naturaleza?; jugando con el optimismo de la Ilustración y el positivismo, algunos nos han llevado a este punto en el cual realmente queremos la inmortalidad y la perfección.<sup>6</sup>

Nuestro objetivo en este artículo es, en primer lugar, analizar el modo en que los transhumanistas entienden el concepto de *singularity* y sus limitaciones para, después, apoyándonos en el pensamiento de Søren Kierkegaard, demostrar que la única singularidad posible y real es la persona humana, y esta no puede ser una creación artificial (como algún tipo de humanoide).

## 2. *Singularity*: hacia una inteligencia sobrehumana

En el 2008, en Silicon Valley fue creada la llamada Universidad de la Singularidad, pensada como un motor de innovación y como una comunidad enfocada en trabajar con tecnologías de última generación (inteligencia artificial, robótica y biotecnología) para, supuestamente, resolver algunos de los grandes retos de la humanidad y “construir un mejor futuro”. Esta universidad se presenta como una comunidad construida por “emprendedores, empresas, organizaciones de impacto, gobiernos, inversionistas e instituciones académicas que están impulsando cambios positivos en las áreas de salud, medio ambiente,

---

<sup>6</sup> Afirma Descartes en su *Discurso del método*: “Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales de la física y comenzando a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos [...] [;] esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida [...] [;] podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.[...] [;] podríamos librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá la debilidad que la vejez nos trae, si tuviéramos bastante conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto” (2014, pp. 142-143). Francis Bacon, por su lado, termina su *Novum organum* diciendo: “El hombre, por su caída, perdió su estado de inocencia y su imperio sobre la creación, pero una y otra pérdida, puede, en parte, repararse en esta vida, la primera por la religión y la fe, la segunda por las artes y las ciencias” (2000, p. 218).

seguridad, educación, energía, alimentos, prosperidad, agua, espacio, resiliencia ante desastres, refugio y gobernabilidad” (SingularityU México, 2024). En esta universidad se ha creado el robot más caro del mundo: el “famoso” robot Sophia. Entre sus metas está, a través de la investigación, la ciencia y la tecnología, crear una sociedad segura y transparente. Sophia es *el* humanoide, y los creadores de este tipo de ejemplares consideran que, a través de esta proyección artificial, se puede cambiar el mundo. Cuentan también con proyectos que realmente pueden beneficiar el futuro en cuestiones de medicina, ¿pero qué pensar de Sophia, que tiene varias nacionalidades?, ¿hablan de un mejor futuro y de una democracia?

Aunque la *Singularidad* (definida por sus detractores como “el éxtasis de los nerds”, el punto final de la escatología transhumanista) es teorizada por personas como Kurzweil o Itskov, algunos prefieren mantener su cuerpo físico para siempre, aunque mejorado por la ingeniería genética, en lugar de transferir sus mentes a soportes cibernéticos y romper con el *hardware* biológico para siempre (Paura, 2016, p. 25).

En otras palabras, la singularidad de los transhumanistas representa la etapa que culminará con una transformación acelerada de la humanidad, bajo la influencia de la tecnología, y su propia definición implica la imposibilidad para describir el futuro de la postsingularidad (cfr. Paura, 2016, p. 27). La evolución humana es sustituida por una evolución tecnológica. El argumento más fuerte es que la labor de la computadora o la tecnología sobrepasa la inteligencia humana. Entonces, la *singularity* es una inteligencia sobrehumana como característica de un humanoide, entendida como “singularidad”; es decir, un singular cerebro fuera del cuerpo, que promete la abolición de todos nuestros males. Ray Kurzweil afirmaba que:

Las máquinas del futuro serán aún más parecidas a los humanos que los humanos de hoy. Si eso parece una declaración paradójica, considere que gran parte del pensamiento humano de hoy es mezquino y poco original. Nos maravillamos ante la capacidad de Einstein para evocar la teoría de la relatividad general a partir de un experimento mental o la capacidad de Beethoven

para imaginar sinfonías que nunca pudo escuchar. Pero estos ejemplos del pensamiento humano en su máxima expresión son raros y fugaces. (Afortunadamente tenemos un registro de estos momentos fugaces, reflejando una capacidad clave que ha separado a los humanos de otros animales). En nuestro futuro, los yoes principalmente no biológicos serán mucho más inteligentes y, por lo tanto, exhibirán estas cualidades más finas del pensamiento humano en un grado mucho mayor (2005, p. 278).

Esta *singularity* o este *yo no biológico*, según Kurzweil (2009, p. 273), está transformando cada institución y cada aspecto de la vida humana, desde la sexualidad hasta la espiritualidad e incluso la muerte. Con estas ideas, desde nuestro punto de vista, se está proyectando y diseñando un futuro de la singularidad tecnológica autosuficiente; un tipo de “divinidad” solipsista, pero inmanente, que ordenará todas las dimensiones humanas y las necesidades de la persona.

Una mirada hacia atrás nos revela que el término *singularity* fue introducido por el escritor de ciencia ficción Vernor Vinge en 1993 (cfr. Kurzweil, 2009, p. 291), que lo tomó prestado de las matemáticas —donde sirve para denominar un valor que trasciende cualquier limitación finita—. En 1993 comenzó a difundirse el concepto tras la publicación del artículo “La llegada de la tecnología *singularity*”, escrito por Kurzweil. Este último afirmaba que la nueva era implicará que la inteligencia de las máquinas superará la inteligencia humana, lo que se llama *mind-uploading*, y que representa la fusión total de la inteligencia humana con la inteligencia artificial (cfr. Kurzweil, 2005; Paura, 2016, p. 25).

Para los que consideran esto como la proyección del futuro, la naturaleza humana debe ser superada y sustituida por la tecnología. Esto implicaría que muy pronto se considerará que el ser humano es un cerebro sin cuerpo (como bien soñaba Descartes con su idea del *cogito*). Y, sin embargo, sin la corporeidad ya no hablaremos de seres humanos, sino precisamente de humanoides, *cyborgs* y otro tipo de “especies” tecnológicas.

Es verdad que hay procesos que una máquina o una inteligencia artificial pueden hacer o pueden sustituir; como el mismo Kurzweil dice, “las computadoras realizan electrocardiogramas e imágenes

médicas, vuelan y aterrizan aviones, controlan las decisiones tácticas de las armas automatizadas, toman decisiones crediticias y financieras, y se les confía la responsabilidad de muchas otras tareas que antes requerían inteligencia humana” (2009, p. 275). Pero la inteligencia humana no se reduce solo a mecanismos y procesos. La inteligencia humana no se define solo por asociaciones o ensamblajes, sino que puede contemplar las relaciones que dan sentido y recrearlas, por lo que tiene un sentido de trascendencia respecto de la lógica dominante.<sup>7</sup> Es un ámbito muy complejo que, fuera de operar cálculos, implica emociones, sentimientos, valores, capacidad de relacionarse, etcétera. Comprender la inteligencia humana solo como operacional es una visión reduccionista. Sin embargo, los seguidores de esta postura hablan de una serie de “principios” implicados por la *singularity*. Entre ellos:

1. El crecimiento de las tecnologías de información.
2. La emulación de la inteligencia humana a través de la tecnología.
3. La sustitución de la inteligencia humana con inteligencia de una máquina.
4. Las máquinas inteligentes tendrán una absoluta libertad para diseñar y crear como los seres humanos lo hacen.
5. El desarrollo de la nanotecnología.
6. La inteligencia emocional reproducida por la tecnología.

---

<sup>7</sup> Esto es a lo que se refiere Kierkegaard en *El concepto de la angustia* cuando habla de que hay dos tipos de ciencias: aquellas que se quedan dentro de una inmanencia lógica o aquellas que, desde una inmanencia lógica, apuntan y se aproximan a una trascendencia que ella misma no explica (cfr. Kierkegaard, 2016, p. 166; SKS 4, 355). En el mismo sentido, es lo que Henri Bergson discutía con Einstein acerca de la idea de “tiempo”: esta no puede reducirse al ámbito de la teoría física, sino que requiere de otro tipo de acercamiento —en particular, la intuición— (Canales, 2015). También es lo que argumentaba Heidegger (2009) al diferenciar la pregunta metafísica de las ciencias particulares: aquella parte de un estado de ánimo y se abre en un horizonte de interpretación en el tiempo.

7. Las futuras máquinas inteligentes tendrán también “cuerpo” (cuerpos virtuales) que serán más durables que el cuerpo humano.
8. En la realidad virtual, uno podrá ser “una persona diferente física y emocionalmente” (Kurzweil, 2009, p. 300).

Si bien ciertos ámbitos se ven favorecidos por estas ideas (considerando que algunas de ellas ya son realidad), como la medicina por el desarrollo de la nanotecnología o el crecimiento de tecnologías de información, otros de estos principios, desde un punto de vista ético y antropológico, son sumamente cuestionables, especialmente cuando se plantea la idea de “una persona diferente física y emocionalmente” y, a la vez, virtual.

El optimismo de Kurzweil —para quien la *singularity* nos permitirá sobrellevar los límites humanos y nos promete “tener poder sobre nuestro destino; nuestra mortalidad estará en nuestras manos; seremos capaces de vivir cuanto queremos” (2009, p. 274), de tal manera que no habrá distinción entre humanos y máquinas o entre la realidad física y la realidad virtual, lo que cambiará para siempre nuestra manera de comprender y garantizará a la vez que nos volvamos más “listos” — es para nosotros una visión sombría, triste y preocupante. Se está diseñando un mundo totalmente despersonalizado, pero aparentemente feliz, despojado de la sacralidad y del misterio que la vida misma es. Si bien podemos estar de acuerdo con los avances de la inteligencia artificial en el ámbito de la medicina, de la comunicación, y otras estrategias que ayuden a los seres humanos a llevar una vida digna, esto no significa que se puede sustituir lo que una persona concreta es realmente. Dejarse modelar por la tecnología significa carecer de carácter, de interioridad y de personalidad.

### **3. La singularidad es la persona humana. Reflexiones desde el pensamiento de Søren Kierkegaard<sup>8</sup>**

En el siglo XVIII, en Prusia, y tras la herencia del racionalismo moderno de Descartes, hubo todo un debate entre racionalistas y pietistas sobre

---

<sup>8</sup> En la medida de lo posible, haremos referencia al seudónimo de Kierkegaard según la obra citada. En relación con ello, hay una discusión no definitiva en cuanto al modo de interpretar lo dicho por las obras firmadas por



el tema del sujeto. Debido a este debate, la *Aufklärung Weltanschauung* encuentra su fin en esta controversia alrededor del panteísmo y del nuevo orden social, político y moral del siglo; controversia mediante la cual se crea un nuevo pensamiento crítico contra el despotismo de la razón y, por ende, el despotismo político. Es decir, alrededor del año 1800, el enfoque filosófico gira de la epistemología y la ciencia hacia la antropología, ya que la Ilustración, con todos los problemas que plantea, dio lugar a un contexto muy complejo de problemas que el sistema trascendental de Kant, la metafísica, o la autonomía de la razón ya no podían responder, pues revelaron nuevas incompatibilidades entre lo empírico y lo trascendental —o entre lo natural y la moral—.

Se dio una reorientación hacia la idea de la autonomía individual con el filósofo Friedrich Heinrich Jacobi, que defendía y compartía la fe de Goethe, y para quien lo más importante es “el problema de cómo los individuos se establecen a través de acciones como personalidades

---

Kierkegaard y lo dicho por sus autores seudónimos; a nuestro parecer, se suele caer en dos extremos, los cuales pretendemos evitar: el primero, como el caso de Roger Poole (1993), es considerar que no hay nada en los autores seudónimos que pueda considerarse pensamiento de Kierkegaard; el segundo es pensar que no hay que tomar en cuenta (ni en serio) el tema de los seudónimos y solo reducirlo a un artilugio retórico. En este sentido, nos parece excesivo definir las obras no firmadas con seudónimos como “verónimas” y aún más el definir el diario de Kierkegaard, que en sí mismo es una obra compleja, como el referente o criterio último. Hay autores, como Michael Strawser (1996), que han argumentado que incluso las obras edificantes firmadas por Kierkegaard y su diario pueden considerarse seudónimas de algún modo. Nuestra posición pretende seguir lo que el mismo Kierkegaard ha dicho en el *Postscriptum* y en *Mi Punto de vista* acerca de ello, así como del espíritu de la comunicación indirecta: los seudónimos están hechos para hablar de forma personal desde una visión de la existencia particular sobre el individuo singular de modo ideal, por eso son creaciones poéticas, las cuales contrastan —mas no necesariamente contradicen— lo firmado por el mismo Kierkegaard que habla de cualquier individuo singular, llamando a la reflexión personal del lector y evitando el desplazamiento falaz de la racionalidad a identificar las ideas con el modo histórico de ser del autor. Así, tanto en las obras seudónimas como en las firmadas por Kierkegaard se pueden ver categorías, ideas, esquemas transversales que bien podríamos decir que configuran el pensar de Kierkegaard, pero salvaguardando las posiciones concretas de cada seudónimo, que no contradicen el argumento, sino que lo hacen más reflexivo, pues representan estados de ánimo, posiciones en el mundo diversas sobre lo mismo. Cfr. García Pavón (2012).

válidas —como obras de arte que se justifican a sí mismas” (cfr. Eschelmüller, 1996, p. 32). Se abría así todo un ámbito de reflexión en torno al concepto de “persona” y la personalidad (o subjetividad), las cuales desembocaron en las reflexiones filosóficas y teológicas de Friedrich Schleiermacher —el creador del personalismo— y, unos años más tarde, en las reflexiones del filósofo danés Søren Kierkegaard.

Cuando Kierkegaard explica qué significa devenir subjetivo,<sup>9</sup> se posiciona frente a una tarea nada fácil, ya que, desde Descartes y pasando por Kant, el Idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y los románticos, la subjetividad había sido una categoría ampliamente debatida. A pesar de la dificultad, Søren Kierkegaard logra crear un pensamiento original. Es más, la emancipación del concepto de “persona” en el contexto de la Modernidad se relaciona con la categoría de “individuo singular” (*den Enkelte*)<sup>10</sup> o “lo singular” (*Singularitet*) de Kierkegaard. Y, como afirma Jan Bengtsson (2006, introducción, § 25), su filosofía no fue solo una de las críticas más relevantes a Hegel, sino que fue también una de las manifestaciones más importantes de la afirmación de la persona humana. Formado en el espíritu filosófico alemán, estudiante de teología y devoto cristiano, supo con genialidad crear un pensamiento decisivo, y esto porque “Kierkegaard fue el personaje religioso más profundo, un analista muy sutil de la mente moderna y un mejor escritor que muchos de los personalistas” (Bengtsson, 2006, cap. 5, § 13).

El mérito de Kierkegaard es rescatar la noción de “subjetividad” de la estampa cartesiana, reducida a un principio epistemológico abstracto, y defenderla como la verdad de la existencia. Su tarea fue llevar la subjetividad al ámbito del cristianismo, por lo cual se entiende el hombre

---

<sup>9</sup> “Generalmente, se piensa que no hace falta ningún arte para ser subjetivo. Pues bien, de hecho, todo ser humano es más o menos un sujeto. Pero realmente llega a ser lo que uno es: ¿quién va a perder el tiempo con esto? Esa sería en efecto la más inútil tarea que pudiera presentarse en la vida. Ciertamente. Pero es eso mismo lo que la hace tan difícil, por cierto, la más difícil de todas, porque todo ser humano posee un fuerte deseo natural y un impulso a convertirse en algo otro y en algo más” (Kierkegaard, 2008b, p. 130; SKS 7, 122).

<sup>10</sup> Como lo ha afirmado José García Martín: “Axiológicamente considerado, *den Enkelte* posee un valor en sí mismo, absoluto; es algo completamente personal. Por esto podemos también afirmar que ser *den Enkelte* es ser persona, con todo lo que ello implica. En este sentido, el individuo singular es aquel que es positiva y enteramente un ser personal, con una dignidad que le sitúa por encima de cualquier otra realidad mundanal” (García Martín, 2009, p. 73).

concreto que debe devenir subjetivo frente a Dios. Sobre esta relación, Kierkegaard construye su ética,<sup>11</sup> que para él es el reflejo de la libertad, de la voluntad de cada individuo, y no una realización colectiva, donde el individuo entrega su peculiaridad a la humanidad. La categoría de *den Enkelte* —una de las más importantes categorías filosóficas de su autoría— se opone, así, al pensamiento objetivo y especulativo de Hegel y a su sistema, creando, a la vez, una perspectiva novedosa sobre la libertad humana e, implícitamente, sobre la forma de entender la vida ética y religiosa desde un devenir existencial propio de la persona humana. *Den Enkelte* ('individuo singular') es el *espíritu* o el yo, que tiene un carácter relacional, construyéndose a través de un proceso de devenir. En sus *Diarios*, Kierkegaard afirmaba: “‘El individuo singular’ es una definición espiritual del ser humano; la multitud, los múltiples, lo estadístico o lo numérico es una definición animal del ser humano” (1970, p. 424; SKS 25, NB 29: 32). Lo que nos diferencia entonces de los animales, como diría Kierkegaard, es precisamente la dimensión espiritual. ¿Y qué significa esto?

El yo,<sup>12</sup> el espíritu, es el resultado de la decisión libre y se realiza desde la libertad. Es decir, no basta con que el hombre sea consciente

---

<sup>11</sup> El tema de la ética en Kierkegaard ha sido debatido por algunos autores, como Arne Grøn (1995), como si hubiera dos éticas —debido a una afirmación del autor seudónimo de *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis—: la primera ética parte de principios ideales y pretende que la vida buena es aquella que deviene formalizada por ellos, y la segunda ética es aquella que parte de la vulnerabilidad y la imposibilidad de una vida buena plena por el individuo debido al pecado, por lo que requeriría de la disposición a la gracia y, en particular, del amor. Esto no quiere decir que la ética en Kierkegaard se divida en dos tipos de éticas, y tampoco que no haya una unidad conceptual de esta. Ya autores como John Davenport (2001) y otros han recalcado que en todas las formas, en función de los seudónimos, en que Kierkegaard comprende la ética se presenta la configuración del individuo como un devenir libre; es así como nosotros consideramos que se puede hablar de ética en Kierkegaard de forma independiente y transversal a los detalles de determinar dos éticas. Para ello, cfr. Davenport (2001), Evans (2004) y García Pavón (2019b).

<sup>12</sup> El término “yo” en este texto de Kierkegaard y en *El concepto de la angustia* se comprende como el espíritu en devenir; es decir, la singularidad del individuo se determina como personal cuando el espíritu constituye el yo, el cual no es una identidad cognitiva o abstracta o mental, como en la Modernidad, y por ello Kierkegaard habla del yo como un yo propio, un yo teológico dependiendo de su relación de apertura o un yo siempre dinámico. En este sentido, no hay

de que representa la unidad de cuerpo y alma, sino que la relación se da en la medida en la cual el hombre se elige a sí mismo en esta relación; por eso la síntesis es la relación que se relaciona consigo misma, es el tercero positivo. En otras palabras, la relación existe para el individuo en la medida en que la actualiza. Recordamos las palabras de Kierkegaard, a través de Anti-Climacus, en su escrito *La enfermedad mortal*:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma o, dicho de otra manera: es el que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera no es todavía un yo (2008a, p. 33; SKS 11, 129).

La persona es esencialmente libertad y posibilidad en todos sus sentidos; es siempre una relación en una estructura dialéctica de su existencia, es decir, es una síntesis de varias esferas o dimensiones: antropológicamente hablando, de cuerpo y alma, sostenido por el espíritu; de necesidad y posibilidad, de finitud e infinitud, desde categorías abstractas; de eternidad y temporalidad, en términos de la existencia en el tiempo. Como Kierkegaard afirma en *El concepto de la angustia* bajo el seudónimo de Vigilius Haufniensis: “El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen por un tercero. Este tercero es el espíritu. [...] esta relación desde luego es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere” (2016, p. 161; SKS 4, 349).<sup>13</sup>

La relación es el fundamento y existe solamente para el hombre singular en el momento en el que este la elige. Esto significa que la

---

individuo sin el yo, y de ahí el énfasis de Kierkegaard en esta categoría (cfr. García Pavón, 2019a).

<sup>13</sup> Esta síntesis se explica en el capítulo tercero como la relación entre eternidad y temporalidad, y en *La enfermedad mortal* bajo las categorías de “finitud” e “infinitud”, “necesidad” y “posibilidad”.

relación no es dada por la mediación, como pensaba Hegel, sino que la relación se da por la transición: el hombre es un yo en la medida en la que elige ser un yo, es decir, en la medida que elige ser singular. Aunque esta relación dialéctica es natural, ontológica, para Kierkegaard, no alcanza su realización o su plenitud si no es mediante la espiritualización de toda la relación. Es decir, la persona no es el centro, como un yo idéntico a sí mismo; su nombre propio no se encuentra en el concepto del yo generado por la filosofía moderna, no se encuentra en la propia identidad de la autoconciencia cartesiana, sino en el acto primigenio que la dirige a comunicarse con otros en el lenguaje realizado vitalmente como diálogo. De hecho, uno de los autores seudónimos de Kierkegaard, Johannes Climacus, hace clara esta diferencia entre *ser sujeto* y *devenir sujeto*. Esto quiere decir que, para Kierkegaard, la persona no es una sustancia racional, no es una identidad racional, no es un mero *cogito*, sino que es un ser cuya interioridad, cuyo espíritu se encuentra en un continuo proceso de devenir.

El ser humano es así una relación derivada, una relación establecida, una relación que se relaciona a sí misma consigo misma y al relacionarse a sí misma consigo misma, se relaciona a sí misma con un otro [...] [;] al relacionarse a sí misma consigo misma y queriendo ser sí misma, el yo descansa transparentemente en el poder que la ha establecido (Kierkegaard, 2008a, p. 34; SKS 11, 130).<sup>14</sup>

“Singular” o “singularidad” para Kierkegaard será entonces un proceso que implica una teleología interior<sup>15</sup> (o una autoactividad decisiva)<sup>16</sup> como marca indeleble de la ética, ya que ese elegirse ni es sin

---

<sup>14</sup> Por lo mismo, dice más adelante en este mismo texto que “el yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *kata dynamis* realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse. Por lo tanto, el yo no es sí mismo mientras no se haga sí mismo” (Kierkegaard, 2008a, p. 51; SKS 11, 142)

<sup>15</sup> Kierkegaard hace referencia a este término en el texto “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” en *O lo uno o lo otro*: “el individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene teleología interna, es él mismo su teleología; su sí mismo es el fin al que aspira” (2007, p. 245; SKS 3, 261).

<sup>16</sup> Como afirma en el discurso “La pureza del corazón” (cfr. Kierkegaard, 2018).

crITERIOS, ni es arbitrario, ni es el ego, ni algo meramente formal; se trata de la posibilidad de que esa inclinación del bien honesto se revele en sus manifestaciones particulares (cfr. Kierkegaard, 2007, pp. 158-165; SKS 3, 165-173). La elección es apertura del pasado en su vínculo con lo que el futuro tiene por revelar; es una mirada de fe en el vínculo del tiempo que, como confianza y esperanza, abre y dispone a cada persona a ser un acto de recibimiento. Como afirma Kierkegaard:

Cuando todo a su alrededor se ha acallado, solemne como una noche estrellada, cuando en el mundo entero el alma queda sola, lo que hay ante ella no es un hombre notable, sino el poder eterno mismo, pues es como si el cielo se abriese, y el yo se elige a sí mismo, o mejor, se recibe a sí mismo. [...] Pero ¿qué es este sí mismo? Es lo más abstracto de todo, que es además lo más concreto de todo—es la libertad (2007, p. 165; SKS 3, 172-173).

La teleología interior de cada persona es una pasión definida por este tipo de elección como un horizonte de posibilidades, como la manifestación de la potencia infinita de la personalidad, que hace salir a la persona de su determinación y reducción natural o cultural y la sitúa como un ser único y singular. Explica Kierkegaard:

Si ahora digo que el individuo tiene su teleología en sí mismo, puede que esto dé lugar a un malentendido, como si de esa manera dijese que el individuo sería lo central, o que el individuo en sentido abstracto se bastaría a sí mismo; en efecto cuando se lo toma de manera abstracta no obtengo movimiento alguno, el individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene teleología interna, es él mismo su teleología; su sí mismo es entonces el fin al que aspira. Pero ese sí mismo suyo no es una abstracción, es absolutamente concreto [...] [;] es preciso que su sí mismo se abra en pos de su concreción total (2007, p. 245; SKS 3, 261).

El ser persona como teleología interior evita el reduccionismo relativista y el dogmatismo moralizante, ya que cada uno en su extremo es una negación de la paradoja ética de ser persona. Kierkegaard considera así que no puede haber una existencia objetiva o un sujeto objetivo, es decir, un hombre abstracto; al contrario: el hombre es un

sujeto que está situado en la existencia, en la temporalidad, que se define por su interioridad acercándose a la fe a través de una decisión libre y apasionada, ya que el cristianismo no puede ser un conjunto de proposiciones. No puede existir un yo puro porque entonces la existencia y el devenir de esta serán una mera abstracción. El hombre “es un espíritu existente [...] que se pregunta por la verdad” (Kierkegaard, 2008b, p. 193; SKS 7, 175), y esta verdad pertenece a la interioridad porque el espíritu existente es capaz de interiorizarla, hacerla suya. Es aquí donde surge la diferencia entre la reflexión subjetiva y la reflexión objetiva,<sup>17</sup> que es para Kierkegaard una quimera o un fantasma.

Se vive auténticamente desde la interioridad, desde este santuario sagrado donde no hay espacios para esquemas, prejuicios o abstracciones pero sí para la pasión, para la fe, para la angustia, para la repetición y siempre para Dios. Es por eso por lo que el filósofo danés pone toda su esperanza en este ser singular, y su filosofía se podría *reducir a una idea: la orientación del hombre hacia la interioridad. Esta interioridad requiere de conciencia, y la conciencia de responsabilidad.* “La conciencia habla solo al individuo” (Kierkegaard, 2018, p. 132; SKS 8, 165), y esta conciencia es el vínculo fundamental que el ser humano tiene con lo eterno.

Kierkegaard parte de la idea de que lo eterno está ya en el hombre en el momento en que deviene espíritu, y como dice: “querer superar lo eterno es querer alejarse de Dios” (2018, p. 17; SKS 8, 125). La eternidad es la medida auténtica de nuestra existencia, la que nos da sentido. Lo eterno no es un más allá; está puesto en el corazón del hombre y es inmutable. Es decir, la eternidad no es sucesión, no es algo cuantitativo que se acumula; es presencia (instante), espíritu que, al traer al tiempo la eternidad, produce un salto cualitativo, un devenir en la posibilidad. En otras palabras, lo que hace a un ser humano ser singular es un acto de libertad y de reconocer que estamos relacionados con lo eterno como fundamento. Lo eterno no se debe perseguir fuera de la interioridad; está puesto en el corazón humano. Por eso, cada ser humano, al relacionarse con este eterno de su corazón, logra tomar conciencia de su valor único y de su propia dignidad. La idea de “persona” como valor eterno es lo que

---

<sup>17</sup> Habría que aclarar que la crítica al pensar o reflexión objetiva en Kierkegaard no es en términos generales, sino particularmente en el papel que juega en la realización o el devenir de la singularidad, la objetividad no es definitoria de la existencia.



Kierkegaard hereda a toda la tradición filosófica moderna,<sup>18</sup> así como la idea de una ética existencial, de una “ética madura”, como afirmaba Jean Wahl (en Beaufret, Billeskov-Jansen, Brun *et al.*, 1970, p. 178).

Afirmamos así que el pensamiento de Kierkegaard puede ser entendido como un *turning point* en el momento del creciente conflicto entre la ciencia y la religión. Conocido como un pensador cristiano, su postura ante la ciencia de su época es claramente declarada en *El concepto de la angustia*, una obra filosófica única, donde opone a la ciencia el concepto de “pecado”, mas no desde el sentido dogmático, sino en lo que representa sobre la psicología humana, pues denota la libertad como un acto singular, que no puede ser explicado por nada.<sup>19</sup> Por ello, para el filósofo, ninguna ciencia (o superciencia, con su inteligencia artificial y todas las sofisterías posibles) puede lidiar con el pecado y con la angustia presente en el espíritu del hombre, que son los signos de su absoluta singularidad incomunicable.<sup>20</sup>

Aunque la relación de Kierkegaard con los nuevos alcances de la tecnología ya ha sido explorada por algunos investigadores —desde el reciente libro de Christopher B. Barnett (2019) hasta algunos artículos—, es demasiado imaginar al pensador danés como un filósofo de la tecnología, como es el caso de Heidegger, Marcuse y otros. La relación del filósofo danés con la tecnología, desde nuestro punto de vista, solo se puede entender a través de una perspectiva crítica.

