

# TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2023 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Matricidio y diferencia sexual en las *Leyes* de Platón

Valeria Sonna

La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921

Ángel Xolocotzi Yáñez

El discurso maquiaveliano sobre la revuelta de los *ciompi* interpretado desde la primacía del miedo y la teoría de los humores

Matías Quer

Cuerpo melancólico, mente sin memoria, multitud sin libertad: tres aspectos de la *mutatio* en la filosofía de Spinoza

Rodrigo Miguel Benvenuto

Heterogeneidad y aplicación en el Esquematismo trascendental de Kant

Efraín Lazos

The Dual Function of Socratic Irony in Philosophical Interactions: Kierkegaard's Concept of Irony versus Alcibiades' Speech

Shlomy Mualem

The Intentional Structure of Image: Attentive Meaning and Image Consciousness in Husserl's Phenomenology

Andrea Scanziani

Antes de la imagen. *Das Unheimliche* y superficie en la ontología freudiana

Carlos Caranci Sáez

Espacio, tiempo y fantasmagoría. La Modernidad enajenada en Walter Benjamin

Paloma Martínez Matías

El pedido del perdón. Una propuesta para resolver una aporía en Hannah Arendt sobre el perdón y la banalidad del mal

Santiago de Arteaga Gallinal

León Rozitchner y el problema del sujeto. Una lectura filosófico-política de Freud

Pedro Yagüe

El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard

Stéphane Vinolo

Interpretaciones filosóficas de la Independencia de México

José Manuel Cuéllar

Una articulación filosófica de la epidemiología epigenética

Mariano Martín-Villuendas

Precedentes conceptuales para una ecosuicidología

Sandra Baquedano Jer

RESEÑAS

67

# TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
México 2023

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

*Tópicos, Revista de Filosofía* aparece en los siguientes servicios de indización y resúmenes: The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, 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 33, número 67, septiembre-diciembre, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx); [topicosojs@up.edu.mx](mailto:topicosojs@up.edu.mx). Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 31 de agosto de 2023 con un tiraje de 250 ejemplares.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

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

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

*Tópicos, Revista de Filosofía*

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

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

© 2023 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

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

# TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

## UNIVERSIDAD PANAMERICANA

### CONSEJO EDITORIAL

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

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

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

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

Pierre Destrée, *Université Catholique de Louvain, Bélgica*

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

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

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

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

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Hendrik Lorenz, *Princeton University, EUA*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

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

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de los Andes, Chile*

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

†Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

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

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet



# Índice General

## Artículos

- Matricidio y diferencia sexual en las *Leyes* de Platón**  
**(Matricide and Sexual Difference in Plato's *Laws*)** 11  
*Valeria Sonna*
- La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921**  
**(The Provenance of the Onto-Theological Constitution of Metaphysics. Heidegger's First Themmatization in the Exercises on Aristotle of 1921)** 35  
*Ángel Xolocotzi Yáñez*
- El discurso maquiaveliano sobre la revuelta de los *ciompi* interpretado desde la primacía del miedo y la teoría de los humores**  
**(The Machiavellian Discourse on the *Ciompi* Revolt Interpreted from the Primacy of Fear and the Theory of Humors)** 61  
*Matías Quer*
- Cuerpo melancólico, mente sin memoria, multitud sin libertad: tres aspectos de la *mutatio* en la filosofía de Spinoza**  
**(Melancholic Body, Mind without Memory, Multitude without Freedom: Three Aspects of *Mutatio* in Spinoza's Philosophy)** 87  
*Rodrigo Miguel Benvenuto*
- Heterogeneidad y aplicación en el Esquematismo trascendental de Kant**  
**(Heterogeneity and Application in Kant's Transcendental Schematism)** 117  
*Efraín Lazos*