---

<sup>18</sup> A partir de ahí, no hay gran filósofo que no haya tenido la curiosidad de leer a Kierkegaard

<sup>19</sup> La noción de “pecado” que utilizamos se refiere sobre todo al modo en que la conceptualiza Kierkegaard en *El concepto de la angustia*: no desde una perspectiva dogmática, sino enfatizando la dimensión humana y psicológica del acto, que significa en general la posibilidad de elegir con conciencia contra la confianza depositada de otra persona que no solo confía en mí y me ama, si no de la cual depende mi existencia (cfr. Kierkegaard, 2016, pp. 145-153; SKS 4, 347). Esto se corrobora también con la tradición de interpretación del relato del pecado original del Antiguo Testamento; como ha dicho José Antonio Sayés, “supone una penetración profunda en la realidad psicológica del hombre” (1991, p. 6).

<sup>20</sup> Como ha dicho Karol Wojtyła: “La otra particularidad significativa de la persona humana está relacionada con este rasgo característico. Los filósofos latinos la definían diciendo que la persona es *alteri incommunicabilis*, intransmisible, intransferible” (2011, p. 31).



#### 4. La singularidad de la persona no es perfección sino renovación. La trascendencia creativa

Al tomar la idea de “singularidad” propuesta por Kierkegaard como horizonte crítico del concepto de *singularity* en el transhumanismo, podemos entender que este último ha utilizado la potencia de la inteligencia artificial como sustituto del misterio de la creatividad del carácter específico de una persona humana. Esta artificialidad defendida por los transhumanistas muestra un sutil nihilismo o pérdida de la fe en el espíritu humano, pues se confunde la capacidad de ensamblaje de datos e información, amplificada en tiempo y espacio exponencialmente, con la creación de nuevas posibilidades de sentido y relación con el mundo (cfr. Sadin, 2020, pp. 93-104); han progresado de sustituir la capacidad de los seres humanos de evaluar o de emitir un juicio práctico en la realidad a una pretensión de sugerencias por parte de las máquinas, pasando por una función prescriptiva, hasta tener un poder coercitivo. La gran diferencia es que las operaciones de la inteligencia artificial, por más sofisticadas que puedan ser, no pueden salir de la inmanencia del género al que pertenecen; es decir, no pueden plantear modos de ser fuera del propio ámbito de la información de la que se alimentan.<sup>21</sup> Por este mismo principio, los sistemas artificiales no pueden dejar de perfeccionarse, en el sentido de realizar mejor, de manera más eficiente y con mayores alcances las mismas operaciones.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Esto se ha denotado ya en varios filmes de ciencia-ficción, en donde se deja claro que la máquina no puede comprender o emitir un juicio de aquello que salga de las reglas de su codificación, de sus algoritmos o de sus posibilidades de combinación; es decir las máquinas no pueden comprender el sentido. Por ejemplo, en *2001: Odisea en el espacio*, de Stanley Kubrick, la máquina Hal se angustia cuando se le hace saber que el propósito de la misión que ella controla en todas sus variables es un secreto o algo indeterminado; la máquina termina autodestruyéndose, en cierto sentido. En *Her*, de Spike Jonze, el sistema operativo (de nombre Samantha), que funciona como secretaria, acompañante y confidente del personaje principal, no logra comprender el sentido de la pena por su reciente divorcio ni el sentido de una relación íntima con otro individuo.

<sup>22</sup> Un ejemplo muy a la mano es la rapidez con la que los *smartphones* van innovando y transformándose, a la par de las actualizaciones infinitas de sus sistemas operativos.

En el fondo yace la convicción —que, a lo mejor sin darse cuenta, repite los principios que dieron lugar a las mayores catástrofes del siglo XX— de que tener más implica una mejor cualidad, o, en otros términos, de que mayor perfección en cuanto a capacidades y atributos implicaría una mejor persona. Olvidamos que precisamente este principio estuvo detrás de las prácticas y las ideologías eugenésicas del régimen Nacionalsocialista en Alemania. En aquellos tiempos se pensaba la perfección en términos de raza o de las teorías de la evolución, pero como se ha visto que, al fin y al cabo, la naturaleza física y biológica es vida y padece la duración del tiempo en la forma de una decrepitud irreversible, ahora la novedad es que se pretende transferir estos principios al ámbito abstracto de las modernas tecnologías: por ejemplo, la idea de los transhumanistas de referir a las tecnologías criogénicas como modos de dilatar el lapso de la vida mientras se encuentra la manera de perfeccionarlo para que las personas puedan existir por sí mismas y en sí mismas, independientes del tiempo (cfr. More y Vita-More, 2013, II, cap. 8).

Lo que se está perdiendo de vista, y para lo que nos ayuda la concepción de Kierkegaard, es que las personas no son específicamente ni se reducen a la perfección de sus capacidades o atributos. Al contrario, su realidad espiritual, que realiza la relación de síntesis y de autorrelación, configura, de manera radical, un modo distinto de experimentar esos atributos, esas capacidades y la propia inteligencia, que define una forma de ser creativa, como también sostiene Emmanuel Mounier (2002, p. 677) cuando afirma que la persona es una experiencia vivida de autocreación. Entonces, el cuerpo, la psique y la inteligencia se espiritualizan, lo cual quiere decir, por un lado, que se abren a horizontes de relación radicalmente nuevos e infinitos y, por otro, que la autorrelación deriva en una autoconciencia de que todo lo que es, hasta la naturaleza, podría ser de maneras muy diferentes y que no impera ninguna necesidad operativa para realizarlas, sino que depende de la responsabilidad y el modo en que los seres humanos, en esta conciencia, se relacionan con el mundo. Esta conciencia es la de ser espíritu, de ser libertad radical, y se experimenta como la paradoja de ser algo que se abre a nada y, a la vez, a todo lo posible, es decir, a un porvenir que no se sabe que es.

Esta experiencia es lo que determina que las personas no son ensambles que deben perfeccionarse, sino generadoras o fuentes de posibilidades, de esperanzas, que trascienden toda perfección. Esto

denota que la última palabra no está en el voluntarismo ni en la fuerza de las personas, sino en la capacidad de reconocer como esta nada los trasciende, los traspasa, los debilita en el fondo, y requiere no solo de sus capacidades, sino también de aceptar y asumir su vulnerabilidad, a partir de la cual puede dar crédito al mundo y a otras personas, y esperar de ellas lo que puedan generar como nuevo. Este proceso es “el devenir sí mismo”, como diría Kierkegaard (2007, p. 245; SKS 3, 261). Cabe mencionar que este *sí mismo* no es el ego ni los objetivos que la persona se haya planteado, sino que esa nada trascendente le permita recibir y donarse al mundo en un acto, creando nuevos horizontes. Esta donación de sí mismo no tiene un progreso lineal; al contrario, se repite una y otra vez, como una renovación constante, como un hacer posible todo de nuevo, por lo que este acto es siempre primigenio y no puede ser sustituido ni por datos, ni por sistemas, ni por procesos maquínicos, porque enfrenta, en un campo de radicalidad, al individuo consigo mismo, con los otros y el mundo.

Así, la singularidad no es la perfección que pueda alcanzarse en un progreso hacia un superhombre (no nietzscheano, sino tecnológico); al contrario: es el no progreso porque cada elección renueva lo primigenio de su existir como espíritu relacional en y con el mundo. Este renovar es la fuente de lo que llamamos “esperanzas”, “amor”, “sacrificio”, y también de actos radicalmente malos; es el ámbito de lo personal propiamente y, por ende, incomunicable. Así se explica también el pecado, que implica la pretensión de que el fundamento del amor es mi propio carácter finito o mi propio carácter potencial; en cambio, el amor es un reconocer que ese fundamento es como la fuente misteriosa de los ríos y los manantiales que no soy yo, como Kierkegaard dice en *Las obras del amor* (2006a, pp. 21-23; SKS 9, 28).

Por ello, una inteligencia artificial, desde la cual el transhumanismo sostiene sus pretensiones, es una realidad que puede ser muy perfecta, pero en donde no habrá ni pecado ni amor porque no hay acto libre radicalmente primigenio. En otras palabras, lo que nos hace propiamente personas es la capacidad de amar y de pecar, porque ambas son actos genuinos de la condición del ser humano, de ser un espíritu que deviene autorrelación con el mundo. Y este es el sentido real de ser el superhombre de Nietzsche, como afirmaba Deleuze (1986, p. 191), ya que el superhombre no es un querer-dominar, sino un querer-generar. Solo la persona humana puede, en cualquier momento, con los mejores o peores hábitos, con las mayores o menores perfecciones, elegir

pecar o amar, como si fuera siempre la primera vez. Es este carácter de primigeneidad de la acción del devenir humano como ser espiritual, como persona, lo que constituye su real singularidad.

Este carácter primigenio, tanto del amor como del pecado, encuentra, como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, "su razón más profunda en aquello que es esencial a la existencia humana, que el ser humano es individuo, y como tal, a la vez él mismo y la especie, de manera que toda la especie participa del individuo y el individuo, de toda la especie" (2016, p. 148; SKS 4, 319). Ninguna persona se determina absolutamente por las condiciones de la especie y tampoco por la mera individualidad, sino por la conjunción de especie e individuo, de la participación recíproca, pero que es de diferente modalidad. Por un lado, la especie no define la cualidad o el modo de ser del individuo, solo le da un más o un menos en sus condiciones; es decir, la modalidad de la relación es cuantitativa, pero no lo determina axiológicamente ni en su sentido particular: no es un modo de ser. Por otro lado, el individuo, por su propia elección, relaciona las determinaciones de la especie con el horizonte abierto de su porvenir. Por lo cual se pone a sí mismo y por sí mismo, por un salto cualitativo, como le llama Kierkegaard; se determina a sí mismo, en el medio de sus condiciones de especie, en su valor eterno. De tal forma que toda determinación cualitativa depende del individuo y no de la especie, pero se da en relación con la especie, y la especie se determina cuantitativamente por el salto del individuo. En cierto sentido, las condiciones de la especie son accidentales y necesarias a la vez: necesarias porque no se eligen en abstracto, y accidentales porque no determinan ni el acto ni el contenido de la elección. Por ello, lo que el transhumanismo llama "singularidad" es, desde la perspectiva de Kierkegaard, un aspecto solo de la especie y no del individuo, por lo que no es una singularidad en realidad.

No son las condiciones históricas o biológicas las que determinan cualitativamente el amor de una persona, sino que es la persona misma que se elige con relación a ellas. Afirma Kierkegaard (a través de Vigilius Haufniensis, el autor seudónimo de *El concepto de la angustia*) que:

Tal es el secreto de lo primero, y el escándalo que este es para la inteligencia abstracta que supone que una sola vez no es ninguna vez, pero que muchas veces son algo; es totalmente al revés, pues esas muchas veces, o bien significan cada una tanto como la primera vez, o

bien todas juntas no llegan a tanto. Es, por tanto, una superstición que en la lógica se quiera dar a entender que de una continua determinación cuantitativa surge una cualidad nueva (2016, p. 149; SKS 4, 347).

Esta conjunción se da en el medio de la angustia, que es el estado de ánimo del individuo cuando entiende que es espíritu. La angustia es signo de la singularidad porque es la presencia de la nada del espíritu y, al mismo tiempo, la presencia de que todo es posible, sin saber cuándo, dónde, por qué y para qué, estableciendo así un estado de suspensión y ambigüedad, que solo se puede superar a través de un salto cualitativo cuya determinación puede ser una pasión alegre, que es la fe —elegir creer que es posible— o una pasión resignadamente triste, que es el escándalo —no creer que es posible—. Como dice Vigilius Haufniensis: “el pecado viene al mundo como lo súbito, es decir, por medio del salto; pero este salto pone además la cualidad, el salto se revierte en la cualidad, y es presupuesto por la cualidad, pero esto es un escándalo” (2016, p. 151; SKS 4, 350).

La realidad primigenia de la condición de ser individuo como realidad libre y espiritual es también la que determina el sentido de creatividad artística, en donde no se reproduce el mundo o se le representa, sino que se crea un mundo nuevo y, como tal, adquiere el carácter de ser generadora de esperanzas como acto del espíritu. Por ello, lo propiamente humano y singular no es lo que hacemos con el mundo, no es el poder sobre el mundo; al contrario: es la capacidad de asumir la absoluta impotencia ante el misterio de la existencia, abrirse a recibir y traducir simbólicamente la visión de su sentido, que no se puede sustituir, solo se puede performar. Un proceso maquínico, artificial, no puede producir arte, pues requiere esta nada del espíritu que irrumpe como angustia y presiente la libertad.

Lo que queremos decir con todo esto es que tanto el amor como el pecado son relaciones personales, y por ende singulares, que no pretenden esta superación de las condiciones de la individualidad, sino su transfiguración en el curso del tiempo hacia un sentido que siempre va renovando el que todo sea posible, y que implica así una responsabilidad trascendental y un acto que trasciende toda inmanencia lógica u operativamente tecnológica.

## 5. En lugar de conclusiones: un humanoide no es persona

Partiendo de la idea de que los robots podrán sustituir a las personas, los "fascinados" por estos "milagros" de la tecnología consideran que esto será posible dado que los seres humanos en sí son ya robots. Como afirma Daniel C. Dennett (2009, p. 254), el hecho de que somos "un complejo de autocontrol, un mecanismo físico autosuficiente" muestra que funcionamos como máquina. Este autor considera que, así como nosotros funcionamos como máquina, igual un robot puede tener conciencia, ya que considera que es "dualismo a la antigua" pensar que los robots son un objeto material. Lo que descuidan estos autores en general es el hecho de que la conciencia no es un mecanismo y tampoco un *cogito*: la conciencia es relacional y es subjetiva; refiere al ser humano en su singular relación con la existencia.

Desde la perspectiva de Kierkegaard, el transhumanismo sería la utopía de la abstracción, en el sentido de que los transhumanistas parten de una visión del hombre meramente abstracta: el hombre reducido a su cerebro que puede ser reduplicado en una máquina (robot, humanoide, cibernético etc). Afirma Kierkegaard:

Pensar abstractamente la existencia *sub specie aeterni* equivale esencialmente a anularla [...]. Sócrates dijo de manera bastante irónica que no sabía con certeza si es que era un ser humano u otra cosa; pero en lo confesional, un hegeliano podría decir con toda solemnidad: no sé si soy un ser humano, pero he comprendido el sistema. Yo prefiero decir: sé que soy un ser humano y también sé que no he comprendido el sistema (2008b, pp. 310 y 313; SKS 7, 281 y 283).

La única singularidad real que existe tiene que ver con la persona humana existente, con ser sí mismo, con la interioridad y la paradoja que esta implica. Consideramos que la idea de la *singularity* de los transhumanistas, fundamentada en el *cogito* cartesiano, por tanto, es una tautología, un mero fantasma o una construcción artificial que, aunque ya la hayamos creado, no significa una aplicación de la inteligencia humana. Argumenta Kierkegaard:

El cartesiano *cogito ergo sum* ha sido ya mencionado en numerosas ocasiones. Si el *Yo* en el *cogito* se entiende como un ser humano individual, entonces la sentencia no demuestra nada: yo soy pensante, *ergo* yo soy, pero si soy pensante no es de extrañarse, pues, que yo soy; después de todo esto ya se ha dicho, y la primera parte de la proposición dice incluso más que la última. De este modo, si por el *Yo* en el *cogito* se entiende un individuo singular existente, entonces la filosofía exclama: patrañas, patrañas, aquí no se trata de mí *Yo* o de tu *Yo*, sino del *Yo* puro. Sin embargo, lo más seguro es que este *Yo* puro no tenga otra existencia más que una existencia de pensamiento. Así, pues, ¿qué significa esta fórmula concluyente? Lo cierto es que no hay conclusión, pues en este caso la sentencia será una tautología (2008b, p. 319; *SKS* 7, 288-289).

No puede haber singularidad ahí donde no existen espíritu, relación, interioridad y conciencia.

Proyectar un *humanoide* como singular implica no solo una anulación antropológica y ontológica del ser humano, sino también una anulación ética y espiritual. Y con lo que no pueden lidiar los transhumanistas o posthumanistas es con el tema de la conciencia y el espíritu en el ser humano. A lo mejor una máquina puede simular un grado de inteligencia, pero no puede tener ninguna manifestación de la conciencia. Kierkegaard afirmaba que esta conciencia, que es un receptáculo de lo eterno en el hombre, habita en cada corazón de cada individuo singular. Esta conciencia implica una terrible responsabilidad que tiene el ser humano. Un robot, una computadora, carece de responsabilidad y del sentido de eternidad que es una dimensión ontológica, que los transhumanistas quieren sustituir con una eternidad “corpórea” (en la que este cuerpo no es tanto biológico cuanto tecnológico). Para Kierkegaard, como hemos visto, el espíritu, el ser persona, implica no solo la temporalidad, sino también la eternidad. Afirma:

En la eternidad hay suficientes habitaciones, hay exactamente una para cada uno, porque donde hay una conciencia, y esto es y debe ser en cada uno, hay una prisión solitaria en la eternidad o una habitación encantadora de felicidad eterna. Esta conciencia de ser

un individuo singular es la conciencia básica en un ser humano porque es su conciencia eterna (2018, p. 139; SKS 8, 185).

Un mundo de humanoides o un mundo posthumano será un mundo sin ningún tipo de responsabilidad personal, sin conciencia, sin amor, sin afectividad, sin empatía, con “distancia”, sin fe, sin trascendencia, pero eso sí, un mundo “lleno de felicidad”, ya que se creará que existe una nueva “especie” modificada por la tecnología (implantes y otras tecnologías biomédicas). Sin embargo, la fe en los humanoides es ya un hecho y, desde hace décadas hay quienes consideran que la construcción de una persona por medios artificiales es fascinante y provocativa, ya que esto permite “distanciarnos de nosotros mismos y sondearnos en formas en que la imaginación estaba previamente limitada” (LaChat, 1986, p. 71). Los posthumanistas creen que como todo será tecnologizado, pensar el mundo desde una visión moral ya no tendrá ningún sentido, además de que las relaciones que se tendrán ya no serán intersubjetivas sino “interconectadas” (es decir, se crearán relaciones con “seres” no humanos, con las máquinas). Se trata, así, primero, de una descorporeización biológica; luego, de un perfeccionismo tecnológico y una creación de nuevos paradigmas, que darán lugar a una “mutación” ontológica, antropológica, ética o metafísica.

Algo es seguro: al no tener conciencia estos humanoides o estas máquinas, por más sofisticadas que sean, no pueden hacer elecciones morales. La elección moral, decía Kierkegaard, es algo que interpela a la singularidad —ni siquiera a la multitud— y, al no existir una conciencia singular, como antes mencionamos, es imposible tomar una decisión en este sentido. Claro que, con base en unos cálculos y algoritmos, una máquina podrá escoger preferencialmente entre A o B, pero no puede hacer nunca una elección moral, que requiere de la conciencia, el espíritu y el corazón. La elección moral, para Kierkegaard, es el momento en que el tiempo adquiere sentido trascendente: cuando el futuro regresa como pasado y no como meras sucesiones cronológicas. Como afirma en *El concepto de la angustia*, la elección significa potenciar los sentidos posibles de la memoria por un futuro que en sí es desconocido. Surge así una reconsideración del pasado en la memoria como no necesario y una espera del futuro como algo que de verdad puede venir a ser; así es como lo dice Kierkegaard en “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la personalidad”, y por eso es una lucha por la libertad, por el



tiempo por venir (cfr. Kierkegaard, 2007, p. 164; SKS 3, 172), lo que crea un sentido del futuro y del porvenir muy distinto a la “promesa sin fin” del transhumanismo.

Al final, podríamos decir que la *singularity* del transhumanismo es un imaginario tecnológico que proyecta una nueva utopía y, a la vez, pervierte la noción de “singularidad” personal y de futuro humano, convirtiéndola en un nihilismo cualitativo; quiere determinar el futuro como algo dentro de lo controlable o definitorio del poder científico y tecnológico a través de la mala fe de querer aniquilar la posibilidad del carácter personal de la existencia humana, que es la de generar nuevas esperanzas. La singularidad, como hemos visto desde la filosofía de Søren Kierkegaard, es ciertamente todo lo contrario: refiere a una elección moral que produce una autorrelación que espiritualiza la condición humana, en el sentido de abrirla a un horizonte de posibilidades, no de forma lineal y progresiva, sino a veces con necesidad de rememorar y, a veces, con creer en un futuro desconocido por venir. Este impulso, que Kierkegaard llama la teleología interior de la personalidad, se hace patente en la creatividad de las personas de generar nuevos mundos posibles (simbólicamente, idealmente) como formas de repetición. La singularidad verdadera se sostiene por la relación personal y no puede ser exponencialmente sustituida por ninguna forma de ensamblaje artificial.

## Bibliografía

- Amor Pan, J. R. (2017). Posthumanismo: ¿utopía o distopía? *Bioética. Revista del Instituto de Bioética Juan Pablo II*, 17(suplemento Reflexiones), 1-12. URL: [http://www.cbioetica.org/descarga/reflex17\\_Posthumanismo-Utopia-o-Distopia.pdf](http://www.cbioetica.org/descarga/reflex17_Posthumanismo-Utopia-o-Distopia.pdf).
- Bacon, F. (2000). *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida*. M. L. Jarocka, C. Litran y M. del C. Merodio (trads.). Porrúa.
- Beaufret, J., Billeskov-Jansen, F. T., Brun, J., Brunner, F., Colette, P. J., Fessard, P., Goldmann, L., Havet, J., Hersch, J., Hyppolite, J., Levinas, E., Marcel, G., Paci, E., Thulstrup, N., Rahula, P. W., Widmer, G. y Wahl, J. (1970). Coloquio sobre Kierkegaard: grupo de discusión. En R. Maheu, J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers, J. Hersch, E. Paci, L. Goldmann, J. Beaufret, M. Heidegger, J. Wahl y N. Thulstrup, *Kierkegaard vivo*. (pp. 159-237). A.-P. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Bengtsson, J. O. (2006). *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*. Oxford University Press.

- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ: A General Introduction. Version 2.1*. World Transhumanist Association. URL: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.
- Canales, J. (2015). *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate that Changed Our Understanding of Time*. Princeton University Press.
- Davenport, J. J. (2001). Towards an Existential Virtue Ethics: Kierkegaard and McIntyre. En J. J. Davenport y A. Rudd (eds.), *Kierkegaard After McIntyre: Essays on Freedom, Narrative and Virtue*. (pp. 265-325). Open Court.
- Deleuze, G. (2006). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine. 2*. I. Argoff (trad.). Paidós.
- Dennett, D. C. (2009). Consciousness in Human and Robot Minds. En S. Schneider (ed.), *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*. (pp. 254-272). Wiley-Blackwell.
- Descartes, R. (2014). Discurso del método. En *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*. (pp. 97-152). M. García Morente (trad.). Gredos.
- Dobre, C. E. y García Pavón, R. (2021). Kierkegaard’s Heritage on Philosophical Personalism. *International Journal on Humanistic Ideology*, 11(2), 83-107.
- Eschelmüller, R. L. (1996). *Between Rationalism and Romanticism: Jacobi’s novel Allwill and the Aufklärung’s Self-Conception*. [Tesis de maestría, Universidad de Columbia Británica]. UBC Theses and Dissertations. DOI: <https://dx.doi.org/10.14288/1.0089354>.
- Evans, S. C. (2004). *Kierkegaard’s Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford University Press.
- Facebook será Meta: la empresa de Zuckerberg cambia su nombre corporativo pero mantiene el de su principal red social. (2021, 28 de octubre). *BBC News Mundo*. URL: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-59083108>.
- García Martín, J. (2009). El problema terminológico y semántico del concepto de individuo en los *Diarios* de Søren Kierkegaard. En L. Guerrero Martínez (ed.), *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. (pp. 69-92). Universidad Iberoamericana.
- García Pavón, R. (2012). *El problema de la comunicación en Søren Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia*. IF Press.

- \_\_\_\_ (2019a). El Yo de la persona humana como elección radical de ser individuo singular en el pensamiento de Søren Kierkegaard. *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 10, 45-65.
- \_\_\_\_ (2019b). Ética social como ética del porvenir: el enfoque de capacidades de Adela Cortina y la capacidad de elegirse a sí mismo en Kierkegaard. *Signos filosóficos*, 21(42), 166-193.
- Geraci, M. R. (2010). *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence and Virtual Reality*. Oxford University Press.
- Goethe, J. W. (2003). *Fausto. II*. M. A. Matta (trad.). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Grön, A. (1995). El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. *Thémata*, 15, 15-30.
- Hauskeller, M. (2012). Reinventing Cockaigne: Utopian Themes in Transhumanist Thought. *Hastings Center Report*, 42, 39-47. DOI: <https://doi.org/10.1002/hast.18>.
- Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza.
- Kierkegaard, S. (1970). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers. II. F-K*. H. V. Hong y E. H. Hong (trads.) Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (1997a). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 3*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag.
- \_\_\_\_ (1997b). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 4*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag.
- \_\_\_\_ (2002). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 7*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup y A. McKinnon (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag.
- \_\_\_\_ (2004a). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 8*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag.
- \_\_\_\_ (2004b). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 9*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag.
- \_\_\_\_ (2006a). *Las obras del amor*. D. G. Rivero (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (2006b). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 11*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag.

- (2007). El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad. En *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida. II.* (pp. 147-292). D. González (trad.). Trotta.
- (2008a). *La enfermedad mortal*. D. G. Rivero (trad.). Trotta.
- (2008b). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. N. Bravo Jordán (trad.). Universidad Iberoamericana.
- (2008c). *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 25*. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, T. Aagaard Olesen y S. Tullberg (eds.). Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag.
- (2009). *La repetición*. D. G. Rivero (trad.). Alianza.
- (2016). *Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*. D. González y Ó. Parceró (trads.). Trotta.
- (2018). *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*. L. Valadez (trad.). Universidad Iberoamericana.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. Viking.
- (2009). Superintelligence and Singularity. En S. Schneider (ed.), *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*. (pp. 273-306). Wiley-Blackwell.
- LaChat, M. R. (1986). Artificial Intelligence and Ethics: An Exercise in the Moral Imagination. *AI Magazine*, 7(2), 70-79. DOI: <https://doi.org/10.1609/aimag.v7i2.540>.
- Mounier, E. (2002). *El personalismo. Antología esencial*. C. Díaz (trad.). Sígueme.
- More, M. y Vita-More, N. (2013). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Wiley.
- Paura, R. (2016). Singularity Believers and the New Utopia of Transhumanism. *Imago: A Journal of the Social Imaginary*, 5(7), 23-55. DOI: <https://doi.org/10.7413/22818138056>.
- Poole, R. (1993). *Kierkegaard: The Indirect Communication*. University of Virginia Press.
- Sayés, J. A. (1991). *Antropología del hombre caído. El pecado original*. BAC.
- SingularityU México. (2024). *Singularity University*. URL: [https://singularityumexico.com/?gclid=CjwKCAiAp8iMBhAqEiwAJb94zx E52s4MtQ8dsC-O5ZL4TjbLdy8N9SYUgbr8vi6MY3U0pxv8i1MTYh oC9CAQAvD\\_BwE](https://singularityumexico.com/?gclid=CjwKCAiAp8iMBhAqEiwAJb94zx E52s4MtQ8dsC-O5ZL4TjbLdy8N9SYUgbr8vi6MY3U0pxv8i1MTYh oC9CAQAvD_BwE).
- Strawser, M. (1996). *Both/And. Reading Kierkegaard: From Irony to Edification*. Fordham University Press.

Wojtyła, K. (2011). *Amor y responsabilidad*. J. González Cófreces y S. Sie (trads.). Palabra.

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2622>

## Taking Responsibility: Reflections on Memory, Judgment, and Forgiveness

Hacerse cargo. Reflexiones acerca de la memoria,  
el juicio y el perdón

María Teresa Muñoz  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México  
[maytemunoz@filos.unam.com](mailto:maytemunoz@filos.unam.com)  
<http://orcid.org/0000-0003-2492-7137>

Recibido: 03 - 09 - 2022.  
Aceptado: 02 - 12 - 2022.  
Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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

### **Abstract**

This paper is motivated by the problem of collective responsibility for the actions committed by our ancestors and by the question about the legitimacy of demands for forgiveness. Turning to the conceptual universe of Hannah Arendt, this argues for the exercise of the capacity for judgment as a catalyst for both the demand for forgiveness and collective responsibility. Forgiveness is thus presented not only as a moral category but as fundamentally political one, essential for reconciling with what has happened and for looking to the future with hope.

*Keywords:* collective responsibility; forgiveness; judgment; Arendt.

### **Resumen**

Este artículo está motivado por el problema de la responsabilidad colectiva frente a las acciones cometidas por nuestros antepasados y por la pregunta acerca de la legitimidad de las demandas de perdón. Acudiendo al universo conceptual heredado de Hannah Arendt, en este texto se aboga por el ejercicio de la capacidad de juicio como detonante tanto de la demanda de perdón como de la responsabilidad colectiva. El perdón se presenta así no solo como una categoría moral sino fundamentalmente política, imprescindible para reconciliarse con lo acontecido y mirar al futuro con esperanza.

*Palabras clave:* responsabilidad colectiva; perdón; capacidad de juicio; Arendt.

La necesidad del perdón hace justicia al hecho de que cada ser humano es más de lo que hace o piensa. Solo el perdón hace posible un nuevo comienzo para el actuar, comienzo que necesitamos todos y que constituye nuestra dignidad humana.