<p><b>The Dual Function of Socratic Irony in Philosophical Interactions: Kierkegaard's Concept of Irony versus Alcibiades' Speech</b>  <b>(La doble función de la ironía socrática en las interacciones filosóficas: el concepto de "ironía" de Kierkegaard frente al discurso de Alcibiades)</b></p> <p><i>Shlomy Mualem</i></p>	155
<p><b>The Intentional Structure of Image: Attentive Meaning and Image Consciousness in Husserl's Phenomenology</b>  <b>(La estructura intencional de la imagen. Mentar atencional y conciencia de imagen en la fenomenología de Husserl)</b></p> <p><i>Andrea Scanziani</i></p>	183
<p><b>Antes de la imagen. <i>Das Unheimliche</i> y superficie en la ontología freudiana</b>  <b>(Before the Image: <i>Das Unheimliche</i> and Surface in Freudian Ontology)</b></p> <p><i>Carlos Caranci Sáez</i></p>	215
<p><b>Espacio, tiempo y fantasmagoría. La Modernidad enajenada en Walter Benjamin</b>  <b>(Space, Time, and Phantasmagoria: Walter Benjamin's Alienated Modernity)</b></p> <p><i>Paloma Martínez Matías</i></p>	251
<p><b>El pedido del perdón. Una propuesta para resolver una aporía en Hannah Arendt sobre el perdón y la banalidad del mal</b>  <b>(Asking For Forgiveness. A Proposed Solution for an Aporia in Hannah Arendt on Forgiveness and the Banality of Evil)</b></p> <p><i>Santiago de Arteaga Gallinal</i></p>	283
<p><b>León Rozitchner y el problema del sujeto. Una lectura filosófico-política de Freud</b>  <b>(León Rozitchner and the Problem of the Subject. A Philosophical-Political Reading of Freud)</b></p> <p><i>Pedro Yagüe</i></p>	307

**El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard**  
**(Freudian Psychoanalysis in René Girard's Mimetic Theory)** 345  
*Stéphane Vinolo*

**Interpretaciones filosóficas de la Independencia de México**  
**(Philosophical Interpretations of the Mexican Independence)** 369  
*José Manuel Cuéllar*

**Filosofía en el espacio público**

**Una articulación filosófica de la epidemiología epigenética**  
**(A Philosophical Articulation of Epigenetic Epidemiology)** 411  
*Mariano Martín-Villuendas*

**Precedentes conceptuales para una ecosuicidología**  
**(Conceptual Precedents for an Ecosuicidology)** 453  
*Sandra Baquedano Jer*

**Reseñas**

**Soames, S. (2019). *El surgimiento de la filosofía analítica*. F. M. Wong, E. V. Chigne, J. C. Gamboa y P. L. Dammert (trads.). Tecnos-Pontificia Universidad Católica del Perú. 272 pp.** 481  
*David Rojas Lizama*

**Nosetto, L. (2022). *Autoridad y poder. Arqueología del Estado*. Las cuarenta. 203 pp.** 485  
*Emilse Toninello*

**Ramírez, M. T. (2022). *El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica*. Bonilla Artigas. 272 pp** 493  
*Iver A. Beltrán García*





## **Artículos**

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2372>

## Matricide and Sexual Difference in Plato's *Laws*

### Matricidio y diferencia sexual en las *Leyes* de Platón

Valeria Sonna  
Universidad Panamericana  
México  
vsonna@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2645-1884>

Recibido: 25 - 08 - 2021.  
Aceptado: 20 - 11 - 2021.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

The treatment of sexual difference in the criminal code of *Laws* is intriguing. In *Lg.* 872d1-873, it is proposed as the fairest penalty for those who commit matricide to be born as part of the female nature and be killed by their offspring. It is also notable that, although this criminal code has been the subject of detailed analysis by some scholars, a great silence surrounds this passage. This is eloquent as to the hermeneutical difficulty that any problem involving the representation of women and the feminine represents for the study of Greek philosophy. My proposal is to open some lines of exegesis that can contribute to an analysis of the content of the text. I show that the treatment of matricide, besides referring to the irreducibility of the sexes, can be read in a socio-political key if we consider the elements that are associated in Greek literature with motherhood as an institution.

*Keywords:* Plato; *Laws*; women; sexual difference.

### Resumen

Es intrigante el tratamiento de la diferencia sexual en el código penal de *Leyes*, que en *Lg.* 872d1-873 propone como la pena más justa para el matricida el nacer formando parte de la naturaleza femenina para ser asesinado luego por sus hijos. Es notable, asimismo, que aunque este código penal ha sido objeto de un análisis detallado por algunos especialistas, un gran silencio envuelve este punto. Esto es elocuente con respecto a la dificultad hermenéutica que presenta, para los estudios de la filosofía griega, toda problemática que involucre la representación de la mujer y de lo femenino. Mi propuesta es abrir algunas líneas de exégesis que puedan contribuir a un análisis del contenido del texto. Intentaré mostrar que el tratamiento del matricidio, además de remitir a la irreductibilidad de los sexos, puede leerse en clave sociopolítica si tenemos en cuenta los elementos que en la literatura griega se asocian a la maternidad como institución.

*Palabras clave:* Platón; *Leyes*; mujeres; diferencia sexual.

## Introducción

En el código penal de Magnesia, la legislación de los homicidios premeditados es precedida por una reflexión de orden moral bajo la forma de un proemio que se atribuye a los antiguos sabios.<sup>1</sup> El proemio propone una noción de “justicia” que, como la ley del talión, ordena que la persona que ha causado un daño sufra en el Hades el mismo daño que provocó (*Lg.*, 870e). Para los parricidios, Díké, la justicia vengadora, pide no solo que el parricida muera, sino que sufra una muerte violenta a manos de sus hijos. Es interesante que la pena que reclama la diosa no es la misma para quien mata a su padre que para quien mata a su madre. Para el matricida no basta con ser asesinado a manos de sus hijos, sino que debe nacer formando parte de la naturaleza femenina y, una vez nacido, ha de perder la vida posteriormente a manos de sus hijos (*Lg.*, 872e).

Si bien el código penal de Magnesia ha sido objeto de análisis detallado por algunos especialistas (cfr. Chase, 1933; Gernet, 1951, pp. cxxxii-ccvi; Shuchman, 1963; Morrow, 1993, pp. 241-274; Saunders, 1994) es notable, no obstante, el silencio que envuelve este pasaje, en especial en lo que atañe al desplazamiento de lo masculino y lo femenino. Chase, Gernet y Shuchman pasan por alto el proemio. Morrow analiza el proemio sin prestar atención al tema del matricidio (1993, pp. 455-457), y Saunders retoma el problema, pero le dedica solo dos líneas, que usa para marcar la diferencia con un tópico similar que aparece en *Timeo* (1994, pp. 232-234).

Me interesa resaltar este silencio porque habla con elocuencia de la dificultad hermenéutica que presenta, para los estudios de las fuentes de la filosofía griega, toda problemática que involucre la representación de la mujer y de lo femenino, problema que constituye un punto ciego en muchos de los estudios que conforman el canon interpretativo de estas obras.

En el caso de los parricidas, la primera pregunta que cabe formular es por qué no basta con castigarlos con la muerte. ¿Por qué la ley que

---

<sup>1</sup> El presente artículo es resultado parcial de una investigación posdoctoral hecha en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, que se realizó bajo la asesoría de la Dra. Leticia Flores Farfán y gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA).

es considerada la más justa requiere que sean asesinados por sus hijos? Además, lo que inmediatamente llama la atención es el requisito de la metamorfosis del matricida en mujer ¿Por qué es diferente ser víctima de parricidio que ser víctima de matricidio? Es llamativo también que, aun cuando el texto de *Leyes* se caracteriza por la simetría que propone en términos de sexo o género para las penas de homicidio intrafamiliar (cfr. Ernoult, 1996, pp. 327-329), no propone la metamorfosis inversa para la hija que mata al padre. ¿Es que Platón no puede concebir una hija parricida o matricida? ¿O es que no puede concebir la metamorfosis de una mujer en varón?