Hannah Arendt

## Introducción<sup>1</sup>

¿Cómo podemos reconstruir el pasado? ¿Cómo podemos recuperar del pasado aquellos sucesos que nos han de servir para edificar el presente y para soñar el futuro? ¿Es posible juzgar lo que no se ha vivido? ¿Es ilegítimo o ilógico —o ambos— pedir disculpas sobre hechos ocurridos en el pasado? ¿Somos responsables en el presente de las acciones cometidas por nuestros antecesores?

En los últimos tiempos se han producido distintos pedidos de perdón por parte de autoridades políticas y religiosas, y también de algunos gobiernos, a grupos que en el pasado sufrieron violencias de distinto tipo. Asimismo, hay diversas demandas de perdón por parte de las generaciones actuales en nombre de aquellos que sufrieron daño en el pasado, y también apelando al daño que aún en el presente no sana. Estos pedidos de perdón en los dos sentidos —de aquellos que solicitan el perdón y de aquellos que demandan que se les pida perdón— tienen como trasfondo la idea de que no es posible restituir la memoria y hacer justicia a las víctimas de daño si no se lleva a cabo un proceso de recuperación de los hechos, una narración de lo acontecido y, al mismo tiempo, una reconciliación con dichos hechos.

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este texto fue presentada en las Jornadas Internacionales Semipresenciales “Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital”, en el marco del Proyecto INconRES, el 24 de marzo de 2022 en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Agradezco a mis compañeros y compañeras del proyecto sus valiosos comentarios. Recupero también ideas y pasajes de un texto previo de mi autoría (Muñoz Sánchez, 2007).



Quiero defender que es imprescindible hacernos cargo de nuestro pasado, hacernos responsables de lo ocurrido, si deseamos construir un presente y soñar un futuro que evite la repetición. Para argumentar a favor de esta idea, reflexionaré acerca de tres conceptos eje: la memoria como narración, el juicio como ejercicio de edificación de mundo y el perdón como categoría moral y política.

### **La memoria como narración**

[...] nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para no dejar de ser nunca, pero también para no dejar de ser de una determinada manera.

Manuel Cruz, "Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?"

Con este epígrafe como inicio de mis reflexiones quiero recuperar la idea de la memoria como narración. No se trata de afirmar, de ninguna manera, que hacemos ficción cuando recuperamos nuestro pasado, sino de mostrar la importancia de los relatos sobre el pasado y de la contingencia como factor de la vida humana. Y no solo hay que asumir y defender que la contingencia no es un rasgo deficiente de la acción humana, sino que es aquel que nos habla de nuestra condición de seres libres, capaces de hacer que algo nuevo suceda en el mundo, nuestro mundo compartido. Por ello, hemos de pensar con cuidado la idea de que la memoria, así como el pensamiento, nace de los acontecimientos, nace de la experiencia viva. En este sentido, podemos recuperar la propuesta arendtiana de dirigirnos a las categorías heredadas, no como si fueran testamentos, sino como fragmentos que deben ser repensados. Como es sabido, Arendt propone la interpretación del pasado desde la singularidad de la experiencia, asumiendo la contingencia. En la presentación de su obra *Entre el pasado y el futuro* explica su posición del siguiente modo:

[...] existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente

se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político —como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria—, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente (Arendt, 1996, p. 21).

Desde sus primeras obras, especialmente en *La condición humana* (1998a) y también en *Los orígenes del totalitarismo* (1998b), se dio a la tarea de cuestionar conceptos, supuestos y principios filosóficos y metodológicos, y es precisamente desde este rechazo crítico que le fue posible apuntar hacia una transformación radical del sentido mismo de la historia.<sup>2</sup> En efecto, como ella misma señala:

Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la “historia de las ideas”, sino de nuestra historia política, de la historia del mundo (Arendt, 2002, p. 231).

Desde esta inspiración, en lo que sigue, me concentraré en hacer un rastreo conceptual —me interesan especialmente los conceptos

---

<sup>2</sup> En la réplica a la reseña que Eric Voegelin hizo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt admite la peculiaridad de su método. Ahí mismo señala que su “litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones” (Arendt, 2005, p. 488).

de “perdón” y “responsabilidad” — desde el cual, y sin pretensiones de sistematicidad, podamos acercarnos de una nueva forma a los acontecimientos que, desde el pasado, constituyen nuestro presente. Asumo, así, la imprevisibilidad de la acción y la contingencia de la historia y propongo un acercamiento a los conceptos de “perdón” y “responsabilidad” desde una interpretación del pasado que asume la singularidad de la experiencia y su contingencia. El lector o lectora de estas líneas encontrará aquí un ejercicio del pensamiento (cfr. Arendt, 1996, pp. 20-21).

Esta, llamémosle, “posición metodológica” me permite entroncar la idea de la memoria como narración con la idea de la identidad narrada. En efecto, en el acto de contar la propia historia, el sujeto descubre, muestra e ilumina su identidad propia. La identidad del sujeto se revela no solo en sus acciones, sino también en la narración de su propia historia. Y esto mismo puede decirse de las identidades colectivas.

De acuerdo con la conocida propuesta arendtiana, el espacio público se entiende como un ámbito que permite a cada individuo construir e iluminar su identidad mediante sus acciones y discursos. La acción política y el discurso —vale decir aquí, la narración— constituyen un ámbito de aparición en el cual los agentes —y también aquí cabe decir, las comunidades—, en su actuar juntos, *dan luz a lo que son y lo que desean que sea el mundo*. Mediante la acción y la palabra, los sujetos nacen, aparecen en el mundo común y ganan identidad en este espacio de aparición. Tal espacio es entendido como el lugar donde se da el pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales; donde, en el encuentro con los otros, se arroja luz sobre las identidades de los agentes y estas se singularizan. Lo que ilumina su singularidad haciéndoles visibles es la acción con los otros y la narración de su propia historia. Una vez más, estas afirmaciones pueden aplicarse al caso de las identidades colectivas.

Nótese que la acción y el relato coexisten y son iguales en importancia para pensar la historia y el papel de la memoria. Actuamos en el mundo comúnmente constituido y esta constitución de mundo se da, entre otras formas, por medio del relato de la propia historia, de las historias que nos son cercanas, que nos hacen ser. Por ello, tal como Arendt señaló, “la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas (la historia y la vida humanas) son el resultado de la acción” (Arendt, 1998a, p. 208). El narrador o narradora, o, como he

defendido en varios lugares (Muñoz, 2007, 2012 y 2020), el espectador reflexivo, es aquel que no se limita a observar y relatar impasible los acontecimientos pasados, sino que con su narración de los hechos y su juicio sobre ellos nos permite comprender lo acontecido.<sup>3</sup> Nos dice Arendt al respecto que:

La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador, y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y variedad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias (Arendt, 1998a, p. 254).

El rasgo fundamental del narrador de historias es la capacidad de juicio, una capacidad que tiene que ver con el espectador reflexivo, aquel que narra y reflexiona críticamente sobre lo acontecido.

Es en este marco conceptual en el que me propongo rastrear el concepto de “perdón”. ¿Qué tipo de acción es el perdón?, ¿se trata de una que resulta de una emoción, tal como el amor?,<sup>4</sup> ¿será el resultado de un ejercicio de juicio? ¿Cuál sería —de existir— la relación entre juzgar y perdonar? Y, por último, ¿es el perdón un asunto personal, político o ambos?

---

<sup>3</sup> Arendt encarnó a este espectador a lo largo de toda su vida. Ejemplos claros de este ejercicio de juicio reflexivo y crítico son su ensayo *Los orígenes del totalitarismo* y, mucho más claramente, el reportaje convertido en libro, *Eichmann en Jerusalén*.

<sup>4</sup> Encontramos este vínculo entre amor y perdón, por ejemplo, en el artículo de Hugo Ramírez (2009, pp. 249-281), y en relación también con las ideas de libertad y humanidad.

## El perdón como categoría moral y política

En el centro de las consideraciones morales de la conducta humana se halla el Yo; en el centro de las consideraciones políticas se halla el mundo.

Hannah Arendt, *Responsabilidad colectiva*

En *La condición humana*, Arendt vincula el origen del concepto de “perdón” a la figura de Jesús de Nazaret. Es interesante notar que las palabras recogidas de esta figura son: “Señor, perdónalos, porque no saben lo que hacen”.<sup>5</sup> Esta alusión a un fragmento del Nuevo Testamento podría hacernos pensar en una recuperación del sentido teológico o incluso escatológico de este concepto. Sin embargo, esta no es de ninguna manera mi intención en estas reflexiones, ni fue la de Arendt al recuperar dichas palabras. Es cierto que el concepto de “perdón” tiene un fuerte peso en la filosofía cristiana; es más, en las religiones abrahámicas.<sup>6</sup> Mi reconsideración de esta categoría busca traerla del pasado, con todo y sus resonancias religiosas, para nutrir nuestro presente. En este sentido, pretendo llevar a cabo una labor que puede analogarse a la del pescador de perlas,<sup>7</sup> quien llevaba siempre consigo unos cuadernitos de pastas oscuras donde anotaba en forma de citas aquello que le acontecía,

---

<sup>5</sup> El concepto de “perdón” no ha sido trabajado en detalle por los y las estudiosas del pensamiento arendtiano pese a ser una categoría muy importante para entender su propuesta a cabalidad. De hecho, este concepto no fue abordado por la misma Arendt en una obra en específico. Es cierto que le dedica unas páginas en *La condición humana* —concretamente en el apartado 33, titulado “Irreversibilidad y el poder de perdonar”—; sin embargo, no hay un desarrollo en profundidad de este concepto.

<sup>6</sup> Una interpretación interesante sobre la posibilidad de complementar la lectura de Arendt sobre el perdón con la de Derrida (2003) puede encontrarse en el artículo de María E. Wagon (2015), donde la autora confronta la idea de “perdón” arendtiana con la noción de “perdón puro” derridiana.

<sup>7</sup> En el texto dedicado a Walter Benjamin en su antología *Hombres en tiempos de oscuridad*, Hannah Arendt (1990 p. 178; 1983) juega de manera extraordinariamente bella con la metáfora del pescador de perlas.

que leía, que encontraba. Estas citas, como perlas, eran rescatadas del olvido, recuperadas del paso del tiempo por el pescador de perlas. Este rescate de conceptos, de términos, de imágenes, de citas permite la creación de un nuevo lenguaje, un nuevo pensamiento. Pues bien, es posible, emulando la labor del pescador de perlas, rescatar del fondo de nuestro pasado fragmentos del pensamiento sedimentados en nuestro lenguaje que nos permitan recuperar, transformados, renovados, nuestros conceptos. Considero que esto es lo que hizo Arendt con el concepto de “perdón” en un momento de la historia en que la ruptura con la tradición resultaba dolorosamente tangible. Y esta es la tarea que propongo en estas reflexiones.

De manera que, recuperando la caracterización arendtiana de este concepto, podemos notar que lo ha transmutado en una categoría política. Para ella:

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias [...]. Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como el de iniciar algo nuevo (Arendt, 1998a, pp. 259-260).

¿Qué implicaciones tiene esta secularización del concepto?, es más ¿qué significa este giro hacia la acción política? Volvamos de nuevo a *La condición humana*, donde Arendt apela al perdón como una facultad de la que disponemos los seres humanos para remediar la irreversibilidad de la acción política y la impredecibilidad de la acción en el espacio público. Y traigamos de nuevo la apelación al Evangelio: “Señor, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. En efecto, “los seres humanos deben perdonarse, porque ‘no saben lo que hacen’, y no lo saben, porque no pueden saberlo, porque las consecuencias que trae consigo su actuar son impredecibles” (Madrid Gómez Tagle, 2008, p. 142). De esta manera, se está colocando el concepto más allá de su carácter personal.

Tradicionalmente, el perdón es entendido como “una experiencia que compete al individuo y que puede llevar, según el caso, a condonar

el daño recibido, restaurar las relaciones con el ofensor o perpetrador del daño (perdón reconciliatorio), dejar la herida en el pasado y juzgar sin resentimiento lo sucedido o padecido” (Molina González, 2016, p. 152). En este sentido, el perdón pone de manifiesto su condición de ser una acción personal y tener un carácter moral. En efecto, la facultad de perdonar es personal, pero no tendría sentido hablar de la acción de perdonar en soledad. Perdonar requiere de la presencia de los otros seres humanos, de aquellos con los que habitamos el mundo. Es aquí donde las consideraciones políticas se ponen de manifiesto.

No podemos separar el acto de perdonar de la condición ontológica de la pluralidad humana.<sup>8</sup> La pluralidad que me interesa recuperar cara a la categoría de “perdón” no es un dato ni un hecho natural; es el resultado del esfuerzo comprometido de todos y todas por aparecer en el mundo común de manera singular. “[L]a pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un ‘quién’ con una historia detrás, no como un ‘qué’” (Sánchez, 2005, p. 113). Pues bien, el perdón, al igual que la acción, tiene como condición de posibilidad dicha pluralidad humana, la cual, así concebida, pretende dar cuenta del hecho de que todos los seres humanos son diferentes entre sí; cada uno es un ser singular, único e irrepetible, y, al mismo tiempo, todos son iguales, es decir, seres humanos. Así, tanto la pluralidad humana como el carácter irreversible del actuar humano y las consecuencias impredecibles que este trae consigo demandan que se ponga en acto la facultad de perdonar.

Concluimos entonces que el perdón puede ser entendido como una re-acción a las consecuencias impredecibles del actuar desde la condición ontológica de la pluralidad humana. Pero no confundamos esta reacción con la venganza.

En contraste con la venganza, que es la reacción automática de la transgresión y que debido a la

---

<sup>8</sup> La pluralidad es constitutiva de la condición humana, de la singularidad de cada agente en su acción; por ello, el espacio público es entendido por Arendt como un ámbito permeado de diversidad. Esto significa que es un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunalidad, y no un espacio donde meramente conviven, se toleran, individuos distintos. La pluralidad es una condición ontológica del espacio público que no puede confundirse con el pluralismo de las concepciones del bien.

irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse [...]. Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo para quien perdona que para aquél que es perdonado (Arendt, 1998a, p. 260).

Se trata, por tanto, de un perdón que expresa la relación de los seres humanos entre sí e invita a pensar la posibilidad de un perdón recíproco, un perdón que libera a la persona perdonada y también a quien otorga el perdón. Señala Arendt:

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobramos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo (Arendt, 1998a, p. 260).

Así, el perdón se manifiesta como una acción plenamente libre que reaviva la esperanza en la esfera de los asuntos humanos. Al mismo tiempo, la actualización de la facultad de perdonar permite a quien perdona iniciar algo nuevo en el mundo. Esta es la forma de actualizar nuestra condición de seres libres.<sup>9</sup> La libertad es la capacidad de actuar y comenzar algo nuevo, imprevisto, de manera espontánea (cfr. Arendt, 1998a, p. 201). La libertad no es susceptible de ser comprendida sin su referencia a la *acción* humana entendida como capacidad de que, por un lado, algo nuevo aparezca en el mundo y, por otro lado, de que esto que haya de acontecer no puede ocurrir en solitario (cfr. Beiner, 1984, pp. 349-375).

---

<sup>9</sup> En su ensayo “¿Qué es la libertad?”, Arendt afirma que “la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” (1996, p. 158).



Aparece aquí una noción arendtiana fundamental vinculada a la libertad: el concepto de la natalidad.<sup>10</sup> Es la natalidad lo que permite a los agentes insertarse en el mundo, y además permite la renovación del mundo mismo que, de otra forma, perecería junto con la muerte de los individuos. Para Arendt, la natalidad implica la posibilidad de lo nuevo, pues “sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, ‘no hay nada nuevo bajo el sol’” (Arendt, 1998a, p. 227).

De manera que la categoría de “natalidad” nos permite poner en primer término el hecho de que los individuos son capaces de iniciar algo nuevo en un mundo que les precede, un mundo que depende al mismo tiempo de la llegada de eso nuevo y de la contingencia que supone dicha novedad. De este modo, el mundo común, en su condición de mundo humano y también de universo de sentido, depende de la acción de los individuos libres: depende de la natalidad. Nótese entonces que la historia, el devenir de la coexistencia humana, no es un acontecimiento del pensamiento, sino una experiencia antropológica (cfr. Amiel, 2000, p. 12). En efecto, cada ser humano, al aparecer en el mundo, inicia algo nuevo, podríamos decir, un proceso histórico nuevo, debido a que, desde un plano temporal, el ser humano *es* en sí un *comienzo*. Así, “todo hombre, habiendo sido creado en lo singular, es un nuevo principio en virtud de su nacimiento” (Arendt, 1984, p. 371). En *La condición humana* ya se había señalado que:

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción [...]: el nacimiento de nuevos hombres [y mujeres, añadiría yo] y un nuevo comienzo, es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza (Arendt, 1998a, p. 266).

---

<sup>10</sup> Este es un concepto ampliamente debatido. Ha cobrado particular interés para aquellos que buscan vincular el pensamiento político arendtiano con la biopolítica; cfr. Vatter (2006) y Quintana (2009). Cfr. también un punto de vista crítico de esta lectura biopolítica: Fuentes (2011).

Este planteamiento acerca del vínculo entre perdón, libertad y natalidad hace posible que superemos una relación no deseada entre perdón y olvido. En estas reflexiones no estamos pensando el perdón como una facultad dirigida únicamente al pasado. Todo lo contrario: si la acción es posible en el presente, e incluso en el futuro, es gracias al perdón. Sin el ejercicio de esta facultad, la acción quedaría paralizada. El perdón es, pues, una facultad que, puesta en acto, rehabilita la posibilidad del actuar en el mundo, hace posible la continuidad de la acción, y nada tiene que ver con el olvido. En la medida en que el perdón pretende hacer reversibles las consecuencias de nuestras acciones, deshacer o corregir lo que ha salido mal, precisa de la memoria. La facultad de perdonar parte del recuerdo de lo acontecido, de aquellos hechos que generaron las consecuencias a las que se dirige el perdón (cfr. Madrid Gómez Tagle, 2008, p. 144).

El perdón es, pues, una facultad personal y por ello de carácter moral; al mismo tiempo, es una acción libre que nos permite renovar el espacio en el que cobran sentido nuestras acciones, el mundo común. En ello radica su carácter político. Es una acción en el mundo compartido que permite un nuevo comienzo. Ahora bien, ¿qué nos mueve a perdonar: una emoción, un sentimiento, una capacidad? ¿De dónde emana la fuerza que impulsa la capacidad de perdonar?

## El juicio y la responsabilidad

En el texto *Responsabilidad personal bajo una dictadura*, Arendt sostiene que:

[...] sólo si aceptamos que existe una facultad humana que nos permite juzgar racionalmente sin dejarnos llevar por la emoción ni por el interés propio y que al mismo tiempo funciona espontáneamente, a saber, que no está atada por normas y reglas en las que los casos particulares quedan simplemente englobados [...], sólo dando eso por supuesto podemos aventurarnos en ese resbaladizo terreno moral con alguna esperanza de esperar [pisar] terreno firme (Arendt, 2007, pp. 56-57).

Todos los seres humanos tenemos la potencialidad de juzgar, narrar y actuar, y por ello de constituir el mundo común, compartido, redefinido constantemente de forma intersubjetiva, una construcción en la cual nuestro rol como espectadores-narradores reflexivos es

fundamental en cuanto la capacidad de juzgar es la que nos permite dar sentido al mundo a través de la reflexión sobre el pasado y los relatos sobre el mismo. El narrador de historias configura y da coherencia a los eventos, las acciones y los hechos. Recordemos con Arendt que:

La realidad es diferente de la totalidad de los hechos y acontecimientos y es más que ellos, aunque esa totalidad es de cualquier modo imprevisible. El que dice lo que existe —*legein ta onta*— siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren un significado humanamente captable. Es bien cierto que “todas las penas se pueden sobrellevar si las pones en un cuento o relatos un cuento sobre ellas”, como dijo Isak Dinesen [...]. Podría haber añadido que incluso la alegría y la dicha se vuelven soportables y significativas para los hombres cuando pueden hablar sobre ellas y narrarlas como un cuento (Arendt, 1996, p. 275).

A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que, a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus coespectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común, que no es más que nuestro sentido del mundo y de su intersubjetividad, una cualidad producida en común (cfr. Birulés, 1997, p. 35), y a la capacidad de pensar poniéndonos en el lugar del otro. La narración es el resultado de la cooperación del pensamiento, de la imaginación y la memoria que se encuentran subordinados, en actitud cognitiva, al juicio. La narración debe ser producto del ejercicio del *juicio reflexionante*. La acción puede ser comprendida puesto que se desarrolla en un mundo común y significativo. Se requiere de la narración para la comprensión tanto de la acción como del mundo y nuestra ubicación en él.

Si este es el papel que desempeña la capacidad de juicio, existe un vínculo con esa otra capacidad, la de perdonar. Cabe preguntarse si la facultad de perdonar depende de nuestro entendimiento o de nuestra capacidad de discernimiento, de juicio. Para responder, es preciso preguntarse cuál es la naturaleza de esta facultad de perdonar. ¿Se trata de un sentimiento que debemos cultivar? De nuevo, volvamos a *La condición humana*, donde Arendt establece una vinculación del perdón con el respeto mutuo. En esta obra, ella sostiene que:

El respeto no difiere de la aristotélica *philia politiké*, es una especie de “amistad” sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente. Así, la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social (Arendt, 1998a, p. 262).

No debemos confundir esta noción de “amistad cívica” —que Arendt recupera de Aristóteles— con la idea de “fraternidad”. En el texto que dedica a Lessing, así como en *Sobre de la revolución*, la filósofa se encarga de distinguir muy bien estos dos rubros. Para ella, es importante diferenciar con claridad entre la amistad moderna, dominada por el *eros*, y la amistad antigua, caracterizada por la *philia*:

[...] en la Antigüedad se pensaba que los amigos eran indispensables para la vida humana, en realidad, que una vida humana sin amigos no valía la pena de vivirse. [Actualmente] [e]stamos acostumbrados a ver la amistad tan sólo como un fenómeno de intimidad, en que los amigos se abren los corazones unos a otros, sin que les moleste el mundo ni sus demandas [...]. Así nos resulta difícil ver la pertinencia política de la amistad (Arendt, 1990, pp. 34; cfr. 1983).

La amistad entendida como *eros* destruye la posibilidad de construir un espacio de aparición de las identidades diversas, plurales. Precisamente en su trabajo sobre Lessing, Arendt critica esta búsqueda de intimidad porque significa evitar la disputa, tratar solo con personas con las que no se entra en conflicto. La excesiva cercanía, según Arendt, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido, el espacio público que es por definición un espacio de pluralidad. En *La condición humana* ya había dicho que “el amor, por razón de su pasión, destruye lo intermedio que nos relaciona y nos separa de los otros” (Arendt, 1998, p. 261).

La amistad no significa, en el contexto de la vida pública, ni intimidad ni fraternidad. Los hombres no tienen que ser desconocidos, pero de ahí no se sigue que deban ser hermanos ni íntimos. En cambio, la noción de “amistad” aristotélica, que vincula amistad, comunidad y justicia, nos permite considerar a esta como elemento indispensable de la vida pública. Como señalé, no se trata de una amistad íntima, sino de una amistad cívica que implica *sensus communis*; en términos arendtianos, sentido comunitario. Así, la amistad cívica recupera nuestra inserción en un mundo común compartido y, al mismo tiempo, nos abre a la posibilidad de pensar sin perder lo que nos hace ser únicos, lo que nos distingue de aquellos con los que compartimos juicio. La posibilidad de juzgar poniéndonos en el lugar del otro y el *sensus communis* no pueden vincularse con la justicia más que por medio de la amistad cívica o el respeto mutuo. De manera que la capacidad de juicio, mediada por este sentimiento del respeto mutuo, es la facultad que nos obliga a hacernos cargo de nuestras acciones, en el caso de la responsabilidad personal, y de asumir nuestra responsabilidad colectiva en la construcción de un mundo compartido.

Es posible distinguir la responsabilidad personal de la responsabilidad política. Esta última es la que tienen los gobiernos y las naciones de hacerse cargo de los actos buenos y malos de sus predecesores. La responsabilidad personal es otro asunto, y es ahí donde Arendt pone en juego la capacidad de juicio. ¿Qué pasa con esta capacidad cuando las normas, los criterios, las guías de acción han sido quebradas? ¿Nadie sería personalmente responsable de las acciones ocurridas en el pasado por esta carencia de reglas, de normas?

Para enfrentar estas cuestiones es importante distinguir con claridad entre culpa y responsabilidad. En efecto, no existe la culpabilidad colectiva ni tampoco la inocencia colectiva. Hablamos de inocencia y de culpabilidad en relación con individuos, con agentes individuales. Pero sí podemos hablar de responsabilidad personal y colectiva:

Dos condiciones deben darse para que haya responsabilidad colectiva: yo debo ser considerada responsable por algo que no he hecho, y la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver [...]. Este tipo de responsabilidad, en mi opinión, es siempre política, tanto si aparece en la

antigua forma, cuando una comunidad entera asume ser responsable de lo que ha hecho uno de sus miembros, como si a una comunidad se la considera responsable por lo que se ha hecho en su nombre (Arendt, 2007, pp. 152-153).

En el caso de la responsabilidad personal política, el asunto no es si un ser humano actúa bien o mal, sino si su conducta es buena para el mundo en que vive. Lo que está en juego en este caso es desde dónde podemos orientar nuestras acciones cuando las normas, los criterios, las guías de acción han sido quebradas. Tanto para la responsabilidad personal como para la colectiva, es en la capacidad de juicio donde encontramos el impulso para el perdón. En estos casos, el núcleo del perdón es menos la condonación del daño que una especie de reconfiguración de la propia historia, un cambio en la autopercepción, una reconciliación con el mundo donde esos daños fueron posibles.

### Para ejemplificar

Líneas arriba, al hacer explícita mi posición metodológica, aludía a la labor del pescador de perlas. Pues bien, tras la recuperación de la propuesta arendtiana de los conceptos de “perdón”, “memoria” y “responsabilidad”, es tiempo ahora de ocuparse de al menos un caso concreto. Para revisar el concepto de “perdón” y su carácter, no solo personal o moral, sino en su condición política, y el carácter fundamental de la narración y el juicio, voy a discutir el escenario que generó el conflicto armado en Colombia,<sup>11</sup> para lo cual me serviré del excelente trabajo de Liliana Molina González (2016), en el que se recogen una serie de testimonios de varios talleres y lugares de encuentro propiciados en distintos territorios en los que se desarrolló el conflicto armado

---

<sup>11</sup> Cfr. los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013), el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (2013) y la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (2015), así como los documentales para comprender el conflicto armado colombiano que encontramos en Vice (2016). Agradezco a Liliana C. Molina González la posibilidad de platicar sobre estos casos y el acceso a todos estos informes a través de dos conferencias que impartió: una en el marco del proyecto de investigación dirigido por Efraín Lazos, *Filosofía y Violencia* (PAPIIT IN 401415, agosto 2014 - julio 2017) y otra en el marco del proyecto que yo dirigí, *Una teoría del juicio para la comunidad política* (PAPIIT A401221, enero 2021 - diciembre 2022).

en Colombia. Este ejemplo muestra la pertinencia de la recuperación de los conceptos arendtianos que propician una nueva mirada a los acontecimientos que, desde el pasado, constituyen nuestro presente.

Liliana Molina<sup>12</sup> señala que:

La variabilidad de los testimonios permite comprender el perdón como un largo y permanente proceso de autorreconocimiento moral y, por qué no, de apoderamiento de la vida; es un proceso permanente en el que se pone en juego la restauración de lazos morales, la reparación de las relaciones con otras personas y de la autoestima: pero todo esto depende de cada caso particular. Reparar lazos morales significa volver a confiar en la capacidad para seguir reglas compartidas y esperar responsabilidad en su cumplimiento por parte de los otros miembros de su comunidad (Molina González, 2016, p. 162).

He hablado aquí, en un sentido análogo, del perdón como una categoría política que permite reivindicar la libertad radical de los seres humanos para restituir la acción paralizada por la violencia y el daño. Concluía yo el apartado previo afirmando que el núcleo del perdón es menos la condonación del daño y más una especie de reconfiguración de la propia historia. Liliana Molina González nos habla aquí de restauración de los lazos morales. Yo mencionaba un cambio en la autopercepción, y ella habla de autoestima. Finalmente, ella habla de volver a confiar en la capacidad de seguir reglas y esperar responsabilidad en el cumplimiento de estas, y esto es algo análogo a la idea de una reconciliación con el mundo donde esos daños fueron posibles. Con todo, es necesario puntualizar que cuando se habla acá de perdón no estamos aludiendo a ceremonias públicas y manipuladas políticamente, como las que se hacen sin contar con la opinión de las

---

<sup>12</sup> Es importante aclarar que Liliana Molina se ocupa de analizar la dimensión social del perdón y su potencia moral en términos de reparación de lazos morales. Ella argumenta a favor de la idea de la potencia moral del perdón partiendo de que se trata de una actitud humana que depende de razones. Yo no hablo de razones, sino de la capacidad de juicio, y entiendo que el perdón tiene una carácter político en el sentido que he expuesto más arriba. Es ahí donde se incorporan también el juicio, la memoria y la responsabilidad.

víctimas;<sup>13</sup> se trata de procesos de reconciliación donde el perdón está en estrecho vínculo con la capacidad de hacer promesas, esto es, con la posibilidad de comprometerse con los actos y las reglas que habrán de cumplirse en el futuro.

De nuevo recurro a Molina González, para quien el perdón es, además de un sentimiento moral, un proceso que ella vincula con razones (en este texto, yo he hablado de juicios). Dice:

Este proceso depende de razones que se construyen con otros, siendo su punto de partida la capacidad individual, pero respaldada intersubjetivamente, para reconocer que se ha sufrido un daño y que este no tiene justificación moral alguna: por eso el perdón no excluye la demanda de justicia. Así, el perdón sigue siendo una opción personal, pero tiene una dimensión social porque se trata de una respuesta moral que cuando se manifiesta siempre lo hace respaldada por procesos comunitarios o mediados por el acompañamiento solidario de otras personas. La reparación paulatina de la capacidad para entablar relaciones de confianza y solidaridad con otras personas, tras el daño, respalda la capacidad para perdonar, entendida como la capacidad para reparar lazos morales rotos: hacia “dentro” (autoestima y autorrespeto) y hacia “fuera” (percepción de lo que significa interactuar con otras personas, confianza en la moralidad compartida y en la capacidad para actuar con responsabilidad) (Molina González, 2016, p. 160).

Las razones que se construyen con otros y otras tienen que ver con la capacidad de juzgar lo acontecido y reconciliarse con el daño sufrido. Son juicios hechos desde la situación vivida. Es muy significativo el testimonio de las mujeres que participaron en los talleres en Bello Oriente, referidos en el texto de Molina, quien relata que en alguno de los testimonios se entiende el perdón como “una reconciliación con uno mismo” o “con lo que uno ha sufrido” (Molina González, 2016, p. 169):

---

<sup>13</sup> Molina González (2016, p. 163, n. 24) discute materiales en los que la víctimas critican las “ceremonias protocolarias” de perdón, por ejemplo, Verdad Abierta (2015).



En el caso de esta persona, el espacio de los talleres respalda otras maneras de ayuda recibida al llegar al barrio, desplazada del oriente antioqueño, con su familia. Pues en este espacio ella y el resto de participantes han expresado encontrar formas de escucha y de reconocimiento de su valor moral como personas: al poder *narrar sus historias*, entrelazarlas, *construir memorias*, han podido *reflexionar sobre lo sucedido* encontrando otras maneras de entender *su historia*, y el efecto del daño en sus vidas, así como la relación entre *su historia y la de sus compañeras de taller* (Molina González, 2016, p. 169; mi énfasis).

Es así que, como señalaba yo líneas arriba, las participantes se convierten en narradoras de sus propias historias. Esta es una manera de reconstruir su identidad a partir de la narración. No solo reconstruyen su identidad personal: también contribuyen a restaurar la identidad colectiva. Ellas, de manera conjunta, configuran y dan coherencia a los eventos, las acciones y los hechos acontecidos. Se reconcilian con tales hechos. Las mujeres que participan en los talleres de Bello Oriente consiguen reconciliarse con lo vivido a través de la reflexión sobre el pasado y los relatos sobre este. Hay que insistir en que esta reconciliación no es un olvido ni exime de la demanda de justicia: se trata de volver a encontrar el sentido y de volver a reconfigurar la identidad propia y colectiva en el marco del juicio intersubjetivo, de restablecer la posibilidad de la vida con los y las otras. Definitivamente, esta reconciliación no es un olvido. Todo lo contrario: en la posibilidad de que la reconciliación sea auténtica y no un mero proceso demagógico y manipulado se funda el deber de hacer memoria. Y la memoria es ese proceso en el que, desde la conciencia del fragmento, no solo las víctimas, sino también aquellos y aquellas que, como narradores críticos, nos acercamos a lo acontecido, debemos juzgar lo acontecido.

Podríamos decir aquí que Liliana Molina, con su recuperación de los testimonios de las víctimas y su narración de lo acontecido, está funcionando como esa narradora crítica, esa espectadora reflexiva que se hace cargo de la parte que le toca en esta recuperación de la memoria colectiva colombiana, en la reactualización de la identidad colectiva sin la cual sería impensable la constitución de un mundo común, compartido. Molina asume el deber de hacer memoria y se hace cargo

de lo acontecido en un esfuerzo colectivo de reconciliarse con esa parte de la historia de Colombia que no puede quedar en el olvido, que no debe quedar en el olvido so pena de cancelar la posibilidad de constituir un mundo común, un espacio que posibilite el reconocimiento y la aparición de todos y todas.

### **A manera de conclusión**

A causa de la impredecibilidad del actuar humano y de la inseguridad del futuro, los seres humanos precisamos de perdonar y ser perdonados, y sólo nos podemos apoyar del prometer y cumplir con nuestras promesas.

Hannah Arendt, *La condición humana*

Al iniciar este escrito me preguntaba: ¿cómo podemos reconstruir el pasado? ¿Cómo podemos recuperar del pasado aquellos sucesos que nos han de servir para edificar el presente y para soñar el futuro? ¿Es posible juzgar lo que no se ha vivido? Las páginas precedentes me permiten ir hilvanando algunas respuestas.

Sólo es posible reconstruir el pasado desde la conciencia del fragmento, de la fragilidad de la memoria y de la certeza de que toda reconstrucción es un ejercicio de juicio y que la del juicio es la capacidad característica del narrador, del espectador reflexivo, aquel que recupera el deber de hacer memoria.

Como mencioné al principio, existe un vínculo central entre la narración y la reconstrucción de la historia. En las páginas previas, hemos podido rastrear tres usos de la narración: el primero es el que tiene que ver con utilizarla como “metodología”, como una forma de acercarse a los fenómenos del pasado; el segundo tiene que ver con la relación que se establece entre identidad y narración, esto es, la construcción de la identidad individual y colectiva mediante la narración; el tercero es el papel otorgado al narrador, un espectador reflexivo con capacidad de juicio, en la constitución del espacio de aparición, en la edificación de nuestro mundo en común. Para los fines de este escrito, es esta última acepción la que me interesa enfatizar ahora. Nótese que el narrador o espectador reflexivo es aquel o aquella que observa los fenómenos y narra lo acontecido. Tiene esta posibilidad porque está fuera del domino

de los asuntos públicos, pero atento a los asuntos del mundo. Este espectador reflexivo, esta narradora de historias y relatos, no es aquella que desde su asiento —un lugar intemporal, la región del pensar— puede presenciar el espectáculo y juzgar la representación porque no participa en ella. Por el contrario: si es posible el juicio para esta espectadora es porque está presente observando la representación, juzgando lo acontecido. En esta labor, el pensar deviene crítico porque evita que los seres humanos se aferren a las reglas de conducta establecidas. Así, a través del ejercicio crítico del juicio, el narrador o narradora, que no participa de la acción, sí participa del mundo. Recordemos: “La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás” (Arendt, 1996, pp. 233-234). Por tanto, es imprescindible juzgar lo acontecido, no solo para rescatarlo del olvido, sino también para continuar en el ejercicio de edificación de mundo, evitando el anquilosamiento de las reglas de conducta establecidas, aquellas que de algún modo condujeron a las consecuencias no deseadas de la acción, las que propiciaron el daño.<sup>14</sup> De este modo, la capacidad de juicio se torna fundamental no solo para dar sentido a nuestra vida juntos, sino también para habitar y constituir nuestro mundo común desde un nuevo lugar. Por tanto, no solo es posible juzgar lo que no se ha vivido: es indispensable. Y ello porque, a través del ejercicio del juicio, podremos reconstruir el pasado, edificar el presente y soñar el futuro.

También me preguntaba: ¿es ilegítimo o ilógico — o ambos — pedir disculpas sobre hechos ocurridos en el pasado? ¿Somos responsable en el presente de las acciones cometidas por nuestros antecesores? El perdón en la propuesta que apenas he esbozado aquí no es solo un concepto de carácter moral; es, en el caso de la recuperación de la memoria colectiva, una categoría política que nos permite reivindicar la radical libertad de los seres humanos, la posibilidad de restituir la acción que había sido paralizada por la violencia y el daño. Esto no significa de ninguna manera exonerar de responsabilidad a los perpetradores. Recordemos la distinción arriba establecida entre responsabilidad y culpabilidad. La culpa es personal, la responsabilidad puede ser personal y también

---

<sup>14</sup> “La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí mismo, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como ‘nuevos valores’” (Arendt, 1995, p. 126).

—y esta es la que nos interesa— política y colectiva. La responsabilidad política es, como vimos, la que deben asumir los gobiernos o los Estados por los hechos cometidos en el pasado, tanto los actos buenos como los malos cometidos por sus predecesores. De modo que “cada generación, por el hecho de haber nacido dentro de un continuo histórico, debe cargar con los pecados de los padres en la misma medida en que se beneficia de las actuaciones de sus antecesores” (Arendt, 2007, p. 57). Esta, la responsabilidad colectiva, es la que nos permite concluir que es imprescindible hacernos cargo de nuestro pasado, hacernos responsables de lo ocurrido, si deseamos construir un presente y soñar un futuro que evite la repetición. De modo que no es ni ilegítimo ni ilógico pedir perdón. Y sí, deberíamos demandar de nuestros gobiernos que se hagan cargo. De la misma manera que se festejan los actos que nos “llean de orgullo patrio” como nación, deberían avergonzarnos los hechos execrables cometidos por nuestros próceres.

La acción y el discurso constituyen el tejido de las relaciones y los asuntos humanos; estos tienen en común ser frágiles y efímeros: cuando se manifiestan en el mundo corren el riesgo de no dejar huella en la memoria de los seres humanos. Sin embargo, es posible la reificación y la permanencia en el mundo a través del testimonio de una pluralidad de personas que se percatan de su existencia por su manifestación pública y su capacidad de recordar y de ser recordados. En este sentido, sostengo la importancia de entender la memoria como narración en la constitución del mundo común, que es también espacio de aparición para las identidades diversas. Nótese que solo cuenta como real lo que aparece, aquello que desde nuestra pluralidad “nos contamos y nos recontamos una y otra vez”, y lo hacemos “para no dejar de ser nunca [...] [y] también para no dejar de ser de una determinada manera” (Cruz, 2006, p. 86).

El producto invariable de los grupos y seres humanos que viven juntos son los hechos y acontecimientos, los cuales padecen de un carácter perecedero y olvidable. Cada uno de estos, apenas acontecidos, corre el riesgo de desaparecer sin dejar huella de su presencia en el mundo si no es que, de alguna manera, se les recuerda y se le registra, en el mejor de los casos, en documentos, poemas, imágenes, historias, biografías, entre otras formas de cuidar la memoria. Si pasan desapercibidos, ningún esfuerzo racional puede devolverlos a la existencia y permanecerán desterrados de toda memoria humana. La narración, que es la apropiación significativa de la experiencia humana,

se realiza por medio de la reificación del proceso del pensamiento. En este proceso, la capacidad de juicio del narrador y la capacidad de hacerse cargo son fundamentales en la reconstrucción de lo acontecido.

## Bibliografía

- Amiel, A. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Nueva Visión.
- Arendt, H. (1983). *Men in Dark Times*. Harcourt Brace Jovanovich.
- \_\_\_\_ (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. R. Montoro y F. Vallespín (trads.). Centro de Estudios Constitucionales.
- \_\_\_\_ (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. C. Ferrari (trad.). Gedisa.
- \_\_\_\_ (1995). *De la historia a la acción*. F. Birulés (trad.). Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_ (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ana Poljak (trad.). Península.
- \_\_\_\_ (1998a). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (1998b). *Los orígenes del totalitarismo. I Antisemitismo*. G. Solana (trad.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2002). *La vida del espíritu*. C. Corral y F. Birulés (trads.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2005). Una réplica a Erick Voegelin. En *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. (pp.483-491). A. Serrano de Haro (trad.). Caparrós Editores.
- \_\_\_\_ (2007). Responsabilidad personal bajo una dictadura. En *Responsabilidad y juicio*. (pp. 49-74). Miguel Candel (trad.). Paidós.
- Birulés, F. (1997). Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie? En H. Arendt, *¿Qué es la política?* Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona.
- Beiner, R. (1984). Action, Nataliy and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom. En Z. Pelczynski y J. Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. (pp. 349-375). St. Martin's Press.
- Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. (2015). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas.
- Cruz, M. (2006). Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? En M. Cruz (ed.), *El siglo de Hannah Arendt*. (pp. 86-105). Paidós.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón. Fe y saber*. M. Segoviano, C. de Peretti y P. Viciarte (trads.). Ediciones de la Flor.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y de dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.

- Fuentes, J. J. (2011). Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. *Isegoría*, 44, 239-255. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2011.i44.728>.
- Madrid Gómez Tagle, M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica*, 26, 131-149.
- Molina González, L. C. (2016). La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño. *Estudios de Filosofía*, 54, 151-176. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n54a09>.
- Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado. (2013). *Paz sin crímenes de Estado. Memoria y Propuestas de las Víctimas*. Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado.
- Muñoz Sánchez, M. T. (2007). La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público. En D. E. García (ed.), *Hannah Arendt. El sentido de la política*. (pp. 37-55). Porrúa-Tecnológico de Monterrey.
- \_\_\_\_ (2012). La capacidad de juicio para una ciudadanía democrática. *Lógoi. Revista de Filosofía*, 22. URL: <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/logoi/article/view/2918>.
- \_\_\_\_ (2020). *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*. Bonilla Artigas-UNAM.
- Quintana, L. (2009). Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 29(1), 185-200.
- Ramírez, H. S. (2009). Humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt: realidades básicas para la razón práctica en el marco de la diversidad cultural. *Persona y Derecho*, 61, 249-281.
- Sánchez, C. (2005). Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad. *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, 10(22-23), 115-116.
- Vatter, M. (2006). Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 26(2), 137-159.
- Verdad Abierta. (2015, 18 de junio). "Así no se pide perdón": víctimas del Naya al Ejército. *Verdad Abierta*. URL: <https://verdadabierta.com/asi-no-se-pide-perdon-victimas-del-naya-al-ejercito/>.
- Vice. (2016). *¡Pacifista! Una plataforma para la generación de la paz*. URL: <http://www.pacifista.co/>.
- Wagon, M. E. (2015). Los límites del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt: un posible aporte desde la perspectiva derridiana. *Ágora Filosófica*, 15(1), 59-83.



<http://doi.org/10.21555/top.v690.2612>

# The Search for Objectivity without Perspective: Historical-Epistemological Notes on Clinical Judgment in Medicine

La búsqueda de la objetividad sin perspectiva.  
Apuntes histórico-epistemológicos en torno al  
juicio clínico en medicina

Diego Alejandro Estrada-Mesa  
Universidad Cooperativa de Colombia  
Colombia  
[diego.estrada@campusucc.edu.co](mailto:diego.estrada@campusucc.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0001-8102-7229>

Recibido: 18 - 07 - 2022.

Aceptado: 04 - 10 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024.



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



### Abstract

Clinical judgement has become a central topic in both medicine and the philosophy since the 1960s. With the development of evidence-based medicine in the 1990s, clinical judgment is expected to be more sensitive to the needs and preferences of patients in the face of threats from positivist approaches that are considered to neglect individuality. This paper addresses this problem in the light of a philosophy of medicine that is more sensitive to the historical components of epistemology, ontology, and ethics. The analysis is directed to the 19<sup>th</sup> century in order to elucidate the tensions about the place of medical knowledge and the commitment, for the sake of professional improvement, to provide clinical judgment with new methods. This trip to the past is useful to understand the current transformations in the field of medicine, especially the way in which they help constitute new types of patients, new types of professional *ethos*, and new forms of relationship between these actors.

*Keywords:* history of medicine; philosophy of medicine; historical ontology; medical ethics; philosophy of epidemiology.

### Resumen

El juicio clínico se ha convertido en un tópico capital para la filosofía de la medicina y la profesión médica desde los sesenta. Tras el desarrollo de la medicina basada en la evidencia en los noventa, se espera una mayor sensibilidad en el juicio clínico frente a las necesidades y preferencias de los pacientes ante las amenazas de enfoques positivistas, que, se considera, descuidan la individualidad. Este artículo aborda este problema a la luz de una filosofía de la medicina más sensible a los componentes históricos de la epistemología, la ontología y la ética. Se dirige la mirada al siglo XIX para dilucidar las tensiones en torno al lugar de los conocimientos médicos y la apuesta por dotar al juicio clínico de nuevos métodos para la mejora profesional. Este retorno al pasado ayuda a comprender las transformaciones actuales del campo de la medicina, especialmente en cuanto a cómo ayudan a constituir nuevos tipos de pacientes, nuevos tipos de *ethos* profesional y nuevas formas de relación entre dichos actores.

*Palabras clave:* historia de la medicina; filosofía de la medicina; ontología histórica; ética médica; filosofía de la epidemiología.

## **Introducción: la medicina basada en la evidencia y el juicio clínico**

Dentro de la literatura especializada se ha definido el juicio clínico como una capacidad formada parcialmente en la experiencia con pacientes individuales y en la interacción con otros profesionales en el ámbito de la salud que les permite a los clínicos discernir, a partir de diferentes fuentes de información, qué es lo que un paciente necesita (cfr. Upshur y Chin-Yee, 2017, p. 365). Engelhardt (1979, p. xii), en la introducción a *Clinical Judgment* (compilación ya clásica de distintos trabajos dentro de un marco interdisciplinar que apareció a finales de los setenta) acude al *corpus* hipocrático, más precisamente a *Epidemias*, para resaltar que el juicio clínico es la capacidad de formar diagnósticos, adelantar pronósticos y tomar decisiones de tratamiento que ayuden al paciente o que al menos no le hagan daño. Por su parte, Kathryn Montgomery (2006, p. 33) define el juicio clínico como la virtud esencial de la práctica médica, el razonamiento práctico que le permite a los clínicos adaptar su conocimiento y experiencia a las circunstancias de cada paciente. Todas estas definiciones enfatizan que el juicio clínico se refiere a una capacidad de los facultativos de integrar múltiples datos significativos en el marco de adversidades de diferentes tipos para beneficiar a pacientes individuales. En ese sentido, dicha noción versa sobre un aspecto indispensable dentro del razonamiento médico y la toma de decisiones médicas al tiempo que resalta el problema central de la práctica clínica, que es la aplicación adecuada de conocimientos a individuos sujetos a incontables variaciones.

A finales de la década de los noventa, distintos médicos y académicos invocaron nuevamente nociones como las de “discreción clínica”, “libertad clínica”, “experticia” o “juicio clínico” para reivindicar una serie de habilidades y conocimientos que, se presume, desaparecerán ante la simplificación de los procesos complejos de razonamiento médico, que actualmente se comprimen en textos como guías basadas en evidencia, que buscan apoyar la toma de decisión médica (Hurwitz, 1996; Feinstein y Horwitz, 1997; Tonelli, 1998). En efecto, la popularización de los enfoques actuariales promovidos por la medicina basada en la evidencia (MBE) iba a ser leída por muchos críticos como un ataque directo a la experiencia y discreción de los clínicos (Macnaughton,

1998). Comprendida como el uso concienzudo de la mejor evidencia de investigación disponible para aplicar a pacientes individuales (Sackett *et al.*, 1996), como un instrumento de verificación y crítica de la información científica para solucionar problemas clínicos, y como un “paradigma” que privilegia el uso de resultados de investigaciones como los ensayos clínicos controlados aleatorios, los metaanálisis y las revisiones sistemáticas de la literatura (Evidence-Based Medicine Working Group, 1992; Rosenberg y Donald, 1995; Davidoff *et al.*, 1995), la MBE se ha constituido en un movimiento materializado en innovaciones educativas centradas en la divulgación, entre los médicos, de la epidemiología clínica y la racionalidad probabilística, en la promoción de la investigación para la clínica y en el desarrollo de habilidades como la lectura crítica, además de la proliferación de guías de práctica clínica dentro del ejercicio profesional que se encargan de orientar la práctica a partir de recomendaciones basadas en evidencias y confeccionadas por paneles de expertos (Hurwitz, 1996; Timmermans y Kolker, 2004).

Justamente, uno de los aspectos que más polémica generó tras la emergencia de las primeras publicaciones que enunciaban la aparición de este “paradigma” fue la tentativa por parte de los defensores del movimiento de desdeñar la experiencia clínica no sistematizada y la “intuición” (Evidence-Based Medicine Working Group, 1992), cuestión que fue interpretada por algunos sectores como una exclusión de formas de conocimiento tradicionales en medicina altamente dependientes de la subjetividad de los médicos. Si bien las jerarquías de la evidencia propuestas por los precursores de este modelo ponían en la base la experiencia clínica, reconociéndola como fuente de evidencia (Wieten, 2018), se resaltaba su pobre capacidad inferencial para tomar decisiones relevantes, cuestión que podría subsanarse privilegiando evidencia de investigación derivada de las revisiones sistemáticas de los ensayos clínicos (Guyatt *et al.*, 2000). Se argumentaba que la libertad clínica bajo la cual se camuflaban las observaciones no sistematizadas podía crear inferencias incorrectas en torno a relaciones causa-efecto y variaciones problemáticas de la práctica, las cuales pondrían en duda el carácter universal de los conocimientos médicos (Tanenbaum, 1993; Hampton, 1997). Al mismo tiempo, los propios facultativos eran cada vez más conscientes de las limitaciones del juicio y de los diversos sesgos cognitivos que pueden conducir a errores o intervenciones ineficaces (O’Sullivan y Schofield, 2018). Esta situación generó un cisma dentro de la profesión médica.

En efecto, las iniciativas de estandarización de la práctica médica a través de la MBE y mecanismos como las guías no serían del agrado de muchos facultativos. Tanto desde la academia como desde el terreno práctico cotidiano, muchos clínicos interpretaron las iniciativas de las élites médicas como apuestas que podían mejorar el estatus colectivo de la profesión, pero que también lesionarían la libertad individual de los clínicos y su discrecionalidad al momento de orientar sus decisiones (Hurwitz, 1996; Armstrong, 2002). Muchos vieron en estas apuestas el sacrificio de ciertas prerrogativas tradicionales para efectos de salvaguardar la legitimidad social de la medicina frente a los financiadores y los ciudadanos (Carr-Hill, 1995; Grahame-Smith, 1995). Los defensores de los modelos basados en la evidencia sostienen que lo que es objeto de sospecha es la experiencia clínica no sistematizada. Lo que se señala como problemático son una serie de dominios que, parece, no se pueden cuantificar y regular y que pueden derivar en consecuencias costosas y dañinas. Por otra parte, algunos críticos resaltan que la MBE podría derivar en el desarrollo de una medicina alejada de la realidad clínica de los pacientes individuales, cuestión que se hace más compleja cuando las aseguradoras, los Estados y los encargados de administrar la salud ven en las prácticas basadas en la evidencia medios para doblegar a los médicos a su voluntad dentro del juego político de la economía de la salud y mecanismos de regulación externa que pueden llegar a “desnaturalizar” la profesión (Grahame-Smith, 1995).

Hacia 1996, los defensores de la MBE empezarán a manifestar un discurso más moderado, en el que se resalta la experiencia clínica individual como un componente fundamental en la toma de decisión que debe estar basado en la evidencia y en los valores y preferencias de los pacientes (Sackett *et al.*, 1996; Guyatt *et al.*, 2000; Haynes *et al.*, 2002). Para Hellen Lambert (2006), esta reacción significó un proceso de aclaración y asimilación de la crítica que sirvió para generar declaraciones más sobrias con respecto a la experiencia, el juicio clínico y el lugar de lo individual dentro de la evaluación clínica. En este sentido, los creadores de la MBE imaginaron como núcleo del proceso de toma de decisiones la experticia clínica, que a su vez sirve para unificar el contexto clínico del paciente con sus valores y preferencias y la evidencia de investigación (Guyatt *et al.*, 2000).

Al inicio de la década del 2000, pocos dudaban de la importancia del juicio y la experiencia clínica en el contexto de la MBE: la evidencia, concebida como condición necesaria, no es suficiente para la toma de

decisión clínica (Guyatt *et al.*, 2000). Sin embargo, algunos investigadores consideraban errado prescindir de los instrumentos cuantitativos otorgados por este estilo de hacer medicina para mejorar el criterio médico. Malcolm Parker (2002), por ejemplo, señalará que muchos de los diferentes temores de los críticos son infundados, sobre todo porque la MBE es más una necesidad para el desarrollo del juicio clínico que una amenaza. De ninguna manera se trata de aspectos incompatibles, remarca Parker, quien resalta en otro de sus trabajos (2005, p. 28) que el juicio clínico debería comprenderse más bien como una facultad crítica de enorme utilidad en situaciones de incertidumbre para reducir los sesgos conceptuales y cognitivos, para revelar la incertidumbre a los pacientes y alentar el aprendizaje del médico; son justamente estas situaciones las que exigen, no la apelación a una experiencia clínica que siempre será limitada, sino la apertura a dominios más amplios que permitan obtener más y mejor material probatorio, sostiene.

Conforme a esta lectura, la experiencia clínica no es epistémicamente previa al conocimiento de la medicina basada en la evidencia, sino que se informa y nutre de esta. Interpretaciones de este tipo enfatizan que la experiencia clínica ha dejado de ser despreciada como una fuente de evidencia y ha pasado a comprenderse como una heurística formalizada que le permite al clínico acudir e integrar distintos tipos de información para realizar inferencias más aproximadas a las necesidades de pacientes individuales. Como lo plantea Wieten (2018, p. 4), luego de comprender la experiencia clínica como un tipo de evidencia de muy baja posición a comienzos de 1990, será asumida posteriormente en términos de roles externos a la evidencia y de las habilidades de razonamiento eficientes para el diagnóstico y la aplicación de la evidencia a las necesidades, valores y preferencias individuales.

Desde la filosofía de la medicina se ha desarrollado un importante material discursivo que procura servir como contrapeso a los enfoques cuantitativos privilegiados por la MBE en lo que respecta al desarrollo del juicio clínico (Thornton, 2010; Kienle y Kiene, 2010; Chin-Yee y Upshur, 2017). Distintos trabajos han enfatizado el reduccionismo de los enfoques cientificistas y empiristas, acusándolos de descuidar aspectos humanistas en torno a la atención y elementos narrativos fundamentales para la comprensión completa de las necesidades individuales de los pacientes (McCullough, 2013). En una dirección similar, muchos han visto en la reivindicación del juicio clínico propuesta por Alvan Feinstein (1967) una inspiración para el desarrollo

de una medicina más personalizada que reconozca a los pacientes como coautores del razonamiento clínico; consideran que rescatar sus fortalezas metodológicas es de suma importancia no solo para superar las deficiencias de la MBE, sino para responder a las urgencias de una medicina más centrada en las necesidades particulares de los pacientes (cfr. Thorgaard y Jensen, 2011, p. 277). Muchos de estos trabajos ven en la promoción de una epistemología clínica pluralista e integradora la posibilidad de orientar el juicio clínico sobre iniciativas que trascienden el reduccionismo de los enfoques basados en la evidencia y de innovaciones complejas como el *big data*, el análisis predictivo y el desarrollo de una medicina personalizada o medicina de la precisión (Chin-Yee y Upshur, 2017); también resaltan la importancia de las epistemologías clínicas narrativas basadas en las virtudes que otorgan un papel prominente a las exigencias humanistas de la atención médica (Marcum, 2009; Upshur y Chin-Yee, 2017).

La mayoría de las propuestas que abogan por la necesidad de combinar los tipos de juicio tradicionales, como el juicio humanista y el juicio biomédico, resaltan su carácter complementario (Marcum, 2008). Se ha visto la necesidad de fortalecer una alianza entre estos dos enfoques, lo que ha permitido dibujar una imagen de la atención médica como una unidad compuesta de dos polaridades (Cunningham, 2015). Muchas de estas propuestas recuerdan algunos planteamientos realizados hacia 1980 y 1990, en los que se enfatiza en la deshumanización e instrumentalización de la medicina debido a sus deficiencias epistemológicas y se reivindica la importancia de la “prudencia” al tomar decisiones (Pellegrino, 1979; Gatens-Robinson, 1986; Thomasma, 1988; Bench, 1989; Malterud, 1995; Davis, 1997). Más recientemente, algunas preocupaciones epistemológicas han resaltado la importancia de la intuición y el conocimiento tácito, cuestiones que estiman esenciales dentro de la comprensión de los pacientes individuales pero que parecen ser totalmente despreciadas por la epistemología restrictiva de la MBE (Henry, 2006)

Si bien existen matices importantes entre estos diferentes trabajos, tienen en común al menos tres aspectos. En primer lugar, asumen una posición crítica frente a las epistemologías de la MBE y los enfoques empiristas de conocimiento al considerarlos reduccionistas porque desprecian las dimensiones “no científicas” del juicio y descuidan cuestiones éticas fundamentales, como la comunicación, la narrativa y la atención individualizada (Marcum, 2008). En efecto, se trata de

propuestas enfocadas en resaltar las limitaciones de los enfoques biomédicos y probabilistas y sus dificultades para derivar de estos tipos de conocimiento aplicaciones sobre las realidades de los pacientes, que son entidades complejas sujetas a múltiples determinantes. Muchos de los planteamientos asumen una posición normativa frente a lo que consideran debería ser el juicio clínico, abogando por una concepción integral en la formación del juicio que mejore los criterios profesionales de la práctica (Upshur y Chin-Yee, 2017). En segundo lugar, hay que resaltar que estas orientaciones reconocen una suerte de dualismo intrínseco dentro del juicio, es decir, dos dimensiones opuestas que apuntan a maneras diferenciadas de acción y atención a los pacientes. Por una lado, existe un razonamiento objetivo, enfocado en los aspectos causales de la enfermedad y la curación y en las dimensiones probabilísticas de la terapéutica, el diagnóstico y el pronóstico; por otra parte, se resalta una dimensión del juicio que remite a habilidades irresueltamente subjetivas, como la experiencia, las habilidades comunicativas, la toma de decisiones y los componentes narrativos que deben ser atendidos por el juicio para estimar una comprensión completa de la singularidad de los pacientes. El reconocimiento de las deficiencias de las concepciones biomédicas y empiristas ha prolongado una serie de oposiciones que han procurado ser armonizadas o ensambladas por muchas de estas apuestas para efectos de ponerlas en función de una atención humanizada y atenta a los valores del paciente. En tercer lugar, estos trabajos procuran resolver o afrontar la pregunta sobre la “naturaleza” del juicio clínico para reformar la práctica real del juicio, totalmente subsumida en las dinámicas científicas. La crítica hacia estos enfoques ha derivado en el cuestionamiento y problematización de una noción que ha generado, dentro de ciertos sectores profesionales y administrativos, cierta desconfianza desde la década de los sesenta.