En un estudio comparado acerca de las mujeres en *República* y *Leyes*, Ernoult (1996) ha retomado estos interrogantes. Voy a apoyarme en su análisis, cuya idea central es que este pasaje de *Leyes* remite a la irreductibilidad de la diferencia sexual tal y como Platón la expresa en *República* 454e-d. Si bien estoy de acuerdo con esta lectura, creo, sin embargo, que la clave interpretativa no abre la puerta a mayores reflexiones.

Mi objetivo es abordar el pasaje 872d1-873a1 abriendo algunas líneas de exégesis que puedan contribuir a un análisis del contenido del texto con la mirada puesta en la representación de lo femenino y de la figura de la madre. Intentaré mostrar que el tratamiento del matricidio en *Leyes*, además de remitir a la irreductibilidad de los sexos, puede leerse en clave sociopolítica si tenemos en cuenta los elementos que en la literatura griega se asocian a la maternidad como institución.

La hipótesis que sostendré es que, dado que la concepción taliónica de la justicia que se propone en el proemio de Lg. 870e —que indica que el homicida debe pagar en el Hades la pena natural (*katà phýsin*) de sufrir (*páskho*) lo mismo que hizo— se sostiene sobre una concepción de reciprocidad del *páthos*; para comprender acabadamente el peso de la metamorfosis que pide la pena divina, es necesario sopesar en detalle el carácter específico del *páthos* materno. Para abordar esta pregunta, voy a centrar mi análisis, no en los propios sexos, sino en su interpretación en las fuentes analizadas. De modo que mi método de exégesis consistirá en leer los textos en busca de lo que podríamos llamar la retórica de lo femenino y, más específicamente, la retórica del parir.

En vistas al objetivo planteado haré, en la primera sección, una presentación del lugar que ocupa el crimen del parricidio en el código penal de Magnesia. En la segunda sección, presentaré sucintamente algunas consideraciones sobre la concepción griega del carácter impío

del parricidio. En tercer lugar, analizaré la noción de “justicia” como *antipeponthós*, es decir, como reciprocidad del daño sufrido, que se propone en el proemio de *Leyes*, así como la doctrina de la reencarnación que le da sustento. En la cuarta sección analizaré la hipótesis de Ernoult de que la metamorfosis del matricida en mujer consiste en una radicalización de la irreductibilidad de la diferencia sexual tal y como esta es concebida por Platón en *República*. Con base en la analogía de Loraux (2006) entre el lecho y la guerra, en la quinta sección intentaré detallar algunas características del parto tomándolo en su dimensión cívica, como un sufrimiento que implica un trabajo cívico digno de mérito, y en su dimensión somática, como el dolor extremo y punzante del trabajo de parto, que sirve de metáfora para expresar el sufrimiento del guerrero. Finalmente, en la sexta sección retomaré el interrogante por la ausencia de una hija parricida en el planteo de *Leyes*. Si bien dejaré este interrogante abierto, propondré tres posibles vías de análisis para su respuesta.

### El parricidio en el código penal de Magnesia

El código penal de Magnesia contempla dos tipos de homicidio: por una parte, los involuntarios (*akoúsios*) y sin premeditación (865a-869e); por otra parte, los voluntarios (*ekoúsios*) y premeditados (*ek pronoías*) (870a-874b).<sup>2</sup> La destinada a los homicidios es la parte del código penal donde más evidente es la deuda de Platón con los precedentes atenienses (cfr. Chase, 1933, pp. 168-169; Gernet, 1951, pp. cxcv-cc). Según Chase, el derecho ateniense distinguía tres formas de muerte por violencia: (i) *phónos ek pronoías* o *phónos ekoúsios*, lo que nosotros llamamos asesinato en primer grado; (ii) *phónos akoúsios*, lo que llamamos homicidio culposo o no premeditado, y (iii) el homicidio justificado. A estas formas, Platón añade una cuarta: la del asesinato cometido sin premeditación en el calor de la pasión (*Lg.*, 867c). Salvo para los esclavos y los parricidas, las penas para los homicidios involuntarios son considerablemente más livianas: no se prescribe para ellos la pena de muerte, sino los ritos de purificación correspondientes y el exilio temporal. Para los homicidios voluntarios, en cambio, la pena es, en la mayoría de los casos, la muerte.