El abordaje filosófico aquí emprendido no tiene una aspiración normativa con respecto a la práctica médica y el juicio de los médicos. Se sigue aquí una de las ideas desarrolladas en la filosofía de la medicina de Georges Canguilhem (2011). En este caso, se dirige la atención a un problema aparentemente ya resuelto o sobre el cual se han derivado distintas soluciones o alternativas, entre las que destaca la epistemología de la MBE integrada con enfoques más individualizados, “centrados en la persona” (Goldenberg, 2010; Giroux, 2014). Con esto, aparece una idea continuada por Canguilhem —y desarrollada por Léon Brunschvicg—: “volver a abrir los problemas más que en cerrarlos” (Canguilhem, 2011,



p. 13). También, resulta inevitable no recordar la entrevista realizada por Alain Badiou al propio Canguilhem en 1965, en la que este último declaraba que la filosofía no debería juzgarse sobre la base de los valores de verdad fijados por las ciencias (Fléchet, 1965, citado en Geroulanos, 2015). No hay verdad filosófica, afirmaba el filósofo francés: no es función de la filosofía legislar verdades acerca del mundo, cuestión que le pertenecería exclusivamente a las ciencias. Esto también trae a colación el énfasis puesto por Canguilhem, en *Lo normal y lo patológico*, en “no dar ninguna lección” o juicio normativo con respecto a la actividad médica (Canguilhem, 2011, p. 12). Mientras que las ciencias se encargarían, a través de sus procedimientos técnicos y experimentales, de fijar enunciados verdaderos o falsos acerca del mundo, proporcionando material informativo acerca del carácter objetivo de “la naturaleza”, la filosofía se encargaría de descifrar no solo las condiciones ideológicas y culturales que han permitido la constitución de dicha objetividad, sino también los efectos que tales enunciados tienen sobre la forma en que se asume y comprende la realidad de los seres humanos en distintos ámbitos, en este caso, la profesión médica y la atención a los pacientes. La relación entre filosofía y medicina no aspira a ser una relación de sustitución. El presente trabajo se alinea dentro de esta forma de comprender la relación entre filosofía y medicina desarrollado por Canguilhem.

Esta problemática deriva en un direccionamiento de la atención hacia el siglo XIX para efectos de comprender las condiciones y las soluciones en el pasado en torno al problema de la incertidumbre y la correcta aplicación de los conocimientos sobre pacientes individuales. Como lo plantean Cryle y Stephens (2017) en su importante genealogía de la normalidad, los problemas y debates expresados en la década de 1830 en torno al lugar de la experiencia en medicina continúan disponibles, sobre todo porque expresan una suerte de tensión ontológica y epistemológica dentro de la profesión que, parece, no verá solución en el tiempo cercano. En dicho contexto, las diferencias entre formas de objetividad y acción revelaban una suerte de batalla por la objetividad, situación que en el siglo XX se ha expresado especialmente a partir de un gobierno de la objetividad marcado por enfoques con pretensiones de superar el “perspectivismo” de las formas de objetividad médicas tradicionales (Daston, 1992).

La mirada histórica propuesta en este artículo pretende comprender el lugar de la experiencia dentro del estatus social médico en París hacia



1830 y la importancia de este criterio para el juicio de los médicos. ¿Cuál era la discusión importante en ese contexto? ¿Cómo se comprendía, en términos ideales, el juicio de los clínicos? ¿Cuáles eran las comprensiones y el estatus de la experiencia del profesional? ¿Qué lugar empezaban a tener los números y las estadísticas en el desarrollo del ejercicio de todos los días? Y, sobre todo, ¿qué información puede ofrecer ese debate para efectos de comprender las discusiones actuales en torno al establecimiento de la MBE? Como se verá a continuación, los debates presentados en el siglo XIX expresan una serie de luchas por la objetividad médica que dan cuenta de una división entre estilos profesionales. Particularmente, lo que estaba en juego era el sentido profesional, pero también el afinamiento de ciertas discusiones epistemológicas en torno a la manera correcta de comprender a los pacientes y sus necesidades.

En primer lugar, se ofrece un abordaje de la noción convencional de “juicio clínico” asociada a las nociones de “experiencia clínica” y “sentido clínico” y a la comprensión de la medicina como un arte. Posteriormente, se resaltan los puntos fundamentales del debate en la década de 1830 alrededor de la introducción de los métodos numéricos dentro del ámbito de la clínica. Finalmente, se discuten dos problemas importantes presentados en ambos debates a la luz de discusiones filosóficas contemporáneas en torno al despliegue de la MBE.

### **El juicio clínico: entre el arte, el sentido y la experiencia**

La década de 1960 es un momento histórico en el que la noción de “juicio clínico”, dentro del contexto del Occidente desarrollado, empieza a adquirir una formalización derivada de distintas preocupaciones intelectuales y profesionales presentadas en dominios como la psicología cognitiva, las ciencias de la decisión, la filosofía de la medicina y la educación médica (Meehl, 1954; Feinstein, 1967; Pellegrino, 1979; Berg, 1995). Se trata de una aparición relativamente reciente, producto de las problematizaciones realizadas desde diferentes narrativas a conductas y prácticas muy concretas que involucraban directamente el ejercicio profesional de los médicos y otros profesionales de la salud. En este caso, el problema más urgente tenía que ver con la importancia de lo puramente empírico dentro del juicio, dominio al que se le empezaron a atribuir distintos males que empezaban a ubicar a la medicina en el plano del descrédito y la pérdida de legitimidad social (Armstrong, 1978).

La noción de “juicio médico” o “juicio clínico” ha estado presente de una manera informal en el mundo médico desde tiempos antiguos. Como resalta Engelhardt, en el *corpus* hipocrático —más exactamente, en *Epidemias*—, la idea de “juicio clínico” remite a la capacidad de emitir juicios sobre los pacientes, esto es, “declarar el pasado, diagnosticar el presente y predecir el futuro” (Engelhardt, 1979, p. xii). En este caso, lo que se juzga es un paciente en singular. El juicio aquí tiene que ver con la valoración de una condición a través de un diagnóstico, la evaluación de una terapia o el pronóstico frente a una enfermedad. Es “clínico” en el sentido de que se basa en un paciente concreto. A menudo esta noción ha sido usada como equivalente de otras nociones, como las de “experiencia clínica” o “sentido clínico”. En efecto, se trata de un concepto amplio que remite a aspectos diferenciados de la práctica y que abarca los momentos fundamentales del acto clínico. Se espera de un médico con juicio que sus observaciones se deriven de muchas experiencias reales con distintos tipos de pacientes. Sin esa experiencia, las soluciones o recetas provistas por los conocimientos simplemente no servirían. Lo que se valora específicamente de este médico experimentado es su capacidad de aplicar toda la extensión de su criterio, formado por muchos años, a pacientes específicos. No se trata solo de un médico con experiencias propias, sino también de la facultad de ver extendidamente a sus pacientes y decidir lo mejor para ellos.

Por otra parte, de un médico con juicio se espera cierto “sentido” o sensibilidad. El concepto de “sentido clínico” tiene un “parecido de familia” con la noción de “juicio clínico” (Giroux, 2014). No solamente hay que tener mucha experiencia, también hay una cuestión de tacto y de prudencia en la medida en que todo acto clínico está marcado por un fin, un *telos* específico, que es la curación o el cuidado. Como lo ha resaltado Giroux (2014), la noción de “sentido clínico” a menudo es usada para hacer alusión a las esferas no racionales del juicio médico, esferas que remiten a la experiencia sensible, al ámbito del significado y al dominio de la finalidad. En efecto, el sentido tiene que ver con la sensorialidad, con la descripción cuidadosa de las variaciones y síntomas a las cuales se accede a través de la “maquinaria sensorial” del clínico, pero también con la intuición, el razonamiento tácito y la práctica. De igual forma, el tema del significado resulta capital dentro de esta concepción, en la medida en que el clínico no solo aborda una serie de hechos, sino que también interpreta “el texto” que constituye la enfermedad de cada paciente. Lo importante aquí no sería la explicación de lo fáctico, sino la comprensión:

no la valoración de las causas naturales de la enfermedad, sino la relación del evento patológico con factores significativos del paciente alusivos a los determinantes que lo circundan (cfr. Giroux, 2014, p. 22). Por último, la noción de “sentido” recuerda lo que Pellegrino (1979) entiende como el propósito del juicio clínico, que es la orientación práctica de la clínica, la apuesta por modificar e intervenir a un individuo enfermo. Es porque hay fin terapéutico que se desarrolla un conocimiento de la enfermedad, lo que resalta los aspectos éticos de la práctica médica. Lo fundamental en este caso no es el conocimiento *per se*, sino el acto adecuado que apela a la cautela y la prudencia.

Hans-Georg Gadamer, uno de los representantes más importantes de la filosofía hermenéutica continental del siglo XX, ofrece algunas claves con respecto a la tradición humanista que permiten comprender las singularidades del concepto de “juicio” y que en este caso pueden ser relevantes dentro de la comprensión de la noción tradicional de “juicio clínico”. Dentro de la tradición filosófica alemana del siglo XVIII, que transcurre entre la estética y la filosofía moral, la capacidad de juzgar designa un entendimiento amplio, característica que parcialmente es heredera de la noción latina de *judicium*, “virtud espiritual fundamental” (Gadamer, 1977, p. 63) que le permite al hombre superar lo primitivo de sus instintos. Por supuesto, el límite del juicio está dado por la perspectiva de quien juzga, pero se espera que dicha perspectiva tenga cierta amplitud, pues resulta necesario juzgar de manera adecuada diversas situaciones. Al respecto, el juicio se opone aquí al prejuicio. Una persona prejuiciosa es quien actúa desde sus particularidades, quien está preso en sus preconcepciones de lo juzgado y que no puede acceder al sentido real de lo que juzga. Por el contrario, un individuo con juicio se encuentra en condiciones de subsumir y aplicar de manera correcta los aprendizajes y conocimientos sobre eventos específicos.

Sin embargo, el acto de juzgar no se reduce simplemente a la determinación de una singularidad a partir de una generalidad, esto es, una aplicación ciega de reglas. Lo realmente importante reside en la focalización del juicio sobre la cosa, no en el ajuste del objeto a unas normas. De ahí que, como lo plantea el propio Gadamer, se trata de algo que no “está dado en ningún concepto, en la medida en que lo individual es juzgado inmanentemente” (1977, p. 62). Dicho de otra forma, la cuestión con respecto a la capacidad de juzgar no está solamente establecida en la capacidad de determinar lo singular bajo un modelo o baremo general, sino en advertir cómo, a partir de los casos concretos,

los modelos pueden ser corregidos, revisados o perfeccionados. Esto ha ocurrido históricamente en el derecho, pero también en la medicina. Como lo enfatiza el propio Gadamer:

[...] nuestro conocimiento del derecho y la costumbre se ve siempre complementado e incluso determinado productivamente desde los casos individuales [...]. El juez no sólo aplica el derecho concreto, sino que con su sentencia contribuye por sí mismo al desarrollo del derecho [...] e igual que el derecho, la costumbre se desarrolla también continuamente por la fuerza de la productividad de cada caso individual (1977, p. 72).

Estas habilidades especiales que convergen en la noción de “juicio” se han ubicado en el ámbito médico en la concepción del “arte de la medicina”. Como lo ha planteado con mucha claridad Wieland (1993, p. 166), la noción de “arte” no se reduce a la de una dimensión puramente estética, cercana a las bellas artes, sino que tiene una concepción clásica: la capacidad humana de producir a partir de una acción planificada. Dentro del ámbito médico, el juicio, en cuanto experiencia clínica, remite a la maduración de las habilidades médicas que les permite a los clínicos orientar la práctica bajo la conciencia de que el objeto de la medicina no es solo la comprensión de los hechos, sino la acción razonable y precisa sobre pacientes con necesidades específicas.

Una particularidad de esta noción de “arte” tiene que ver con el hecho de que no contrasta o antagoniza con la idea de “ciencia”. Como lo plantea Wieland (1993, p. 167), su contrario sería más bien el azar o la incertidumbre. La tensión no se presenta aquí entre el arte y la ciencia; la diferencia estaría más bien en los grados de objetividad a los que remiten dichas categorías (Daston, 1992). El arte es material: quiere producir resultados concretos y conocer los objetos específicos para formarlos y cambiarlos. La comprensión de lo singular es el objeto esencial de la práctica médica, la realidad con la que el arte trabaja y aquello concreto que es revisado y analizado por el juicio del médico. Según Wieland (1993, p. 169), la tensión entre arte y ciencia en medicina comenzó después del siglo XVIII, cuando la medicina empezó a desvincularse de un tipo de práctica dogmática y cerrada que se enseñaba en las universidades bajo la tutela de los clásicos. En la medida en que la medicina fue abriéndose a una concepción de la ciencia progresiva y fue asumiendo una disposición de apertura frente a lo nuevo, los cimientos

tradicionales empezaron a cuestionarse y a expresar una suerte de desbalance entre lo teórico y lo práctico.

Uno de los grandes problemas de la medicina moderna tiene que ver con los desbalances y brechas entre la ciencia y la clínica (Hanemaayer, 2016). El desarrollo de distintas soluciones basadas en el conocimiento probabilístico proveniente de los desarrollos de la epidemiología clínica moderna es importante para evaluar la eficacia y seguridad de las intervenciones médicas, mejorar los criterios diagnósticos, desarrollar inferencias mucho más precisas en torno al pronóstico de las patologías y ofrecer criterios fiables para determinar factores de riesgo. Específicamente, el movimiento MBE se ha constituido recientemente en la iniciativa más importante que busca cerrar las brechas entre los resultados de investigación científica y la práctica clínica a partir de los instrumentos actuariales desarrollados por la epidemiología clínica. Una mirada al pasado permitirá indicar el conjunto de amenazas y problemas que fueron advertidos por distintos profesionales ante iniciativas “similares”. Como se verá en el próximo apartado, muchos enfatizarán que la popularización de las matemáticas dentro del ámbito de la clínica podía derivar en una desorientación de la práctica.

### **El arte de la medicina frente a la impersonalidad de los números**

La constitución del método anatomoclínico —en cuanto conjunto de habilidades sensoriales dispuestas para la identificación de la enfermedad al interior del organismo, informado por el conocimiento racionalista y mecanicista de los laboratorios en el trascurso del siglo XIX— fue un paso que acercó a la medicina a la posición de ciencia y que empezó a producir una división en torno a la forma en que debería juzgarse a los pacientes. Sin embargo, el desarrollo de las técnicas semiológicas modernas, más que representar una ruptura con respecto al arte de la medicina, indica un perfeccionamiento de las técnicas a partir de las cuales se conocen las variaciones del cuerpo (Weisz, 2005). En las primeras décadas del siglo XIX, se hicieron visibles, dentro de diferentes debates académicos, propuestas que hablan en nombre de la ciencia y que proponen formas diferenciadas de objetivación, especialmente en el campo de la terapéutica, que era donde se asentaban los mayores disentimientos profesionales. Con las nuevas habilidades técnicas derivadas de la experiencia y la observación, los médicos empezaron a depender menos de los relatos del paciente y de sus

impresiones personales y más de signos objetivos que obligan a algún tipo de consenso entre observadores expertos (cfr. Weisz, 2005, p. 378).

Pero la definición del éxito o el fracaso de las intervenciones estaba sujeta a incontables controversias. La emergencia de nuevas terapias llevó a un ejercicio de experimentación sustentado en informes de colegas, pero no existía un mecanismo de objetivación que permitiera certificar la veracidad de ciertas recomendaciones terapéuticas que fuese satisfactorio para las comunidades profesionales o que produjera algún tipo de acuerdo general entre los médicos. Al menos en este sentido, claramente se anteponian concepciones diversas de la objetividad médica, maneras diferenciadas de entender y juzgar el estado de los enfermos que pugnaban entre sí en las que antagonizaban no solo estilos o métodos, sino unas formas muy distintas de *ver* y *comprender* a los pacientes.<sup>1</sup>

Esta insatisfacción se hizo visible con las resistencias manifiestas, por parte de diferentes sectores médicos afines al hipocratismo, al vitalismo y especialmente al humanismo en Francia, en torno a las propuestas de cuantificación del acto clínico de personalidades como Pierre-Charles-Alexandre Louis (1787-1872), Pierre Rayer (1793-1867) o Jean-Baptiste Bouillaud (1796-1881). Estas estrategias empezaron a desplegarse a manera de solución frente a los complejos problemas de la incertidumbre dentro de la clínica. Si bien la tradición se ha

---

<sup>1</sup> Remy Bousageon (2011, p. 35) plantea que la historia de la evaluación de las terapias se remonta a 1784, año en el que se realizó la evaluación del magnetismo animal por una comisión presidida por Benjamin Franklin. Según dicha comisión, un estudio comparativo concluyó que no era el magnetismo animal lo que curaba, sino la imaginación, lo que hoy se entiende como “efecto placebo”. A partir de ese momento, se ha establecido en la medicina occidental una suerte de escepticismo terapéutico; el hecho de que una persona se cure a partir de una intervención cualquiera no es una prueba de que dicha intervención funcione: “Sentir alivio después de tomar un remedio no prueba que el remedio sea la causa de la cura” (Bousageon, 2011, p. 35). Una medicina que toma resguardos científicos, por tanto, desconfía de las experiencias terapéuticas de los clínicos. Según esto, el testimonio de la curación no es una prueba de eficacia terapéutica. Puede ser una hipótesis, pero es necesaria la verificación. Los testimonios pueden generar una ilusión de efectividad. Para Bousageon (2011, p. 36), este acontecimiento resultó determinante en cuanto superó la legitimidad de la terapéutica basada en el éxito a través de testimonios para pasar a una legitimidad basada en explicaciones racionales de la efectividad.

empeñado en ubicar a Louis como precursor y pionero en el uso de la comparación numérica para determinar la eficacia de las terapias, es claro que sus propuestas no fueron novedosas: los británicos cuentan con una importante tradición de cuantificadores médicos desde el siglo XVIII (Tröhler, 2000). Sin embargo, la presencia de Louis y toda la línea argumental defendida por su visión del estilo profesional numérico en el famoso debate de 1837 en la Academia de Medicina en París sobre la utilidad del cálculo de probabilidades dentro del ámbito médico, lo erige como una figura representativa que buscaba en los números la autoridad para obtener credenciales científicas. En efecto, el desprecio por la experiencia y el distanciamiento del juicio de los médicos de este recurso tradicional no es un acontecimiento exclusivo de la medicina de posguerra del siglo XX: se trató de un problema previo que revela no solo importantes tensiones profesionales, sino el esfuerzo de muchos médicos por encontrar mecanismos que dotaran a su práctica de mayor fiabilidad, legitimidad y respaldo tanto de los pacientes como de los gobiernos: en suma, una mayor “objetividad”.

La alusión a la objetividad en este apartado amerita una aclaración. Como lo ha planteado Daston (1992), las ideas de “objetividad” tienen una historia. Esto no es ajeno a la medicina. Dentro de los debates de 1837 existe una disputa capital entre una forma de objetividad ontológica, establecida por la defensa de la tradición inscrita dentro de la comprensión de la medicina como arte, y una forma de objetividad mecánica que acude a la cuantificación y que tiene cierta aspiración hacia una “objetividad aperspectiva” (Daston, 1992), esto es, el tipo de objetividad que renuncia al juicio personal y a la singularidad del observador y que procura hablar desde “ninguna parte”.

Como lo han resaltado varios expertos, la propuesta de Louis no representaba una innovación importante en términos metodológicos (cfr. Matthews, 1995, p. 14). Se trataba de una de las muchas voces que promulgaba la comparación directa de valores promedio entre distintas terapias, el conteo de casos y el posterior cálculo de promedios como forma de organización de las experiencias y los hechos clínicos. Por ejemplo, Louis pensaba en un cálculo que contabilizara el número de pacientes con neumonía en una clínica para luego comparar la tasa de mortalidad promedio de quienes fueron tratados con sangrías con el promedio de quienes fueron tratados con otras terapias (Cryle y Stephens, 2017, p. 88). Si bien el fin de este método parecía expresar cierto rigor profesional y fidelidad a la objetividad al registrar los acontecimientos clínicos por



medio de los números, las pretensiones expresadas por los numeristas parecían desbordar los límites tradicionales de una objetividad centrada en la particularidad del cuerpo (más precisamente, en las lesiones de los tejidos). Para muchos profesionales, no bastaba simplemente con trenzar especulaciones y teorías sin un sustento empírico fiable en torno a la comprensión de las causas de las enfermedades y los remedios para curarlas. El recurso a la mera experiencia sensorial, según esta perspectiva, tampoco parecía ser un criterio lo suficientemente legítimo. Lo fundamental era sistematizar una gran serie de observaciones y derivar resúmenes numéricos.

Uno de los portavoces de la tradición resistente al cambio que participaría en el debate era el médico de origen español Benigno Juan Isidoro Risueño de Amador (1802-1849). Risueño defendía la idea de igualar al médico con un artista, tópico que había sido usado también por médicos ilustres como Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) y François-Joseph Double (1776-1842) frente a la progresiva popularización de la retórica del cálculo de probabilidades y el uso de las matemáticas en cuestiones médicas, que se había empezado a establecer a finales del siglo XVIII en territorio británico y Francia. Los argumentos erigidos para despreciar las pretensiones profesionales de los numeristas se centraban en la idea de que los enfermos, más que ser un conjunto de datos, son entidades no susceptibles de universalización.

Eran muchos los argumentos que se presentaban contra las iniciativas numéricas en la clínica. Double, cofundador de la Academia Nacional de Medicina en 1820, se erigía como otra figura importante que denostaba el lugar de los números para los fines clínicos. Este médico era heredero de la idea antigua que enfatizaba la primacía de un *ethos* humanitario en lo que respecta al tratamiento de los pacientes individuales. Como subraya Matthews (1995, p. 22), estaba muy arraigada la idea de que el fin primordial de la medicina residía en el tratamiento de pacientes con necesidades singulares. La autoridad del médico se desprendía de su capacidad y potestad —de su arte— para diagnosticar enfermedades y aliviar el sufrimiento humano individual. De esta forma, con sus críticas al método numérico, Double rechazaba que se pretendiese convertir el juicio de los clínicos en enfoques científicos por medio del pensamiento agregado y la cuantificación. Antes que los grupos de personas enfermas, Double creía firmemente que la preocupación de los médicos debía ser el paciente individual.



Conforme a esto, se decía que el método numérico no posee un interés auténtico por los casos individuales. El ideal del médico experimentado y mundano era incompatible con el prototipo del médico “numerista”, quien, para este tipo de críticos, se había olvidado de lo fundamental en la medida en que no se enfocaba en la cura de un paciente singular, sino en la cura del máximo número de enfermos dentro de un grupo dado, lo que implicaba un descuido de las minorías en cuanto se dejaba de lado a los subgrupos que requerían de un arte más “cercano” a sus necesidades, pues terminaban sometidos a una intervención promedio (Cryle y Stephens, 2017, p. 86). Según esto, la opción de seguir una lógica numérica derivaba en una acción idéntica para todos los enfermos, en donde la variabilidad de los hechos, que para muchos eran concebidos como la esencia de la vida y nunca una excepción, terminaba siendo despreciada. Solo el genio individual del artista podía capturar dicha variabilidad ante una medicina que parecía decantarse por una visión uniforme de los pacientes.

Dicho en otros términos, al igual que Double, Risueño sostenía que la preocupación esencial del médico es la cura del enfermo individual. Aquí la objetividad no tenía que ver, claramente, con una visión global o general representada por el número; se trataba de una objetividad mucho más “profana”, atenta a los detalles variables y accidentales de cada uno de los enfermos. Los médicos afines a la tradición eran “particularistas”; para ellos, no existía una modelación general que pudiera dar cuenta de una realidad única en torno a las enfermedades de los pacientes.

Muchos facultativos pensaban que el rechazo del método numérico podía ser algo completamente dañino en cuanto representaba un obstáculo para los ideales de objetividad mecánica impulsados por las dificultades terapéuticas y la letalidad de las enfermedades. Un ejemplo de ello puede encontrarse en una serie de eventos que tuvieron como protagonista a François Joseph Victor Broussais (1772-1838). Este importante patólogo y fisiólogo especulativo francés, quien entendía la enfermedad como una irritación causada por una excitación o una estimulación, veía en las sangrías la mejor medida para afrontar distintas enfermedades. Como lo señala Hacking (1991, p. 128) en su trabajo sobre la historia del concepto de “probabilidad”, uno de los casos más famosos referidos al uso de datos numéricos para evaluar tratamientos involucró a Broussais. Dentro de su experiencia en los hospitales militares, el fisiólogo francés veía a hombres que padecían intensas fiebres acompañadas de heridas en supuración; también vio

gran cantidad de irritaciones e inflamaciones y casos variados de tífus y flebitis. Broussais partía de la idea de que el órgano era el núcleo de la enfermedad pero, dadas las limitaciones de la época, no era posible trabajar directamente sobre este: era necesario tratar en la superficie cercana al órgano afectado. En ese sentido, el uso de las sanguijuelas buscaba menguar las inflamaciones liberando la parte afectada del exceso de sangre (cfr. Hacking, 1991, p. 128). Las sangrías fueron un antiguo remedio que vio entre 1815 y 1835 una importante popularización en Francia gracias a Broussais. Sin embargo, esto, más que representar un bien para este personaje, produjo burlas y perjuicios sobre él. Baste recordar que en varias ocasiones fue denunciado vanamente ante el parlamento francés. Como lo recuerda Hacking, haciendo alusión a un alegato presentado el 19 de abril de 1825, se veía en el uso de las sangrías un instrumento absolutamente mortal: “Armados con sus implacables sanguijuelas, [los médicos] empujan a la tumba a nuestros campesinos del Mediodía, agotados por los trabajos cumplidos durante los arduos meses del año” (1991, p. 130). Hacia 1821, varias críticas se realizaron a este tipo de intervenciones. ¿Eran realmente eficaces? M. Miquel, por ejemplo, no lo creía. Este médico observó que la cantidad de muertes en París entre 1816 y 1823 coincidía con el avance de la medicina fisiológica profesada por Broussais. A su vez, otros detractores señalaron que en el hospital militar de Val-de-Grâce, en el que Broussais realizaba sus actividades profesionales, los índices de mortalidad eran mucho más elevados que en otros hospitales (cfr. Hacking, 1991, p. 130).

A partir de 1828, Louis realizó evaluaciones estadísticas sobre las sangrías. Concluyó que se trataba de intervenciones ineficaces. Como sugiere Hacking, “Broussais puede haber sido el primer médico demolido por las estadísticas” (1991, p. 127). Sin embargo, a pesar de la abundancia de datos numéricos contabilizados en la clínica, eran pocas las inferencias concluyentes que podían realizarse acerca de los ensayos y experimentos realizados por los médicos. Los datos tenían más fines retóricos que científicos al no satisfacer la exigencia de los grandes números. Coleman plantea que “la utilización seria de los métodos estadísticos en la fisiología y en la medicina experimental solo comenzó con la introducción de nuevas técnicas después de 1900” (citado en Hacking, 1991, p. 129). Las estadísticas médicas tuvieron que conocer primero a figuras importantes dentro de la historia de esta disciplina en el siglo XX, como Karl Pearson, Major Greenwood y Austin Bradford Hill (por mencionar solo a algunos), para convertirse en instrumentos

fiables y poderosos. Además, no hay que olvidar que las apelaciones de Louis y sus defensores a los números fueron criticadas múltiples veces por desatinadas y carentes del rigor matemático.