---

<sup>2</sup> Para un estudio pormenorizado del tipo de responsabilidad que cada uno de estos tipos de homicidio implica, cfr. Shuchman (1963). Sobre la posición de Aristóteles frente a esta división entre crímenes voluntarios e involuntarios, cfr. Bieda (2021).

Los homicidios que se dan entre parientes tienen un carácter particularmente impío (cfr. 868e-869a). En la Atenas clásica y en la arcaica, los asesinatos intrafamiliares se resolvían dentro del *génos* (cfr. Glotz, 1904, pp. 321-323).<sup>3</sup> En *Leyes*, en cambio, ya sea que fueran cometidos de manera voluntaria o involuntaria, ya sea a sangre fría o bajo el influjo de la pasión, exigen una acción pública y directa de la ciudad. El código penal de Magnesia asigna a los magistrados la tarea de perseguir a los asesinos, fijar la pena y ejecutarla (871 c-d). La única acción privada que concede la ley es la del perdón que la víctima puede conceder, antes de morir, a su asesino, y aun así solo puede concederla si el delito se cometió bajo la influencia de la ira y sin premeditación (869a). Es de notar que este alejamiento de la legislación ateniense es tanto más llamativo cuanto que la noción de “delito privado” se mantiene en el caso de los delitos fuera de la familia. Para estos casos, la ley de Magnesia estipula, como en Atenas, que un miembro de la familia de la víctima, en la línea materna y paterna, está obligado a perseguir al asesino so pena de recibir él mismo la mancha del asesinato y ser perseguido a su vez (871b).

De los crímenes intrafamiliares, el parricidio y el matricidio son especialmente terribles.<sup>4</sup> Aun cuando hubiera cometido el asesinato sin premeditación y en estado de ira, el parricida (*patrophónon*) o matricida (*metroktónon*) es merecedor de las peores penas. No solo se le aplica la pena de muerte sino que, además, se dice que lo más justo sería que tuviera muchas muertes (cfr. 869b1-5). La ley, en cambio, es considerablemente más benévola para el caso de los padres que matan a sus hijos, a quienes no se aplica la pena de muerte sino el exilio temporal y los ritos de purificación correspondientes. Lo mismo aplica para el asesinato entre hermanos y entre esposos, siempre que se trate de homicidios no premeditados (868c-e).

La severidad de la pena al parricidio involuntario no parece dejar margen para aumentar el castigo en caso de voluntariedad. Quizás por eso Platón le dedica más tiempo a la justificación moral del carácter *deinós* de estos crímenes que a la pena que la polis le asigna, que es la lapidación seguida de una muerte sin entierro (*Lg.*, 873b5). Como lo nota

---

<sup>3</sup> Sobre la familia y las mujeres en *Leyes*, cfr. Samaras (2013). Sobre el estatus de las mujeres en la legislación de Magnesia, cfr. Cohen (1987).

<sup>4</sup> Sobre la violencia intrafamiliar en la antigua Grecia, cfr. De Béchillon (2013).



Saunders (1994, p. 209), en el código penal de *Leyes* la regulación del homicidio voluntario es muy corta y la parte más extensa está dedicada a las consideraciones de orden moral, psicológico y religioso que la sustentan. En este escrito voy a centrarme en esta justificación tal y como aparece en *Leyes* 872d-873d a propósito de los parricidios voluntarios.