La popularización de las estadísticas generó cuestionamientos profundos en la medicina alrededor de los juicios médicos. El método numérico de Louis buscaba responder a ese descontento. En diferentes momentos, Louis señaló que le resultaba inaceptable que los juicios de los clínicos estuviesen fundamentados en la experiencia. En un texto publicado en 1834, en el cual aún continuaba la polémica con Broussais, planteaba que una auténtica experiencia en medicina solo puede ser el resultado de un análisis minucioso de numerosos hechos que han sido anotados, clasificados, contados y comparados (cfr. Cryle y Stephens, 2017, p. 88). Aquí Louis claramente se asumía como un miembro del apostolado de la “objetividad mecánica”, aquella sustentada en la anulación de las idiosincrasias individuales (Daston, 1992). La experiencia adquirida por estos métodos era necesaria para superar los caprichos de la imaginación y, de esta forma, presentar de una manera organizada el conocimiento clínico. Sin embargo, esta afirmación parecía reñir con la interpretación de varios críticos, quienes veían en el uso de los números dentro de la clínica más un desplazamiento del juicio clínico basado en la experiencia que una organización de la experiencia a partir de los números.

En numerosas ocasiones, Louis apeló al “cálculo de probabilidades” de Pierre-Simon Laplace (1749-1827) para dotar a su metodología de un mayor renombre y estatus científico. Sostuvo que se había hecho a sí mismo “maestro de la ciencia matemática” (Matthews, 1995, p. 19) al usar el cálculo de probabilidades. No obstante, varios expertos han señalado que esto fue más bien un movimiento retórico para demostrar que el médico clínico podía emplear métodos cuantitativos en la clínica, el uso simple de una etiqueta para designar una conclusión expresada en términos numéricos. No había un interés real por estudiar los modelos teóricos desarrollados por los matemáticos, sino solo la necesidad de dotar a la medicina de un estatus científico (cfr. Cryle y Stephens, 2017, p. 82). Al usar los métodos de razonamiento defendidos por Laplace, los seguidores de Louis se visualizaban a sí mismos como sus dignos continuadores a pesar de que no tenían la formación y el conocimiento para usar el cálculo de probabilidades como lo hacían los matemáticos.

Louis Denis Jules Gavarret (1809-1890), médico defensor del uso de las estadísticas en medicina, criticó férreamente la ignorancia matemática

de los seguidores de Louis. Para Gavarret, los resultados estadísticos podían ofrecer precisión si los hechos registrados eran similares y comparables. Además, hacía falta un número grande de observaciones, cuestión que difícilmente podía ser satisfecha ante la falta de datos significativos en los hospitales de París (cfr. Matthews, 1995, p 36). Las conclusiones de Louis estaban basadas en datos insuficientes. Amparado en la “ley de los grandes números” de Siméon Denis Poisson (1781-1840), Gavarret planteó que eran necesarias cientos de observaciones antes de establecer un resultado a partir del método numérico. Como lo recuerda Hacking (1991, p. 82), las estadísticas de París ofrecían tablas que informaban sobre los grandes hospitales, pero dichos números nunca derivaron en algún tipo de tratamiento o cura significativa. Aquí, el uso de los números estuvo más movilizado por cierto celo profesional que por buscar realmente un conocimiento objetivo, ese conocimiento que ve desde ningún lugar y que ha renunciado plenamente a las formas de objetividad tradicionales que se enfocan en la estructura última de la realidad. Las aspiraciones de alcanzar una objetividad sin perspectiva se diluyeron en las ansiedades profesionales de ciertos médicos por ser reconocidos dentro de la nobleza de la comunidad científica. En sentido estricto, Louis y sus seguidores no usaban estadísticas: una cosa era la tabulación clínica, donde los números eran realmente insuficientes para satisfacer las exigencias probabilísticas, y otra muy distinta era el uso de los grandes números, requisito que sí se cumplía en dominios como la salud pública.

Dos tópicos resultarán importantes en esta discusión —además de la defensa de un antiguo régimen que justificaba el arte de la medicina como una salvaguardia de una relación individualizada frente a las dificultades del método numérico y su incapacidad para lograr una objetividad científica mucho más plena que sirviera para sustentar sus pretensiones y generalizaciones—. El primero de estos puntos tenía que ver con el establecimiento de los promedios para determinar una verdad objetiva que diera cuenta de una regularidad intrínseca dentro de la naturaleza del hombre. El segundo hacía alusión a la cuestión de los grandes números.

Dentro del debate de 1837, la noción de “hombre promedio” que había sido planteada por el astrónomo belga Adolphe Quetelet en 1835 (1796-1874), fue invocada de manera crítica para denunciar una medicina que se preocupa por las cifras y que descuida a los individuos (cfr. Cryle y Stephens, 2017, p 102). Según Quetelet, la idea del hombre

promedio se deriva a partir del promedio de todos los atributos humanos en un país determinado; es un tipo o modelo sobre el cual se puede fijar el estado ideal y normativo de un grupo, y que permite la identificación de múltiples variaciones y anormalidades. A partir de la mezcla de nociones provenientes de la astronomía, las matemáticas y las estadísticas sociales, Quetelet recopiló datos sobre cuestiones asociadas al crimen, el suicidio, el nacimiento, la muerte, la estatura, entre otros asuntos, y desarrolló lo que él denominaba una “física social”, un conjunto de representaciones que vinculaban a los grupos sociales con teorías matemáticas de la física y la astronomía. La noción de “hombre promedio” es un ejemplo paradigmático de estas aspiraciones. Más concretamente, en sus estudios sobre las variaciones de la estatura del hombre, Quetelet estableció que la distribución de los valores dentro de una población sigue una especie de patrón o regularidad que se expresa a través de una curva en forma de campana, representación en la que los valores medios son los más frecuentes y los que se alejan de esta media son los más raros. Tal y como lo plantea Canguilhem, el promedio da cuenta de un tipo o modelo, mientras que las variaciones pasaban a comprenderse como accidentes “que verificaban las leyes del azar, es decir, las leyes que expresan la influencia de una multiplicidad indeterminable de causas no sistemáticamente orientadas y cuyos efectos por consiguiente tienden a anularse por compensación progresiva” (Canguilhem, 2011, p.117). En ese sentido, los planteamientos de este astrónomo belga se enfocaron en resaltar la premisa de que “existe un tipo o modulo cuyas diferentes proporciones pueden ser determinadas con facilidad” (p. 117).

La existencia de este valor promedio solo podía interpretarse, para Quetelet, como la señal innegable de que existe una regularidad que expresa una constante ontológica (cfr. Canguilhem, 2011, p. 117), constante que podía ser de enorme utilidad dentro del campo de la medicina. En efecto, el reconocimiento de una anomalía solo puede presentarse tras el establecimiento de un tipo que represente la normalidad. No se trata de una cuestión menor. El juicio realizado sobre un individuo que acude al médico se realiza comparándolo con otra persona imaginada, esto es, una abstracción, un modelo, que deviene en una norma y al que se le atribuyen atributos normalizadores. Con esto, el juicio del médico cuenta con un criterio general construido a partir de artificios matemáticos. Toda singularidad será medida y juzgada desde dicho criterio, que se encarga de dictaminar lo normal y lo patológico.

Al respecto, un clínico como Double insistía en que la profesión médica debía centrarse en el tratamiento de pacientes individuales. La idea según la cual el hombre promedio resultaba útil para la medicina le resultaba exagerada, pues reducía al médico a la posición de un zapatero: “a shoemaker who after having measured the feet of a thousand persisted in fitting everyone on the basis of the imaginary model” (Cryle y Stephens, 2017, p. 87). En efecto, para Double, no existía algo así como la salud promedio o una verdad estándar que diera cuenta de un tipo general. Pretender derivar un algoritmo o estándar a partir de los pobres datos de los hospitales de París significaba desviarse de la naturaleza real de la salud y la enfermedad, que eran nociones comprendidas como eventos resueltamente individuales.

Para Louis, en contraste, el fin último del método numérico no consistía en la producción del hombre medio exaltada como el tipo del sujeto normal proclamado por Quetelet. El valor de dicho método no se encontraba en la posibilidad de hallar promedios, sino en la enumeración completa de los hechos. Como lo resaltan Cryle y Stephens (2017, p. 90), dentro de los argumentos defensivos planteados por Louis se subrayaba que el uso de la cuantificación era en realidad una forma de constituir el juicio clínico por medio de datos, una forma de afirmar el valor de toda experiencia médica respaldándola en los registros ordenados de los casos previos abordados por los médicos; toda declaración general, en ese sentido, debía estar basada en hechos precisos que se encontraran registrados, analizados y contados. Por consiguiente, el análisis numérico no había sido diseñado para determinar una entidad imaginaria, sino que se trataba de una ayuda para el conocimiento, para la eliminación del error y garantizar la comunicabilidad.

El llamado a las matemáticas por parte de Louis y sus defensores no estaba en consonancia con las discusiones avanzadas de la teoría de la probabilidad. El recurso a los números parecía tener un fin “modesto”: lo que buscaba era caracterizar un estilo de observación clínica (2017, p. 90). Estas posturas consideraban que un progreso importante dentro del conocimiento clínico residía en la tarea de contar y reunir adecuadamente los hechos, que son la prueba real del éxito o el fracaso de las intervenciones médicas. La cuestión no era introducir las matemáticas a la medicina para imponer una precisión inadecuada, sino registrar hechos en los archivos médicos.

Este mecanismo de objetivación, a pesar de sus altas pretensiones, no pudo pasar la prueba de los grandes números. La posición de Louis

frente a esta temática fue variable. Mucho antes del debate de 1837, Louis había manifestado que el número de hechos observados a mano no eran suficientes para justificar una conclusión sobre una terapia. Sin embargo, su discurso en la Academia de Medicina fue inmodesto. A la pregunta recurrente sobre cuántos hechos eran necesarios para ofrecer un resultado definitivo ofreció una respuesta completamente ajena a la estadística matemática y a la prudencia mostrada en debates pasados: "Reasoning cannot resolve that question, but experience shows that one does not require an infinite number of facts, so to speak, in order to determine a law" (citado en Cryle y Stephens, 2017, p. 90). Como señalan Cryle y Stephens, este argumento resultaba contradictorio, pues implicaba reconocer la importancia de la experiencia desnuda, cuestión que en otros momentos había sido despreciada por el propio Louis.

Al menos en el plano de la clínica, los argumentos de los numeristas resultaban insuficientes. Estos últimos perdieron el debate porque sus metodologías no se prestaban para derivar principios nuevos; además, los conocimientos matemáticos que demostraban resultaban bastante escasos. Sin embargo, es importante recordar que las estadísticas habían jugado un papel importante en el ámbito de la salud pública. Como lo recuerda un médico de apellido Castel que participó en el debate de 1837, las estadísticas médicas eran diferentes del método numérico, pues se enfocaban en la relación de las enfermedades con el lugar, el clima, las estaciones, la edad, la nutrición y la profesión (cfr. Cryle y Stephens, 2017, p. 95). El método numérico resultaba para Castel especulativo y árido: refería simplemente a cifras desnudas, de ninguna forma a un ejercicio puramente estadístico. Empezó a establecerse la idea de que los médicos que trabajan con números estaban viendo como una actividad de peso científico que usufructuaba el nombre de las estadísticas una especie de máscara a partir de la cual se podían obtener una mayor legitimidad frente a los pacientes, los colegas y por supuesto el Estado. Por el contrario, los estudios de auténtica relevancia en materia de datos numéricos eran los que se publicaban en revistas sobre la higiene pública, estudios donde las preocupaciones trascendían a los enfermos individuales, pues se enfocaban en las complejas interacciones del medio técnico, social y natural: la calidad de las viviendas, la disposición en las grandes ciudades de espacios y mecanismos para gestionar la basura, el manejo de las aguas residuales, etc. Al menos en este sentido, las estadísticas sí cumplieron una función importante, con



lo que contribuyeron a los debates que tenían que ver con la forma en que debía organizarse la sociedad (Desrosieres, 2010).

Dentro del debate de 1837, por consiguiente, existían visiones claramente diferenciadas del juicio clínico. La postura de Risueño era la del representante de una línea “tradicional” que había visto en las habilidades profesionales del médico ampliamente experimentado y con los sentidos afinados el ideal de una práctica más cercana al arte por su exigencia de tratar con pacientes individuales. Por otra parte, Louis y los defensores de la “contabilidad” en medicina justificaban continuamente una predilección por la modestia intelectual, contrario a lo que ellos juzgaban como una forma de arrogancia profesional, aunque con métodos controvertidos e inadecuados en términos científicos debido a las abstracciones sobre los pacientes individuales. Las limitaciones de estas herramientas, junto con la autoridad otorgada a la experiencia, a las retóricas humanistas y a la medicina racionalista, fueron obstáculos que imposibilitaron el establecimiento de una clínica basada en la objetivación estadística.

Algunos expertos sostienen que dichos atranques epistemológicos fueron superados una vez que se lograron desarrollar nuevas técnicas en el siglo XX, lo que convirtió a la evaluación terapéutica cuantificada en un poderoso instrumento para guiar con más certeza el acto médico. No obstante, como lo resalta Weisz (2005, p. 380), esta es una verdad a medias. Después de 1850, el recuento logró ser un estándar para muchos médicos; este era incorporado en la rutina clínica de todos los días, especialmente en la medicina liberal, y llegó a convertirse en una extensión del juicio. Sin embargo, el peso que recibía dependía mucho de quién presentaba los datos. Además, después de la segunda mitad del siglo XIX, los reflectores del éxito se posarían en Claude Bernard (1813-1878) y las promesas del determinismo. Un médico no lograba la reputación de científico presentando resultados clínicos de manera cuantificada: la posibilidad de formar parte de la comunidad científica en medicina, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, estaba en la búsqueda de una objetividad mecánica alcanzada en los laboratorios.

En cualquier caso, este evento resulta de una importancia esencial en la medida en que sirvió para unificar la profesión médica en torno a lo que muchos consideraban como una falsificación del ejercicio clínico basada en la apariencia de objetividad ofrecida por los números. Esta unificación permitió, al menos parcialmente, la continuación y el desarrollo de una ontología definida por la anatomía patológica



y descifrada por la experiencia de los facultativos en el transcurrir del ejercicio cotidiano. Las soluciones de los numeristas ante los problemas derivados de la incertidumbre de la profesión médica y la falibilidad de la experiencia derivaron en el establecimiento de un discurso intelectualmente organizado que veía en las matemáticas y las probabilidades un lenguaje impropio de la clínica; ante este, se reaccionó de una manera, por decir lo menos, negativa. Los distintos problemas y obstáculos de los médicos y el afán por constituir un juicio sólido sobre la base de ciertos conocimientos deben comprenderse como tensiones importantes que expresan no solo una preocupación epistemológica, sino también ontológica e incluso ética. La ligazón histórica entre juicio clínico y experiencia sensorial en el siglo XIX da cuenta de una predilección profesional por los pacientes individuales, pero también expresa los temores frente a la incertidumbre, la cual podía ser atenuada, para muchos profesionales, a partir de la impersonalidad de las matemáticas.

### **Gobernando el juicio de los clínicos: el desarrollo de la MBE**

A continuación se discuten y analizan dos cuestiones filosóficas vinculadas a la práctica médica que pueden identificarse alrededor de los debates y discusiones presentados en la década de 1830 en Francia y en la década de 1960 en países como los Estados Unidos, Canadá o Reino Unido. La primera, podría decirse, tiene que ver con cuestiones de epistemología; la segunda involucra cuestiones de ética y de gobierno de la clínica.

En primer lugar, debe resaltarse que en ambos contextos se puso en tela de juicio el lugar de la experiencia de los facultativos dentro de la práctica profesional. Los médicos numeristas ofrecieron una solución que pretendía mejorar los registros de los médicos y cuestionar la validez de las teorías desarrolladas por los propios facultativos. No obstante, estas propuestas no tuvieron una buena acogida y sirvieron, al contrario, para posicionar a sectores profesionales que reivindicaron el lugar de la experiencia particular de los médicos dentro del acto clínico como eje de las decisiones sobre pacientes individuales. En la década de los sesenta del siglo pasado, el problema epistemológico referido al estatus de la experiencia y al sentido clínico tradicional para efectos de aplicar los conocimientos médicos sobre los pacientes individuales tuvo un lugar importante como instancia que posteriormente derivó en el nacimiento de la MBE en 1992. La experiencia, la subjetividad del médico, se mostró

como limitada, insuficiente, sesgada e incluso peligrosa (Armstrong, 1978; Berg, 1995; Hanemaayer, 2016). Desde sectores heterogéneos como las ciencias cognitivas, la educación médica y la filosofía de la medicina se emprendieron diagnósticos y reformas que giraron en torno a una problematización de las formas de razonar tradicionales establecidas por los médicos (Elstein, 1976). El desarrollo de la epidemiología clínica y su establecimiento como un instrumento que promete estandarizar la práctica clínica a partir de información precisa y verídica emergió como una solución que le permitió a los clínicos caracterizar los factores de riesgo e introducir dentro en el razonamiento un modelo probabilístico de ocurrencia de enfermedades o probabilidades de eficacia de cierta terapia con grupos controlados (Tobacman y Wenzel, 1990).

La crisis de los recursos tradicionales que asociaban el juicio médico con la experiencia y el arte de la medicina generó el desarrollo de propuestas importantes, como la de Feinstein (1967), que se centró en edificar una ciencia del juicio clínico, esto es, una ciencia aplicada a la mejora de la función tradicional de los médicos, que es el tratamiento de pacientes individuales. En este caso, Feinstein instaba a estudiar a los pacientes y sus fenómenos clínicos directamente, registrar y analizar sus datos clínicos fundamentales, crear taxonomías apropiadas para clasificar e identificar la información, desarrollar instrumentos clinimétricos que permitieran medir síntomas y signos físicos, y utilizar modelos intelectuales prácticos, como los proporcionados por la epidemiología clínica, esto es, una panoplia de saberes y técnicas que permiten endurecer e identificar información relevante en torno a la fiabilidad de las pruebas diagnósticas, la historia natural de la enfermedad, los factores de riesgo, el pronóstico, la terapéutica, y el conocimiento de los efectos adversos de los tratamientos, entre otras cuestiones. Sin embargo, esta iniciativa no logró materializarse, como lo remarca el propio Feinstein (1994). Las orientaciones biomédicas y los enfoques basados en la evidencia, arraigados a los desarrollos de la epidemiología clínica en la década de los ochenta, han tenido una connotación predominante dentro de la medicina actual, impulsada especialmente por los fondos privados y federales en los Estados Unidos (Feinstein, 1994).

Desde su desarrollo, la MBE se ha centrado en diferentes etapas y ha ponderado diferentes aspectos. En un primer momento, se consideró muy relevante alfabetizar a los médicos con el fin de dotarlos de un razonamiento crítico para identificar evidencia relevante para pacientes

individuales en bases de datos informáticas (Evidence-Based Medicine Working Group, 1992). Posteriormente, se concentraron esfuerzos en desarrollar retóricas y enfoques centrados en las necesidades individuales y los valores y preferencias de los pacientes (Guyatt *et al.*, 2000), además de mejorar las jerarquías de evidencia y los mecanismos regulatorios para garantizar una mayor validez y confiabilidad de dicha evidencia. Posteriormente, se empezaron a introducir de manera masiva directrices basadas en la evidencia capaces de comprimir y facilitar la comprensión de esta para clínicos y pacientes (Djulbegovic y Guyatt, 2017). Sin embargo, las cuestiones elementales de la clínica y el uso mesurado de los instrumentos epidemiológicos con fines clínicos como lo había propuesto Feinstein se han visto desplazados por la sobreestimación de los ensayos clínicos y los metaanálisis, así como por un enfoque que enfatiza los beneficios potenciales de la terapia y la demostración de la superioridad estadística de un tratamiento frente a un control. Muchos expertos han denunciado que la predilección por estos métodos ha estado determinada por la industria farmacéutica y diversos grupos de interés, lo que ha generado una MBE al servicio del *marketing* —lo cual mancha sus ideales de objetividad sin perspectiva— y una clínica que restringe sus fuentes de información en lugar de amplificarlas (Fava, 2017).

Una cuestión relevante dentro de este análisis tiene que ver con las implicaciones que se derivan a partir de la predilección de la profesión médica por estas orientaciones epistemológicas y por el cuestionamiento de la experiencia directa de los médicos. Los enfoques individualizados, pero limitados, del pasado ceden paso a formas de objetividad determinadas por los modelos basados en la evidencia. El foco sobre el paciente individual se desplaza hacia la evidencia de investigación y, se supone, hacia una mirada más objetiva que recoge y sistematiza la “experiencia” de muchos médicos y pacientes para luego pasar a los pacientes individuales. En la filosofía de la medicina tradicional y parte de las producciones filosóficas contemporáneas se ha enfatizado la oposición entre arte y ciencia como elemento dual del juicio clínico. El abordaje aquí presentado ha dirigido su atención a una narrativa en la que la pugna permanente entre dos formas de objetividad, una enfocada en el individuo y otra enfocada en las poblaciones, ha movilizadobuena parte de los debates contemporáneos y clásicos en torno al juicio clínico.

La segunda idea tiene que ver con una cuestión de “gobierno” de la clínica. En el contexto de París en 1830 y en general durante la primera

mitad del siglo XX, el médico conservaba una importante autonomía profesional: gobernaba, por así decir, el acto clínico. Como lo resalta Weisz (2005), el uso de las matemáticas en el siglo XIX para organizar las experiencias clínicas estaba sujeto a su discrecionalidad: no se trataba de un mandato profesional.

La problematización del juicio clínico en los sesenta desde diferentes ámbitos no solo derivó en la confección de un “paradigma” para la educación y la práctica médica, sino en la consolidación de diferentes mecanismos de gobierno de la clínica. La MBE podría comprenderse como un “ensamble” de conocimientos provenientes de la epidemiología clínica y la racionalidad probabilística —adherida al lenguaje de los factores de riesgo y a estudios como los ensayos clínicos—; profesionales como los epidemiólogos, investigadores clínicos y bioestadísticos; sistemas de juicio colectivos, como los paneles de expertos conformados por distintos profesionales; sistemas de juicio individuales inscritos a la implementación de habilidades técnicas para identificar, valorar y aplicar la evidencia; mecanismos de inclusión dentro de las directrices de los valores y preferencias de los pacientes, sostenidos en instituciones académicas, revistas científicas, bases de datos bibliográficas e instituciones de renombre enfocadas en la compilación y sistematización de la evidencia referida a los ensayos clínicos —como la Colaboración Cochrane, etc.—. En efecto, el facultativo ya no gobierna el acto clínico. La toma de decisiones se encuentra, en este sentido, gobernada por todo un complejo de aparatos que trascienden a los profesionales individuales y que se condensan en mecanismos textuales, como las guías. Como lo han mostrado distintos trabajos (Timmermans y Kolker, 2004), la producción, regulación y aplicación de la evidencia están cada vez más gobernadas por instancias médicas y no médicas.

Varias investigaciones (Timmermans y Berg, 2003) han planteado que este gobierno de la clínica no ha representado una supresión del juicio clínico, sino la constitución de un nuevo tipo de racionalidad clínica gobernado por mecanismos en los que se entremezclan intereses públicos, privados y profesionales; esto ha derivado en la emergencia de una nueva relación médico paciente y un nuevo *ethos* profesional. Dentro de la práctica clínica, y particularmente dentro de la MBE, se ha introducido un importante lenguaje ético y moral, impulsado por la ética médica y la bioética, centrado en la autonomía del paciente, el reconocimiento de sus valores y preferencias y el desarrollo de una toma de decisiones compartidas basada en evidencia científica. El gobierno

basado en la evidencia del juicio clínico ha derivado en la extraña posición de abordar objetivamente a los pacientes a partir de criterios probabilísticos y, simultáneamente, comprenderlos como sujetos de derechos cuyos valores y preferencias determinan la decisión por tomar.

## Conclusiones

El problema de la aplicación de los saberes médicos en pacientes individuales reviste complejidades que, en términos históricos —al menos en las discusiones de 1837 y de 1960 en adelante—, involucraba cuestiones epistemológicas, ontológicas y éticas. Desde el plano de la epistemología histórica, es claro que los criterios, normas o representaciones a partir de los cuales se establecen declaraciones sobre el conocimiento de ciertos tipos de objetos están determinados por aspectos y usos locales, ubicados en contextos históricos específicos (cfr. Davidson, 2004, p. 281). Como se ha mostrado, el tema de la aplicación de los conocimientos de medicina clínica en Francia durante la década de 1830 fue un problema importante en términos *epistemológicos* porque daba cuenta del cuestionamiento de creencias fundamentadas, de teorías médicas o sistemas de comprensión generales a partir de los cuales se derivaban terapias o tratamientos específicos, pero también porque condujeron a importantes discusiones en torno al lugar de las matemáticas dentro de la clínica, su utilidad, la forma en que mejorarían ostensiblemente la efectividad de las intervenciones y el profesionalismo de los médicos frente a los conocimientos tradicionales. Un abordaje histórico-epistemológico permite visualizar los campos de conocimiento y controversia de la medicina clínica y los recuentos de una serie de ideas actuales que se han encarnado en instituciones, discusiones entre pares, aclaraciones conceptuales, disentimientos y consensos, y que han sido determinantes dentro de las comprensiones actuales de la idea de “juicio clínico”.

Fue una cuestión de carácter *ontológico*, además, porque de los conocimientos y su aplicación se desprendió una determinada forma de comprender y objetivar a los pacientes. La noción de “ontología” es oscura y compleja; en este caso, a diferencia del sentido clásico de la palabra, que remite a una extensión de la metafísica que indaga por el ser general de las entidades individuales (cfr. Hacking, 2002, p. 3), lo ontológico es tomado aquí en el sentido promovido por Hacking, esto es, como ontología histórica. Dicho en los términos de Hacking, la ontología no se reduce solo a las cosas y los objetos, sino a todo aquello

que es individualizado y de lo que las personas se permitan hablar. Además, en la interacción con las ideas, los seres humanos ganan una nueva interpretación de sí mismos, modifican su forma de visualizarse en el universo y, por ende, la forma de actuar e intervenir sobre sí mismos (cfr. Hacking, 2002, p. 5).

Las polémicas en torno al juicio médico en el siglo XIX expresan, en ese sentido, una serie de disputas que resultan especialmente interesantes en términos ontológicos. Los empirismos más tradicionalistas estaban guiados por la experiencia y sabiduría del clínico, experiencia ordinaria que solía nutrirse de concepciones humanistas de la persona, que privilegiaban el enfoque personal. El paciente aquí era tanto el objeto de la mirada médica, descrito por Foucault en *El nacimiento de la clínica* —el miembro singular de una comunidad humana sellada a partir de un conocimiento que fue posible en las morgues y los hospitales—, como una instancia particular de la humanidad que requería de atención individualizada (Foucault, 1966). Entretanto, los empirismos sistemáticos de médicos que eran afines a un disciplinamiento del juicio a partir de los métodos cuantitativos no desprendían, en sentido estricto, una ontología de ello, pues su función era más bien gestionar la incertidumbre por medios del registro sistemático de hechos clínicos. Lo que quizás resulta interesante, en términos ontológicos, son las imágenes y narrativas identificadas dentro de los debates en torno a los peligros de visualizar al paciente de forma deshumanizada y a partir de una concepción promedio ajena a la singularidad, cuestión que resultaba insultante vista desde los cimientos tradicionales de la profesión médica y que claramente ha representado una preocupación para muchos médicos contemporáneos.

Finalmente, se trató de una discusión ética en la medida en que los estilos en disputa daban cuenta de un *ethos* profesional: uno basado en la tradición del médico sabio, capaz de gobernar la incertidumbre a partir de su sabiduría perceptiva, y otro estilo, orientado hacia la prudencia por medio de la sistematización, prudencia que fácilmente podía convertirse en desmesura, según sus críticos, a partir de la usurpación de las matemáticas dentro de la clínica y, con ello, la *pérdida de sentido* de esta. La ética, en este caso, más que referirse a la idea clásica de filosofía moral, remite a las formas fácticas en que los individuos se constituyen a sí mismos en cuanto sujetos morales (cfr. Foucault, 2012, p. 32). En este caso, pueden visualizarse claramente dos posturas encontradas, dos

maneras diferentes de justificar y forjar moralmente el profesionalismo médico.

Las discusiones, problematizaciones y soluciones planteadas en el pasado no solo manifiestan eventos históricos aislados, sino que dan cuenta del lugar y la posición actual de los médicos y los pacientes, las formas en que los seres humanos se han constituido en objetos de la mirada médica y la manera en que se ha educado la perspectiva de los facultativos. En este sentido, dicho abordaje histórico y los importantes efectos que han suscitado pueden servir como referentes de comprensión de las transformaciones epistemológicas, ontológicas y éticas que se han presentado en el campo médico desde la década de los sesenta. El desarrollo de la MBE en 1990 trajo consigo la necesidad de pensar en una medicina más personalizada, lo que denota que buena parte de las discusiones del pasado siguen vigentes y que la clásica tensión entre lo individual y lo poblacional es un asunto que parece lejos de estar resuelto.

## Referencias

- Armstrong, D. (1978). Clinical Sense and Clinical Sciences. *Social Sciences and Medicine*, 11(11-13), 599-601 DOI: [https://doi.org/10.1016/0037-7856\(77\)90041-5](https://doi.org/10.1016/0037-7856(77)90041-5).
- (2002). Clinical Autonomy, Individual and Collective: The Problem of Changing Doctor's Behavior. *Social Sciences and Medicine*, 55(10), 1771-1777. DOI: [https://doi.org/10.1016/s0277-9536\(01\)00309-4](https://doi.org/10.1016/s0277-9536(01)00309-4).
- Bench, J. (1989). Health Sciences, Natural Sciences and Clinical Knowledge. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 14(2), 147-164. DOI: <https://doi.org/10.1093/jmp/14.2.147>.
- Berg, M. (1995). Turning a Practice into a Science: Reconceptualizing Postwar Medical Practice. *Social Studies of Science*, 25(3), 437-476. DOI: <https://doi.org/10.1177/030631295025003002>.
- Boussageon, R. (2011). L'evidence based medicine (ebm) et la légitimité du pouvoir de guérir. *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, 266, 33-46. DOI: <https://doi.org/10.3917/retm.266.0033>.
- Canguilhem, G. (2011). *Lo normal y lo patológico*. R. Potschart (trad.). Siglo XXI.
- Carr-Hill, R. (1995). Welcome? To the Brave New World of Evidence-Based Medicine. *Social Sciences and Medicine*, 41(11), 1467-1468. DOI: [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(95\)00351-7](https://doi.org/10.1016/0277-9536(95)00351-7).



- Cunningham, T. (2015). Objectivity, Scientificity, and the Dualist Epistemology of Medicine. En P. Huneman, G. Lambert en M. Silberstein (eds.), *Classification, Disease and Evidence: New Essays in the Philosophy of Medicine*. (pp. 1-17). Springer.
- Cryle, P. y Stephens, E. (2017). *Normality: A Critical Genealogy*. The University of Chicago Press.
- Chin-Yee, B. y Upshur, R. (2017). Clinical Judgement in the Era of Big Data and Predictive Analytics. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 24(3), 638-645. DOI: <https://doi.org/10.1111/jep.12852>.
- Daston, L. (1992). Objectivity and the Escape from Perspective. *Social Studies of Science*, 22(4), 597-618. DOI: <https://doi.org/10.1177/030631292022004002>.
- Davidoff, F., Haynes, B., Sackett, D. y Smith, R. (1995). Evidence Based Medicine. *British Medical Journal*, 310(6987), 1085-1086 DOI: <https://doi.org/10.1136/bmj.310.6987.1085>.
- Davidson, A. I. (2004). *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de los conceptos*. J. G. López Guix (trad.). Alpha Decay.
- Davis, F. D. (1997). *Phronesis, Clinical Reasoning, and Pellegrino's Philosophy of Medicine*. *Theoretical Medicine*, 18(1-2), 173-195.
- Desrosieres, A. (2010). *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*. Harvard University Press.
- Djulgovic, B. y Guyatt, G. H. (2017). Progress in Evidence-Based Medicine: A Quarter Century On. *The Lancet*, 390(10092), 415-423. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(16\)31592-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(16)31592-6).
- Elstein, A. (1976). Clinical Judgment. Psychological Research and Clinical Practice. *Science*, 194(4266), 696-700. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.982034>.
- Engelhardt, T. (1979) Introduction. En T. Engelhardt, S. Spicker y B. Towers (eds.), *Clinical Judgment: A Critical Appraisal. Proceedings of the Fifth Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Los Angeles, California, April 14-16, 1977*. (pp. xi-xxiv). Reidel.
- Evidence-Based Medicine Working Group. (1992). Evidence Based Medicine. A New Approach to Teaching the Practice of Medicine. *JAMA*, 268(17), 2420-2425. DOI: <https://doi.org/10.1001/jama.1992.03490170092032>.
- Fava, G. A. (2017). Evidence-Based Medicine Was Bound to Fail: A Report to Alvan Feinstein. *Journal of Clinical Epidemiology*, 84, 3-7. <https://doi.org/10.1016/j.jclinepi.2017.01.012>.



- Fléchet, J. (1965). *Philosophie et vérité 1 e 2*. [Video]. Réseau Canopé. URL: <https://tube.reseau-canope.fr/w/qpDZxTjn7Q4UKzek8iaWQD>.
- Feinstein, A. R. (1967). *Clinical Judgment*. The Williams & Wilkins Company.
- \_\_\_\_ (1994). Clinical Judgment Revisited: The Distraction of Quantitative Models. *Annals of Internal Medicine*, 120(9), 799-805. <https://doi.org/10.7326/0003-4819-120-9-199405010-00012>.
- Feinstein, A. y Horwitz, R. (1997). Problems in the “Evidence” of Evidence-Based Medicine. *The American Journal of Medicine*, 103(6), 529-535. DOI: [https://doi.org/10.1016/s0002-9343\(97\)00244-1](https://doi.org/10.1016/s0002-9343(97)00244-1).
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. F. Perujo (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2012). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires M. Soler (trad.). Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método. I*. A. Gut y R. de Agapito (trad.). Ediciones Sígueme.
- Geroulanos, S. (2015). Violence and Mechanism: Georges Canguilhem’s Overturning of the Cartesian Legacy. *Qui Parle*, 24(1), 125-146. URL: <https://doi.org/10.5250/quiparle.24.1.0125>.
- Grahame-Smith, D. (1995). Evidence Based Medicine: Socratic Dissent. *British Medical Journal*, 310(6987), 1126-1127. DOI: <https://doi.org/10.1136/bmj.310.6987.1126>.
- Giroux, E. (2014). Qu’entendre par ‘sens clinique’ à l’heure de l’Evidence-Based Medicine et de la Patient-Based Medicine? *Étiqé & Santé*, 11(1), 20-25. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.etiqe.2014.01.002>.
- Goldenberg, M. (2010). Clinical Evidence and the Absent Body in Medical Phenomenology: On the Need for a New Phenomenology of Medicine. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 3(1), 43-71. DOI: <https://doi.org/10.3138/ijfab.3.1.43>.
- Guyatt, G. H., Haynes, B., Jaeschke, R. Z., Cook, D. J., Green, L., Naylor, C. D., Wilson, M. C. y Richardson, W. S. (2000). Users’ Guides to the Medical Literature XXV. Evidence-Based Medicine: Principles for Applying the Users’ Guides to Patient Care. *JAMA*, 284(10), 1290-1296. DOI: <https://doi.org/10.1001/jama.284.10.1290>.
- Hacking, I. (1991). *La domesticación del azar: la erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. A. L. Bixio (trad.). Gedisa.
- \_\_\_\_ (2002). *Historical Ontology*. Harvard University Press.

- Hampton, J. (1997). Evidence Based Medicine, Practice Variations and Clinical Freedom. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 3(2), 123-131. DOI: <https://doi.org/10.1046/j.1365-2753.1997.00094.x>.
- Hanemaayer, A (2016). Evidence-Based Medicine. A Genealogy of the Dominant Sciences of Medical Education. *Journal of Medical Humanities*, 37(4), 449-473. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10912-016-9398-0>.
- Haynes, B., Devereaux, P. J. y Guyatt, G. H. (2002). Clinical Expertise in the Era of Evidence-Based Medicine and Patient Choice. *BMJ Evidence-Based Medicine*, 7, 36-38. DOI: <https://doi.org/10.1136/ebm.7.2.36>.
- Henry, S. (2006). Recognizing Tacit Knowledge in Medical Epistemology. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 27(3), 187-213. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11017-006-9005-x>.
- Hurwitz, B. (1996). *Clinical Guidelines and the Law: Negligence, Discretion, and Judgment*. CRC Press.
- Kienle, G. y Kiene, H. (2011). Clinical Judgement and the Medical Profession. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 17(4), 621-627. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1365-2753.2010.01560.x>.
- Lambert, H. (2006). Accounting for EBM: Notions of Evidence in Medicine. *Social Sciences and Medicine*, 62(11), 2633-2645. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2005.11.023>.
- Malterud, K. (1995). The Legitimacy of Clinical Knowledge: Towards a Medical Epistemology Embracing the Art of Medicine. *Theoretical Medicine*, 16(2), 183-198. DOI: <https://doi.org/10.1007/bf00998544>.
- Matthews, R. (1995). *Quantification and the Quest for Medical Certainty*. Princeton University Press.
- Marcum, J. (2008). *An Introductory Philosophy of Medicine: Humanizing Modern Medicine*. Springer.
- (2009). The Epistemically Virtuous Clinician. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 30(3), 249-265. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11017-009-9109-1>.
- Meehl, P. (1954). *Clinical versus Statistical Prediction: A Theoretical Analysis and a Review of the Evidence*. University of Minnesota Press.
- McCullough, L. (2013). Critical Appraisal of Clinical Judgment: An Essential Dimension of Clinical Ethics. *Journal of Medicine and Philosophy*, 38(1), 1-5. DOI: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhs055>.

- Macnaughton, J. (1998). Evidence and Clinical Judgment. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 4(2), 89-92. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1365-2753.1998.00002.x>.
- Montgomery, K. (2006). *How Doctors Think: Clinical Judgment and the Practice of Medicine*. Oxford University Press.
- Parker, M. (2002). Whither Our Art? Clinical Wisdom and Evidence-Based Medicine. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 5, 273-280. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1021116516342>.
- \_\_\_\_ (2005). False Dichotomies: EBM, Clinical Freedom, and the Art of Medicine. *Medical Humanities*, 31(1), 23-30. DOI: <https://doi.org/10.1136/jmh.2004.000195>.
- Pellegrino, E. (1979). The Anatomy of Clinical judgments: Some Notes on Right Reason and Right Action. En T. Engelhardt, S. Spicker y B. Towers (eds.), *Clinical Judgment: A Critical Appraisal. Proceedings of the Fifth Trans-Disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Los Angeles, California, April 14-16, 1977*. (pp. 169-194). Reidel.
- Rosenberg, W. y Donald, A. (1995). Evidence Based Medicine: An Approach to Clinical Problem Solving. *British Medical Journal*, 310(6987), 1122-1126. DOI: <https://doi.org/10.1136/bmj.310.6987.1122>.
- Sackett, D. L., Rosenberg, W. M. C., Muir Gray, J. A., Haynes, R. B. y Richardson, W. S. (1996). Evidence Based Medicine: What It Is and What It Isn't. *British Medical Journal*, 312, 71-72. DOI: <https://doi.org/10.1136/bmj.312.7023.71>.
- O'Sullivan, E. D. y Schofield, S. (2018). Cognitive Bias in Clinical Medicine. *The Journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh*, 48(3), 225-232. DOI: <https://doi.org/10.4997/jrcpe.2018.306>.
- Tanenbaum, S. (1993). What Physicians Know. *New England Journal of Medicine*, 329(17), 1268-1271. DOI: <https://doi.org/10.1056/NEJM199310213291713>.
- Timmermans, S. y Berg, M. (2003). *The Gold Standard: The Challenge of Evidence-Based Medicine and Standardization in Healthcare*. Temple University Press.
- Timmermans, S. y Kolker, E. (2004). Evidence Based Medicine and the Reconfiguration of Medical Knowledge. *Journal of Health and Social Behavior*, 45, 177-193.
- Thomasma, D. (1988). Applying General Medical Knowledge to Individuals: A Philosophical Analysis. *Theoretical Medicine*, 9, 187-200. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00489412>.

- Tobacman, J. y Wenzel, R. (1990). Clinical Epidemiology: Further Consideration. *Journal of Clinical Epidemiology*, 34(7), 633-635. DOI: [https://doi.org/10.1016/0895-4356\(90\)90032-k](https://doi.org/10.1016/0895-4356(90)90032-k).
- Tonelli, M. (1998). The Philosophical Limits of Evidence-Based Medicine. *Academic Medicine*, 73(12), 1234-1240. DOI: <https://doi.org/10.1097/00001888-199812000-00011>.
- Thorgaard, K. y Jensen, U. (2011). Evidence and the End of Medicine. *Medicine, Healthcare and philosophy*, 14, 273-280. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11019-011-9314-3>.
- Thornton, T. (2010). Clinical Judgement, Expertise and Skilled Coping. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 16(2), 284-291. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1365-2753.2010.01386.x>.
- Tröhler, U. (2000). "To Improve the Evidence in Medicine:" *The 18<sup>th</sup> Century British Origins of a Critical Approach*. Royal College of Physicians of Edinburgh.
- Upshur, R. y Chin-Yee, B. (2017). Clinical Judgment. In M. Solomon, J. Simon y H. Kincaid (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*. (pp. 363-371). Routledge.
- Weisz, G. (2005). From Clinical Counting to Evidence-Based Medicine. En G. Forland, A. Oppinel y G. Weisz (eds.), *Body Counts: Medical Quantification in Historical and Sociological Perspectives*. (pp. 377-393). McGill-Queen's University Press.
- Wieland, W. (1993). The Concept of Art of Medicine. En C. Delkeskamp-Kayes (ed.), *Science, Technology, and the Art of Medicine*. (pp. 165-181). Springer.
- Wieten, S. (2018). Expertise in Evidence Based Medicine: A Tale of Three Models. *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine*, 13(1), 1-7. DOI: <https://doi.org/10.1186/s13010-018-0055-2>.



## **Reseñas**



**Patiño Palafox, L. A. J. (2023). *Lucas Alamán y la formación del conservadurismo mexicano en la primera mitad del siglo XIX*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Lambda Editorial. 257 pp.**

La historia de México está cargada de presupuestos ideológicos que rara vez nos detenemos a analizar filosóficamente. Solemos narrar nuestro siglo XIX como la larga y cruenta pugna entre liberales y conservadores. La palabra “conservador” tiene hasta la fecha connotaciones peyorativas. Casi podría decirse que es el insulto político con antonomasia. Es sinónimo de “retrógrada”, “fanático religioso”, “enemigo de la patria”; damos este penoso título a aquellos que son como un ancla para el avance del país y a aquellos que quieren mantener a toda costa un estado jerárquico y de privilegios en contra de la igualdad y de la democracia. ¿Pero qué es exactamente el conservadurismo mexicano y cuál fue su contexto de emergencia? Esta es la pregunta que acomete Luis Patiño en su libro *Lucas Alamán y la formación del conservadurismo mexicano en la primera mitad del siglo XIX*.

Tres precauciones:

- 1) No estamos ante otro libro de historia de México (a pesar de que el libro fue incluido en la serie “Historia” de la editorial Lambda). El objetivo último del autor es reconstruir y evaluar los argumentos filosóficos que estuvieron sobre la mesa tras la consumación del movimiento independentista. Todo esto lo hace bajo la conducción de Lucas Alamán (el conservador arquetípico). En esta ocasión, los datos históricos se subeditan al análisis filosófico.
- 2) El título no es exacto. La investigación no se centra en Lucas Alamán. El lector tendrá que esperar hasta el último capítulo del libro (el capítulo tres) para enterarse bien a bien de su vida y de su obra. Los dos primeros capítulos están consagrados a la Independencia y al discurso liberal. La propia estructura del libro nos muestra que liberalismo y conservadurismo mexicanos son inseparables (en un sentido teórico e histórico): el uno se define a partir de su oposición con el otro. Más aún: son discursos y posiciones políticas que se solapan y a



menudo se confunden. Había más de una forma de ser conservador y más de una forma de ser liberal. Luis Patiño no sucumbe a la fácil tentación de ver en el pasado de México un pasado dicotómico.

- 3) No es una apología del conservadurismo. El autor hace un pacto de objetividad para tocar estos temas espinosos sin apasionamientos ni juicios anacrónicos y moralizantes. Hay que engastar el libro en una tradición de filósofos-historiadores que comienza con José Gaos y que pasa por autores como Bernabé Navarro, Juan Hernández Luna o Carmen Rovira. Es una tradición que tiene como consigna máxima el apego estricto a las fuentes príncipes y la búsqueda archivística exhaustiva. Subyace la convicción de que las ideas no son abstracciones ahistóricas y de valor universal, sino el diálogo de personas de carne y hueso con sus circunstancias. Para estos autores —para Luis Patiño—, las ideas son herramientas con una función vital.

Los filósofos de la Ilustración, los enciclopedistas y, finalmente, los integrantes de la Asamblea Nacional francesa (piénsese en los textos de Emmanuel-Joseph Sieyès) cambiaron para siempre la manera de hacer política. Este nuevo lenguaje político se advierte en las Cortes de Cádiz de 1808 y en la posterior constitución de 1812. Conceptos como “nación”, “ciudadano”, “soberanía”, “representación” o “derechos individuales” eran usados con toda naturalidad. Esto lo advierte y lo analiza Luis Patiño en el capítulo uno; concluye: “En 1808, la respuesta novohispana y en general americana ante la invasión francesa mostraba un claro patriotismo y sentimiento anti-francés acompañado de un apego sincero a los valores de la monarquía, por ejemplo, la religión” (p. 69).

Los representantes americanos en Cádiz se enfrentaron a un desafío filosófico. Pedían reformas para una mayor libertad económica y comercial y una representación parlamentaria en absoluta igualdad. Se removía en el fondo la pregunta por la soberanía y la legitimidad de las Cortes. Nueva España parecía recobrar su soberanía una vez disuelto (o puesto en suspenso) su pacto fundante con el monarca español (ausente). Luis Patiño distingue, de este modo, entre un reclamo de

autonomía y un proyecto independentista. Distingue, a su vez, entre un proyecto independentista y un movimiento insurgente. Puesto que dominaba para aquellas fechas un profundo sentimiento anti-francés, la Revolución francesa, lejos de verse como un modelo a seguir, se percibía como un estallido sanguinolento que debía evitarse a toda costa. (Luis Patiño nos recuerda las críticas de Melchor de Talamantes al *Contrato social* de Rousseau.)

Un personaje clave para entender la mentalidad criolla (en los años previos al Grito de Dolores) es Francisco Primo de Verdad y Ramos. Él defendía la primacía del Ayuntamiento de la Nueva España frente a la Real Audiencia y a las juntas peninsulares. A su juicio, los americanos debían conservar el reino para Fernando VII. Entretanto, tenían el derecho a elegir a sus propios representantes. “Por primera vez vemos de forma sistemática una exposición en que los criollos apelaban a derechos naturales y con ello a defender la igualdad de América frente a la Península en lo que a un tema tan delicado como el de la representación política se refiere” (Patiño Palafox, 2023, p. 74). Luis Patiño retoma así una de las tesis defendidas por Luis Villoro en *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*: las ideas ilustradas no fueron el único factor, y mucho menos el factor decisivo, que puso en marcha el movimiento de 1810. Difícilmente podríamos catalogar a Morelos como un ilustrado. En sus manifiestos emplea recurrentemente el término “nación”, pero no en un sentido moderno y contractualista. La “nación” es aquí un impulso amoroso que nos arraiga a la tierra, la imagen idílica de una región que posee recursos inagotables. El lenguaje de Morelos hay que ponerlo en vecindad con Francisco Suárez más que con los ilustrados franceses.

Luis Patiño llama la atención sobre un aspecto de la Independencia que casi siempre es pasado por alto: la intensiva participación de sociedades secretas, como la de “Los Guadalupe”. Las clases altas de la Nueva España tejieron una compleja telaraña epistolar que se extendía hasta el extranjero y que los mantuvo en contacto con los líderes insurgentes. Luis Patiño se detiene a estudiar el caso de fray Servando Teresa de Mier, miembro de la alta intelectualidad y uno de los principales conspiradores de la Independencia.

El autor acaba el primer capítulo haciéndole justicia al Plan de Iguala y a la denostada figura de Iturbide. Para 1820, la opción republicana no existía más que en la mentalidad de unos pocos miembros de la élite criolla. La opción monárquica era la que gozaba de mayor aceptación entre la población y la que mejor se adecuaba al pasado cultural de

México. La visión de Iturbide era anti-revolucionaria y anti-insurgente. Desde su óptica, la Independencia de México era el resultado de una evolución natural, un proceso parecido al que atraviesan los adolescentes que por fin descubren que pueden valerse por sus propios medios. De aquí que no renegara de los tres siglos de virreinato ni plantease una ruptura tajante y definitiva con la corona. El Plan de Iguala ofrecía el trono del Nuevo Imperio Mexicano a Fernando VII. “El problema de fondo”, insiste Luis Patiño, “era la falta de legitimidad histórica de un criollo como Iturbide para asumir un trono como el que acababan de fundar” (p. 125). El Plan de Iguala tenía algo en común con el discurso insurgente: la defensa de la religión católica como elemento identitario y de cohesión.

La acuciosa investigación de Luis Patiño pone en jaque la versión pro-hidalguista, pro-insurgente, progresista, liberal, hispanófoba y teleológica de la historia de México. Es una versión que comenzó a construirse con la constitución de 1824, un documento que imitaba abiertamente el modelo político estadounidense y que obedecía a la doctrina Monroe de 1823. Mier hablaba de una refundación completa de la sociedad a partir de nuevos preceptos. Se trataba de un proyecto de desligamiento histórico que, para hacerse realidad, tenía que desacreditar el esquema monárquico imperante. Esta transformación a contrapelo se realizaría hasta bien entrado el siglo XIX con el fusilamiento de Maximiliano.

En la obra de Carlos María de Bustamante vemos surgir con toda claridad la dicotomía entre despotismo-monarquía y libertad-Congreso. Los artífices (materiales y teóricos) de este nuevo país coincidían en un punto: no debía incluirse a las masas en la política. Sentían una declarada aversión por la democracia popular plena (Luis Patiño llega a hablar de un republicanismo elitista o conservador). Se creía que solo aquellos que tuvieran cierta instrucción y fuesen poseedores de tierras debían ejercer el derecho al voto.

En el segundo capítulo, nuestro autor subraya la importancia de Poinsett (primer ministro plenipotenciario de Estados Unidos en México) y la logia de York. La masonería (yorkina o escocesa) suplía en buena medida la inexistencia de los partidos políticos. El afianzamiento del liberalismo no acabaría de entenderse sin el influjo (velado o a plena luz) de los Estados Unidos.

El libro alcanza su clímax en el capítulo tres, que de hecho le presta su título a toda la investigación. Luis Patiño despeja algunos mitos

que envuelven y que hacen inaccesible la figura de Lucas Alamán (1792-1853). Alamán fue, sin duda, el ideólogo del conservadurismo mexicano en la primera mitad del siglo XIX y un autor de referencia para José Vasconcelos o Ezequiel A. Chávez (por mencionar solo dos ejemplos). Lucas Alamán —este es el primer mito— no era un enemigo declarado de la Independencia. Conoció a Miguel Hidalgo en persona y fue testigo de la toma de Guanajuato en 1810. Siempre se opuso con términos tajantes a la etapa insurgente de la Independencia, pero no a la Independencia en sí. Inició su carrera política en las Cortes de Cádiz en 1821. A su regreso a México, fungió como nuestro primer Ministro del Interior y Relaciones Exteriores. Luis Patiño nos lo presenta como un profundo admirador de la historia (a Alamán le debemos la fundación del Archivo General), solo que, para este conservador anti-insurgente, la historia no era un pesado lastre que había que sacudirse de encima, sino experiencia de la cual abreviar: cúmulo de aprendizaje, trayectoria e inercias que conferirían un plan único de desarrollo a cada nación.

La visión hispanoamericanista de Lucas Alamán era diametralmente opuesta al liberalismo pro-estadounidense. Su reformismo político se apoya en las teorías de Edmund Burke, primer crítico de la Revolución francesa. Ambos autores compartían una concepción de la política como arte prudencial, en contra de la concepción ilustrada de política como la implementación innovadora de principios abstractos, metafísicos y pretendidamente universales. Consideraban a la innovación una especie de olvido del pasado, proponiendo en su lugar la mejora y la reforma de aquello que ha funcionado y que ha resistido los vaivenes del tiempo y de la fortuna. Escribe Luis Patiño: “Para un conservador, el conocimiento verdadero de la política se basaba en la acumulación del saber de generaciones, no en un saber abstracto que se aprendía en la teoría o por sujetos aislados” (p. 202). Los conservadores, a diferencia de un Kant o un Comte, no subsumían la historia a una narrativa grandilocuente y progresista. La historia, para ellos, se antepone a la práctica política.

El conservadurismo —este es otro mito— no se opone al cambio social a secas, sino al cambio social abrupto y destructivo. La igualdad absoluta en cuestiones políticas les parecía inviable y ajena a la realidad. Creían más bien en un equilibrio de poderes entre partes desiguales. Las teorías multiculturales reproducen actualmente esta crítica a la idea liberal de “ciudadano”: es una idea abstracta que implica una homologación forzada de grupos sociales distintos. Lucas Alamán, por consiguiente, no abjuró del Virreinato. Cortés aparece ante sus ojos

como un unificador y un creador de instituciones eficaces y perdurables, ni más ni menos violento que sus predecesores aztecas o que los contemporáneos franceses de Alamán (los prisioneros condenados a galeras eran marcados con hierro ardiente).

Alamán falleció en 1853 en un estado de amargura y desilusión. Presenció desde la primera fila el desmoronamiento de las instituciones novohispanas, la mutilación del territorio mexicano, el duro despertar de un sueño de opulencia y poderío. Alamán ya no pudo formar parte del Segundo Imperio Mexicano ni del régimen porfirista (que realizaba de algún modo la idea conservadora de un gobierno fuerte y antidemocrático).

Luis Patiño recupera para la filosofía el legado de Lucas Alamán. El desgaste del discurso liberal y la búsqueda de rumbos y orientaciones propias tienen que ir necesariamente acompañados de esta recuperación. Luis Patiño no lo pone en estos términos, pero podría decirse que Lucas Alamán denuncia aquello que Antonio Caso llamará más tarde un desajuste entre el “yo propio” y el “yo ficticio”, entre los principios y las legislaciones que usamos para comprendernos y la realidad fáctica del país: un desfase entre nuestra escala de valores y nuestras fuerzas anímicas (para decirlo esta vez con la fraseología de Samuel Ramos). La idea que tenía Lucas Alamán de la historia como experiencia de vida al servicio del presente tendrá ecos en el historicismo mexicano (de Gaos, Zea, los hiperiones y el propio Luis Patiño).

*José Manuel Cuéllar Moreno*  
*Universidad Panamericana*  
*josemanuelcuellarmoreno@gmail.com*

**Sada, A., Rowland, T., Albino de Assunção, R. (2023). *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*. Encuentro. 523 pp.**

Esta ambiciosa obra busca sintetizar el diálogo de Joseph Ratzinger —Benedicto XVI— con los principales pensadores de la humanidad. A tal efecto, los editores tienen que hacer un doble recorrido transversal entre el abundante corpus de Ratzinger: la *Opera omnia*, publicada en alemán por Herder y en español por la BAC, por un lado; por otro, los más representativos filósofos de la historia, comenzando por Platón y terminando con Gianni Vattimo, recientemente fallecido. Para conseguirlo, se sirven de veinte plumas distintas (especialistas en Ratzinger o en el filósofo correspondiente) que se confrontan con el pensamiento del teólogo bávaro. Entre ellas destacan tres ganadores del Premio Ratzinger de Teología: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, galardonada en el 2021; la editora Tracey Rowland, premiada en el 2020; y Pablo Blanco Sarto, ganador del 2023.

En total son veinticuatro los pensadores analizados y puestos en diálogo con Ratzinger. Entre ellos se pueden distinguir claramente tres grupos: el primero está conformado por algunos de los filósofos y pensadores más prominentes de la historia en general, como Platón, Tomás de Aquino, Kant o Hegel. El segundo estaría formado por el selecto grupo de pensadores que más han influido en la formación del ilustre teólogo o con los que ha mantenido un diálogo de par a par; entre ellos se podrían mencionar Buenaventura de Bagnoregio, Romano Guardini, Josef Pieper, Robert Spaemann o Jürgen Habermas. Un tercer grupo lo conformarían pensadores que no tienen una influencia tan directa en Ratzinger pero con los que este pensador comparte intereses comunes, como Edith Stein, John Rawls o Gianni Vattimo. Por otra parte, se notan importantes ausencias o “huecos” en la historia de la filosofía y del pensamiento mundial, como Aristóteles, Descartes, Pascal, Spinoza o Hume. Tal ausencia permite augurar una segunda entrega para completar el cuadro de diálogo del teólogo bávaro con el pensamiento universal.

En su conjunto, la obra presenta una profunda unidad, pues refleja con gran nitidez cómo la teología se alimenta de la filosofía y del pensamiento en general. Muestra también el interés de Ratzinger por confrontarse con el pensamiento más relevante a lo largo de la historia de la humanidad, pudiendo afirmarse, sin exagerar, que es un pensador dialógico. De hecho, como pone en evidencia Mariusz

Biliniewicz, Ratzinger, a través de Martin Buber, está empapado del pensamiento dialógico. De esta forma, las 523 páginas del texto pueden servir como una apretada síntesis de la historia de la filosofía, de sus principales representantes y obras. Cada autor, en efecto, presenta una panorámica general del pensamiento del filósofo con el que se confronta o del que bebe Ratzinger: ofrece un (apretado) esquema de su obra, sus intereses y el impacto que ha tenido en el teólogo bávaro. Se requiere, en consecuencia, de un doble ejercicio en cada voz: presentar al filósofo en cuestión —sus temas, la estructura de su pensamiento, sus obras fundamentales— y, en segundo lugar, sumergirse en una búsqueda, a través del *corpus* ratzingeriano, para detectar su influencia —intereses comunes, citas y confrontaciones— en él.

Es verdad que, dada la amplitud del trabajo, algunas voces se sinceran y acotan su campo de análisis a unas pocas obras de Ratzinger o del pensador puesto a dialogar con el teólogo. También se utilizan, para delimitar el “terreno de juego”, temas comunes entre el filósofo y Ratzinger; es decir, no se aborda toda la obra de ambos, sino solo algunos puntos de interés compartidos. Cuando la influencia no es tan obvia, se hace un esfuerzo por encontrar simetrías, puntos en común, campos de reflexión afines, entre el filósofo y el teólogo. Tal sería el caso, por ejemplo, de Gianni Vattimo: si bien no hay una mutua referencia —citas directas entre ambos autores—, implícitamente se descubre cómo, sin decirlo expresamente, algunas de las intervenciones de Ratzinger solo se entienden con el pensamiento del filósofo turinés como telón de fondo.

Los editores, por su parte, se encargan también de ofrecer varias voces dentro del coro filosófico y teológico que representa la obra. Tracey Rowland desarrolla con particular maestría las relaciones del pensamiento de Ratzinger con Karl Marx —absolutamente fundamental— y con Ludwig Wittgenstein —menos relevante en el pensamiento de Ratzinger, pero no menos interesante—. Rudy Albino de Assunção explora las relaciones entre el teólogo bávaro y tres importantes pensadores: Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls. Finalmente, Alejandro Sada se encarga del pensamiento existencialista —concretamente, Jean-Paul Sartre y Albert Camus— y su influencia en Ratzinger.

La obra incluye, además del prólogo de Rudolph Voderholzer (director del Instituto Papa Benedicto XVI de Ratisbona), un interesante estudio introductorio sobre “La comprensión de Gottlieb Söhngen de la Teología y la Filosofía”, a cargo de Christian Poncelet. No dejan de



ser oportunas estas breves once páginas dentro del conjunto de la obra, pues ahondan en el pensamiento de quien fuera maestro y mentor de Ratzinger: Söhngen dirigió la tesis doctoral de Ratzinger —*Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia de san Agustín* (de 1951)— e influiría decididamente en que este se habilitase como docente con la obra *Revelación e historia de la salvación según la doctrina de san Buenaventura*, a la que Michael Schmaus se oponía —debido a esa oposición, el texto fue publicado incompleto en 1957; solo hasta el 2009 apareció íntegramente en las *Obras completas* de Ratzinger—. De alguna forma, Söhngen sintetiza lo que el pensamiento de Ratzinger representa: un decidido diálogo entre fe y razón, entre filosofía y teología, que intentó mostrar cómo estos no se oponen, sino que se complementan y enriquecen mutuamente. Entender el pensamiento de Söhngen es, así, la mejor forma de adentrarse en el de Ratzinger y comprender por qué su lema —primero, episcopal; más tarde, pontificio— fue *cooperatores veritatis* (“cooperadores de la verdad”). En efecto, tanto la filosofía como la teología buscan por naturaleza la verdad y de ello dan buena cuenta las páginas de esta obra conjunta.

En su desarrollo, el texto aquí reseñado muestra un brillante conjunto de ideas novedosas. Eduardo Charpenel nos expone cómo, en realidad, Hegel y Ratzinger tienen más puntos en común de lo que se podría suponer. Manuel Schlögl, por su parte, nos enseña hasta dónde llega el platonismo de Ratzinger, así como la urgencia que, según el teólogo bávaro, Europa tiene de recuperar la visión platónica de la realidad. Emery de Gaál nos recuerda la audaz afirmación de Benedicto XVI, que, en lugar de considerar a san Agustín como el último clásico o el primer medieval, lo califica como “el primer hombre moderno.” Pablo Blanco-Sarto, por su parte, rompe con el cliché —basado en afirmaciones presentes tanto en su autobiografía, *Mi vida* (de 1998), como en el libro-entrevista *La sal de la tierra* (de 1997)— de que Ratzinger era anti-escolástico. En efecto, en aquellas obras, Ratzinger se refiere a la neo-escolástica propia de la época de su formación en el seminario como un pensamiento rígido y sin vida, esclerotizado. Blanco-Sarto recoge también la afirmación de Ratzinger de que le “apasionaron —también desde el principio— Tomás de Aquino y san Agustín” (pp. 97-98); la teología se enfrenta ahora al desafío de recuperar el espíritu tomista en su hacerse: “el primado del *logos* sobre el *ethos*, de la ortodoxia sobre la ortopraxis” (p. 112). Por su parte, Alejandro Sada nos sorprende con su afirmación de que “existe una afinidad metodológica que acerca a



Ratzinger con el existencialismo” (pp. 415-416), señalando que los existencialistas y el teólogo bávaro comparten temas de interés.

El listado podría seguir. Baste con lo dicho hasta ahora para invitar, como una especie de aperitivo, a la lectura directa de este texto que, sin duda alguna, está llamado a representar un punto de referencia focal en cuanto al análisis de las fuentes e influencias del pensamiento del teólogo, cardenal y papa. Cabe añadir, además, que en el 2024 la obra aparecerá publicada por Bloomsbury en inglés, mientras que en alemán aparecerá en la colección Ratzinger-Studien, de forma que los lectores angloparlantes y germanoparlantes también podrán beneficiarse de tan preciosa síntesis. Por lo mismo, podemos augurar un impacto académico muchísimo más amplio —“universal”— para esta obra conjunta.

*Mario Arroyo Martínez*  
*Universidad Panamericana*  
*marroyom@up.edu.mx*

**Birnbacher, D. y Koßler, M. (2022). *Das Hauptwerk. 200 Jahre Arthur Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*. Königshausen & Neumann. 476 pp.**

El joven Schopenhauer tenía solo treinta años cuando terminó su *Hauptwerk* —su obra principal—, escrita en Dresden entre 1814 y 1818 y publicada por la editorial F. A. Brochhaus en Leipzig en diciembre de 1818 (pero fechada en 1819), que después presentó como tesis de habilitación en la Universidad de Berlín. Al cabo de unos años, decidió realizar una segunda edición, pero esto no convenció al editor y el proyecto se retrasó. La segunda edición no apareció sino hasta 1844 y con considerables adiciones a la primera versión. Schopenhauer pensó en una tercera edición, que apareció en 1859. ¿Qué edición lee el investigador contemporáneo?

La publicación aquí reseñada recoge las actas del congreso organizado por la Schopenhauer-Gesellschaft (Sociedad de Schopenhauer) en razón del jubileo de la publicación de la obra principal de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* —*El mundo como voluntad y representación* (en adelante, *W*)—, que tuvo lugar en la Universidad de Frankfurt del 26 al 28 de octubre de 2019. El texto está dividido en una introducción, cuatro secciones sobre los libros que componen *W*, y tres secciones más: una sobre la *Religionsphilosophie* (“filosofía de la religión”), otra sobre los focos actuales de investigación internacional sobre Schopenhauer y, por último, las *Schlussvorträge* (“conferencias de cierre”). Se trata de un compendio detallado y minucioso sobre la actualidad de una de las obras que dieron forma a la filosofía del siglo XX, cuyo interés continúa en el presente (cfr. Choque, 2023).

En la introducción, Matthias Koßler señala las deficiencias derivadas de la falta de una edición crítica de *W*. El autor se centra en el llamado “*der eine Gedanke*” (“el pensamiento único”) (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, pp. 21-24) que recorre los cuatro libros que componen *W*. Discute la cuarta edición de la obra a cargo de un seguidor de Schopenhauer, Julius Frauenstädt, publicada póstumamente en 1873, así como la edición oficial estándar a cargo de Arthur Hübscher. Koßler señala que inclusive las ediciones más recientes de *W* no se basan en una versión crítica de referencia que introduzca una discusión diferenciada a partir de la

tercera edición de *W*, la última publicada en vida del filósofo.<sup>1</sup> Afirma que esta obra es el único sistema acabado de la filosofía clásica alemana —en cuanto filosofar sistemático— (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 17) y que el lector no debe perder de vista que Schopenhauer perseguía una metafísica “inmanente”. Para fundamentar lo anterior, Koßler se detiene en los conceptos de “conciencia empírica” y “conciencia mejor” (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 18).

Aunque Schopenhauer solo reconoce explícitamente la influencia de Platón, Kant y los *Upanishads* en su pensamiento alrededor de los años 1814-1818, otras influencias deben ser destacadas, como el idealismo alemán y el Romanticismo. Koßler se remite a cada uno de los libros publicados por el filósofo y toma como punto de partida la noción de *Wille* (“Voluntad”) como concepto interconectado en un conjunto. Después esboza brevemente la recepción de Kant y la atención a la primera edición de *W*; enfatiza que la recepción inicial de esta obra fue, en líneas generales, positiva —se publicaron siete reseñas críticas al respecto (cfr. Piper, 1917)—, aunque luego siguió una etapa de silencio e impopularidad. Es notable la conexión de todas las obras de Schopenhauer en forma de hilo que lo une todo, como puede verse en sus propias palabras: “se muestra [un único pensamiento] como lo que se ha llamado metafísica, lo que se ha llamado ética y lo que se ha llamado estética” (*ZA, W, I, p. 7*).<sup>2</sup>

El *Festvortrag* (“discurso de apertura”) de Frederick C. Beiser explica las razones del auge de Schopenhauer y su influencia en la filosofía alemana de finales del siglo XIX. Para Beiser, esta popularidad se debe al hecho de que Schopenhauer ofreció una respuesta a la “crisis” sobre la identidad de la filosofía al prestar atención a las ciencias naturales y a la investigación científica. La imagen que se tiene de él en el presente acaso corresponde con la realidad: Schopenhauer fue el filósofo más conocido e influyente de Alemania desde 1860 hasta la Primera Guerra Mundial. Su recepción ha permanecido notoria a lo largo de los años gracias a, por un lado, las elevadas ventas (desde 1860) de sus obras, y, por otro, a su influencia en pensadores, músicos, escritores, etc. No es el caso, por lo

---

<sup>1</sup> Como es bien sabido por el lector hispanohablante, la traducción de Schopenhauer editada por Trotta, por ejemplo, sigue la *Jubiläumausgabe* publicada a partir de la edición de Arthur Hübscher en 1988.

<sup>2</sup> Se cita *W* según la versión de la *Zürcher Ausgabe* (*ZA*). La traducción es mía.

demás, que el genio y la agudeza de Schopenhauer le hayan dado una superioridad frente al idealismo alemán, sino que se convirtió en una figura destacada precisamente en la confrontación y la discusión con tal tradición filosófica, es decir, gracias a la utilización de la ciencia natural, a la que los neokantianos no pudieron dar una respuesta positiva. Con su *Rätsel des Daseins* (“el enigma de la existencia”) (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 36) —argumento que se une a las razones de su fama—, Schopenhauer se diferenció de los sistemas filosóficos del idealismo alemán al intentar explicar el significado de la existencia, el mal en el mundo, y la razón de ser del sufrimiento. Fue precisamente a partir de la cuestión del sufrimiento que Schopenhauer llegó a replantearse el problema del mal.

Beiser presenta dos razones por las que la filosofía estaba en “crisis” en aquella época: el crecimiento del empirismo y el colapso de los sistemas filosóficos de Fichte, Schelling y Hegel. Describe, además, la relación de Schopenhauer con las posturas de los neokantianos. Schopenhauer fue un pensador inmerso en la discusión filosófica de su época; por ello, valdría la pena sospechar de la reputación que hoy comúnmente tiene: la del pesimista solitario —incluso si esta, al menos en parte, se debe a él mismo; después de todo, aceptó que se le considerase una especie de “Kaspar Hauser, quien vivió toda su infancia encerrado en un oscuro sótano” (Beiser, en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 34).

Cada una de las cuatro primeras secciones del libro consta de tres contribuciones. En la primera sección, *Erkenntnistheorie* (“teoría del conocimiento”), la contribución de Jens Lemanski se centra en la *Vernunftlehre* (“doctrina de la razón”), dividida a su vez en tres partes: *Sprache* (“lenguaje”), *Wissen(schaft)* (“ciencia”) y *praktische Vernunft* (“razón práctica”), que corresponden a la primera parte de *W*, conocida como *Erkenntnislehre* (“epistemología”). Lemanski lleva a cabo un análisis meticuloso de las investigaciones recientes sobre la epistemología de Schopenhauer y desglosa siete valiosas tesis para comprender este apartado. Un aspecto que debe destacarse de esta contribución son las figuras y diagramas que utiliza para estudiar la obra de Schopenhauer —sobre todo porque acuden a la primera edición de *W*, en la que aún podían identificarse el uso de párrafos—.

La contribución de Monja Reinhart postula que algunas de las definiciones formuladas por el Círculo de Viena (alrededor de 1929) habían sido adelantadas por Schopenhauer en sus reflexiones sobre la filosofía de la ciencia; su argumento se funda en una comparación

entre estas y el empirismo lógico. Reinhart, en otras palabras, aborda la pregunta de hasta qué punto la concepción de la ciencia de Schopenhauer se aproxima a la ciencia del primer empirismo lógico, cuestión que describe mediante ocho paralelismos. Por otra parte, la última contribución de esta sección, de Ana Carolina Soliva Soria, se orienta al estudio del modo en que el discurso filosófico revela la unidad en lo múltiple y lo múltiple en la unidad. Para Schopenhauer, la razón solo se refiere al conocimiento abstracto, a saber, al concepto.

La sección sobre *Metaphysik* (“metafísica”) empieza con la contribución de Dieter Birnbacher, quien afirma que la noción de “metafísica” de Schopenhauer es un concepto ambivalente (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 121): se mueve de forma diferenciada entre una hermenéutica intuitiva —o interpretación del significado del mundo— y una hermenéutica abductiva —o explicación de los fenómenos del mundo—. Para Birnbacher, existen diversas formas con las que puede identificarse dicha metafísica (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 120) —dos son señaladas (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, pp. 121-127)—. Su texto termina con un repaso breve de la historia del concepto de “metafísica inductiva”.

La contribución de Alessandro Novembre se centra en el análisis de la doctrina del carácter en el segundo libro de *W*. El autor profundiza en los argumentos medulares de la filosofía de Schopenhauer y, al mismo tiempo, en los principales focos de discusión de la investigación reciente. Llega a la conclusión de que Schopenhauer señala un camino circular con respecto a su metafísica, que podría reclamar una estructura orgánica desde el punto de vista epistemológico.

Martin Morgenstern presenta una detallada contribución sobre la metafísica de la *Wille*; se detiene en los tópicos de las así llamadas “afirmaciones explicativas” y “pseudoexplicaciones”. Para Morgenstern, la metafísica de Schopenhauer es un intento de comprender las cosas en sí mismas (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 154), una idea que puede comprenderse a partir de los aspectos tanto positivos como negativos de la metafísica. En mi opinión, se trata de un estudio detallado y finamente explicativo de la metafísica de Schopenhauer,<sup>3</sup> la cual puede entenderse tanto de forma idealista como de modo realista. Morgenstern discute extensamente el significado de la *Wille* en las plantas, lo que le

---

<sup>3</sup> Para otro estudio al respecto, cfr. Morgenstern (1988).

lleva a hablar de la relación de la naturaleza con la voluntad; termina explicando las discutibles y controvertidas tesis sobre tal concepto.

En la sección sobre *Ästhetik* (“estética”), Sandra Shapshay despliega la concepción de lo bello y lo sublime en Schopenhauer: ambos conceptos establecen una escala de lo bello en relación con la naturaleza, que a su vez es distinta de la jerarquía de las formas artísticas. Siguiendo la tesis de Cheryl Foster, la autora intenta argumentar que la teoría estética de Schopenhauer de la belleza natural está enmarcada en una “hibridez irreductible” (Shpashay, en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 171). El aporte de Shapshay retoma las ideas de la estética de Schopenhauer a partir de las denominadas “estrategias de cognición” y “de no cognición” para, finalmente, analizar las implicaciones de la teoría estética híbrida (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, pp. 188-189).

La contribución de Tim Willmann parte de la idea de que el arte en Schopenhauer puede encontrarse en ámbitos complejamente interconectados (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 197). Por un lado, Willmann distingue entre cognición racional y estética; por otro, intenta mediar el platonismo y el trascendentalismo, la relación ambivalente entre lo bello en la naturaleza y en el arte. Su análisis acentúa algunas ideas sobre la fantasía, ese fantasma que quizás explicaría la idea del filósofo como *Vernunftkünstler* (“artista de la razón”).

El capítulo de Joshua Fox analiza el valor de la experiencia estética para Schopenhauer. Se trata de un texto breve y probablemente se asemeje más a una reseña crítica que a una contribución investigativa específica. Fox discute por qué encuentra convincente la tesis de que Schopenhauer rechaza la idea de que el aumento del valor de la vida pueda atribuirse a la orientación estética.

Gran parte de los textos que aparecen en la la sección sobre *Ethik* (“ética”) se centran en iluminar la cuestión del *Strafe* (“castigo”) en Schopenhauer. El escrito de Oliver Hallich está dedicado al tema del castigo estatal en el marco de la teoría de la prevención y del retributivismo en Schopenhauer —pues, a su juicio, estos existen en su filosofía—. Este aporte contiene una breve síntesis de las teorías sobre la justificación de la pena a partir de las teorías de la prevención (orientadas al futuro) y las teorías retributivas de la pena (orientadas al pasado).

Marie-Christine Beisel confirma que la teoría del castigo de Schopenhauer se enfoca en la disuasión y la prevención; según ella, dicha teoría defiende un tipo de castigo preventivo arraigado en la ética. Beisel aborda, centrándose en el § 62 de *W*, la cuestión de la violación de

los límites por parte de otro sujeto en contra de uno mismo y, a la vez, la alteración o vulneración de la esfera privada entendida como injusticia. Por su parte, en su texto, Katja Stoppenbrink afirma que la prevención general no solo tiene aspectos negativos, sino también positivos, mostrando así que Schopenhauer defiende una “teoría suigeneris de la unificación” (Stoppenbrink, en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 261). Un aspecto relevante de esta contribución es el examen detallado de la concepción de “justicia” de Schopenhauer. Stoppenbrink discute la “justicia temporal” y la “justicia eterna” como propuesta desde la teoría de la comunicación, un debate que puede clasificarse en el marco del pensamiento político de Schopenhauer (cfr. Choque, 2022).

La sección sobre *Religionsphilosophie* consta de seis contribuciones. Algunas de ellas no pertenecen directamente a las actas del congreso mencionado, sino que son trabajos derivados de la interpretación japonesa de Schopenhauer. Tsunafumi Takeuchi aborda la dimensión ética del pensamiento de Schopenhauer para luego tratar su filosofía de la religión. En su estudio, define filológicamente el concepto de “religión” y enfatiza que tal noción se comprende a partir de las razones por las que es necesaria y los lugares en los que arraiga. Analiza también la conexión entre la ética (de la compasión) y la soteriología (negación de la voluntad) para finalmente abogar por una diferencia de grado (*Grad*) —en lugar de un *Sprung* (“salto”)— entre la compasión y la negación de la voluntad.

En su aportación, Takao Ito examina la relación entre Schopenhauer y Hegel en el contexto de su primera confrontación, por un lado, y las ideas que unen a ambos pensadores, por otro. Para Ito, la primera disputa entre los dos filósofos se debió a la habilitación de Schopenhauer en la Universidad de Berlín. Como es bien sabido, Schopenhauer postuló en su disertación las “cuatro causas” de las que habla en *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*), publicada en 1813. Partiendo de las afirmaciones de Hübscher, Ito recorre y analiza las opiniones de Kuno Fischer, Georg Lukács, Max Horkheimer y Alfred Schmidt en este contexto. Por lo demás, entre Hegel y Schopenhauer hay también diferencias lógicas que pueden entenderse como una oposición político-teórica; según Ito, lo anterior puede notarse si se analizan el “teorema de la causa”, sus referencias a la “teoría del Estado”, y el concepto de

“moral” de Schopenhauer a partir de las *Berliner Vorlesungen*.<sup>4</sup> A partir de estos acercamientos, Ito concluye que la distancia entre ambos pensadores no es del todo abismal.

Yasunari Tsutsumida, con respecto al cuarto libro de *W*, discute la relación de Schopenhauer con la figura de san Francisco de Asís; menciona que el primero tenía una opinión positiva sobre el último —concretamente, como ejemplo de la “negación de la voluntad” (Tsutsumida, en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 327)—. El texto al que se refiere Tsutsumida se añadió en la tercera edición de *W*, de 1859, por lo que la relevancia del santo de Asís no pertenece a una de las influencias primeras. En sentido estricto, las referencias a san Francisco son fragmentarias. Sin embargo, Tsutsumida reconstruye una imagen del santo de Asís a partir de los comentarios de Schopenhauer, quien sin duda leyó ciertas obras sobre la vida de san Francisco; en ese sentido, las hagiografías cumplieron una función importante, ya que no solo ofrecieron la descripción de milagros, sino que también hablaron de facetas de la personalidad del santo que interesaron al filósofo — cabe señalar que una de las hagiografías más relevantes fue la *Legenda maior* de Buenaventura (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, pp. 330-331)—. Schopenhauer consideró importantes tres elementos de la vida y pensamiento del santo: pobreza, ascetismo y compasión.

La contribución de Dennis Vanden Auweele se centra en la reinterpretación de la visión del mundo de Schopenhauer para arrojar luz sobre la cuestión del pesimismo. Aunque Schopenhauer “no calificó su filosofía como pesimista” (Vanden Auweele, en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 342), no es necesario pasar por alto esta aportación para ver tal pesimismo; es difícil olvidar el fuerte talante pesimista de las ideas de Schopenhauer.

Tadahiro Oota analiza el papel del llanto en la filosofía de Schopenhauer. Es bien sabido que en *W* se distinguen diferentes elementos del llanto —así como de la risa— y se habla de sus diferencias en los humanos y los animales. Ante la ausencia de estudios o investigaciones sobre el llanto, Oota aborda dos aspectos de esta cuestión: a partir de la teoría de la piedad de Schopenhauer y de la negación de la *Wille*. Un tratamiento de este tema puede encontrarse en el § 67 de *W*; Schopenhauer habla del llanto como la compasión de uno mismo

---

<sup>4</sup> La edición que uso de las conferencias de Berlín es Schopenhauer (2018a, 2018b, 2019 y 2022).



(cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 359) y como la base de la cognición intuitiva (cfr. Birnbacher y Koßler, 2022, p. 360). Oota considera que el llanto no tendría cabida en la teoría de la cognición de Schopenhauer, pues, para este, la cognición capta un objeto como un todo.

La última sección está dedicada al análisis de la *Einbildungskraft* (“imaginación”) y la reflexión —además de la negación de la voluntad a través de la propia imaginación—. Kota Umeda propone una “ética de la conciencia” basada en la ética de la compasión. Su texto se enfoca en la interpretación del concepto de *Gewissen* (“conciencia”, en el sentido de “conciencia moral”). El aporte de Umeda se entiende como una doctrina de la *Gewissen* más que como una doctrina de la compasión.

En la sección *Aktuelle Schwerpunkte der internationalen Forschung* se encuentran cuatro textos de investigación contemporánea sobre Schopenhauer. El escrito de Maria Lúcia Cacciola es un recuento de la investigación schopenhaueriana en Brasil; discute sus inicios en el siglo XX y el ámbito de las traducciones, revistas y conferencias. En general, Schopenhauer tuvo una recepción positiva en Brasil por parte de pensadores, escritores y artistas, aunque no fue intensa en el campo de la filosofía. Domenico M. Fazio analiza la recepción de Schopenhauer en Italia en los últimos treinta años a partir de traducciones recientes; menciona también proyectos como la finalización de la edición italiana del *Nachlass* de Schopenhauer.

Yoichiro Takahashi habla del naturalismo crítico de Schopenhauer, como podría denominarse a su filosofía tardía; esto puede verse en un desglose de la ideas de Kant, como se discute en el texto. Tal filosofía tardía —dicho naturalismo— no comulga con el idealismo, principalmente porque el aspecto crítico de dicho enfoque impide que este último se adopte ciegamente. Christopher Janaway, por su parte, analiza la afirmación de que el mundo contiene un “significado moral” para Schopenhauer en la medida en que los seres humanos poseen una necesidad metafísica; su escrito discute las tesis de Friedrich Nietzsche a partir de su interpretación del sentido del mundo en Schopenhauer.

Las conferencias de cierre consisten en dos contribuciones: una de Robert Zimmer y la otra de Thomas Regehly. La primera se refiere a la cuestión de la metafísica de Schopenhauer en el contexto de la Modernidad. Para Zimmer, Schopenhauer no tuvo nada que ofrecer en términos de utopía, ningún “principio de esperanza”, y esto es evidente porque para él “la historia es el espejo de una voluntad que se desgarrá” (Zimmer, en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 444). Zimmer señala

detalladamente que la relación de Schopenhauer con la Modernidad puede verse como *Auf-Bruch* (“salida”) y como *Auf-Brechen* (“ruptura”, “expansión”); tal relación posee dos sentidos: por un lado, como el cerebro de una clarividencia pesimista —se habla de las figuras de Thomas Hardy y Samuel Beckett— que se abre paso en la Modernidad; por otro, la expansión y la ruptura con la realidad, como quien expande el significado de estas en razón de una comprensión del mundo. Zimmer dedica un apartado a la recepción de Schopenhauer en Sigmund Freud y Henri Bergson, seguido de uno sobre la influencia del filósofo en la literatura y en las artes visuales. Considera que urge “liberar a Schopenhauer del rincón antimodernista” (Zimmer, en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 456).

La segunda contribución aborda las razones del traslado de Schopenhauer a Frankfurt (a raíz del sueño premonitorio que tuvo, además de la pandemia del cólera), su vida cotidiana, su rutina diaria de trabajo, así como su participación cultural y científica en la ciudad. En este capítulo se encuentra un cuadro descriptivo, muy recomendable para que el lector conozca mejor a Schopenhauer, que provee varios detalles bien documentados —vale quizás la pena citar el siguiente pensamiento de Schopenhauer: “La posteridad me erigirá un monumento” (en Birnbacher y Koßler, 2022, p. 460); quien camine por Frankfurt, al transitar por la Hanauer Landstraße se encontrará con tal monumento—.

En resumen, el texto aquí reseñado es un excelente comentario y una valiosa guía de lectura de la obra principal de Schopenhauer. Cada contribución discute su filosofía a partir de las preguntas presentes en la Modernidad, y en esto radica la principal contribución del compendio. En cada aporte se encuentra un resumen y palabras claves que ofrecen al lector una primera impresión de la exposición (junto con una bibliografía básica de referencia). Tal vez habría sido útil que el texto incluyera al final un índice de palabras relevantes, pero esto es una cuestión marginal. Es encomiable que los editores señalen que la universalidad del pensamiento de Schopenhauer pueda plasmarse en un trabajo colaborativo, el cual ha visto la luz gracias al apoyo que diversas instituciones prestan a este tipo de investigaciones, y lo productiva que puede ser la investigación conjunta. En general, las aportaciones de este volumen reflejan la actualidad de *W* mediante los matices de cada interpretación; inscriben, así, las ideas de Schopenhauer en el debate contemporáneo. Por todo ello, este compendio es sin duda

recomendable a los lectores interesados y bien puede consultarse al lado de la obra principal de Schopenhauer.

### Bibliografía

- Choque, O. (2022). [Reseña de *Pessimistischer Liberalismus. Arthur Schopenhauers Staat*, de C. Kast]. *Schopenhauer Jahrbuch*, 103, 153-158.
- (2023). [Reseña de *Grundriss Schopenhauer. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, de P. Welsen]. *Open Insight*, 14(31), 173-177. DOI: <https://doi.org/10.23924/oi.v14i31.619>.
- Morgenstern, M. (1988). Schopenhauers Grundlegung der Metaphysik. *Schopenhauer Jahrbuch* 69, 57-67.
- Schopenhauer, A. (1977). *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Band I. Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Diogenes.*
- (2018a). *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste. 3 Teil. Metaphysik des Schönen.* D. Schubbe (ed.). Felix Meiner.
- (2018b). *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste. 4. Teile. Metaphysik der Sitten.* D. Schubbe (ed.). Felix Meiner.
- (2019). *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste. 2. Teil. Metaphysik der Natur.* D. Schubbe (ed.). Felix Meiner.
- (2022). *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste. 1. Teil. Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens.* D. Schubbe (ed.). Felix Meiner.
- Piper, R. (1917). Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers. *Schopenhauer Jahrbuch*, 6, 47-178.

Osman Choque-Aliaga  
 Universidad de Friburgo  
 osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de

## SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any internal reference that might help to identify its author.

5. **Evaluation.** Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. **Submission procedures and requirements.** Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of

the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

*Tópicos, Revista de Filosofía*  
Facultad de filosofía y ciencias sociales  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
Augusto Rodin 498  
Insurgentes Mixcoac  
03920 México, D.F.  
mail: [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx)

## ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of *Tópicos*, Journal of Philosophy ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.





## PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

*Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por

ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

*Tópicos, Revista de Filosofía*  
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
Augusto Rodin 498  
Insurgentes Mixcoac  
03920 México, D. F.  
Correo electrónico: [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx)

## CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de Tópicos Revista de Filosofía cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.