### La concepción griega del matricidio y el parricidio

Los crímenes contra los progenitores son particularmente terribles para la concepción griega. Un estudio de Clay (1982) muestra que se trata de algo tan abominable que los términos *patraloías* (“parricida”) y *metraloías* (“matricida”) se encuentran entre las palabras que la ciudad ateniense consideraba *apórretos*, es decir, prohibidas e impronunciadas. Estas palabras no parecen especialmente peligrosas o terribles a nuestra sensibilidad actual, pero para el ateniense, coaccionado y restringido por los estrechos lazos entre familia y polis, eran acusaciones muy serias y su silenciamiento lo acerca a prohibiciones que se prescriben desde el ámbito moral.

Clay afirma que la susceptibilidad que este homicidio despierta puede comprobarse en *Edipo rey*, la tragedia de Sófocles, donde el anciano Tiresias, al ser interpelado por Edipo, se niega a pronunciar tanto la palabra “homicida” (*androphónos*) como “parricida” (*patraloías*), refiriéndose a su crimen solo mediante eufemismos, llamándolo “impío” (*anosios*):

Y yo te insto a que permanezcas leal al edicto que has proclamado antes y a que no nos dirijas la palabra ni a éstos ni a mí desde el día de hoy, en la idea de que tú eres el azote impuro [*anosíoi miástori*] de esta tierra (*OT*, 350-355).<sup>5</sup>

Sobre el matricidio en particular tenemos las palabras que Orestes dirige a Clitemnestra en *Coéforas* cuando la arrastra fuera del escenario para matarla. Esquilo le hace decir: “¡Mataste a quien no debías! ¡Sufre ahora lo que no debiera suceder! [*tò mé khréon páthe*] (*Ch.*, v. 930). A propósito de este texto, Vlastos se pregunta por qué, si el talión es la quintaesencia de la justicia, no debería decir Orestes “ya que mataste a quien no debías, ahora sufres lo que debes [*tò khréon páthe*]” (1991, p. 183).

---

<sup>5</sup> Traducción de Alamillo; cfr. Sófocles (2003).

Orestes está en un aprieto porque, tras recibir las instrucciones de Apolo para que Clitemnestra pague con su propia sangre la sangre de la familia, que ha derramado, sigue sin poder librarse del horror del matricidio. Vlastos atribuye la locura a Apolo, no a Orestes. Sin embargo, es a Orestes a quien persiguen las Erinias, que son, según Irigaray, la representación de la locura:

[...] mata a su madre y enloquece a resultas de ello, al igual que su hermana Electra. Pero Electra, la hija, continuará loca. El hijo matricida debe ser salvado de la locura para poder instaurar el orden patriarcal. El bello Apolo, más amante de los hombres que de las mujeres, amante narcisista de su cuerpo y de su palabra, amante que hace tan poco el amor como Atenea, su hermana del mismo padre Zeus, le ayuda a salir de la locura (Irigaray, 1985, p. 8).

Otro aspecto interesante que tener en cuenta es lo que expone Glotz en su análisis de la de la legislación de Dracón. El historiador llama la atención sobre la ausencia de sanción contra el parricidio en el código dracónico. Su hipótesis es que el legislador mantuvo en este punto la jurisdicción de la familia y que la ley no habla del parricidio simplemente porque es una cuestión que queda fuera de su competencia. Por la misma razón, la ley tampoco define el poder del marido sobre su mujer, del padre sobre sus hijos, o del amo sobre sus esclavos (cfr. Glotz, 1904, p. 322).

Según Thomas (1986, pp. 167-187), la razón por la cual la ley sobre el parricidio no aparece en Roma hasta el siglo II d. C. es que el nombrar este delito significaba admitirlo y, así, sacarlo a la luz. Ernoul sugiere que el silencio de la ley dracónica sobre el parricidio podría deberse, por razones similares, a que legislar sobre ello significa reconocer su existencia (1996, p. 346).

### **La justicia como reciprocidad y la doctrina de la reencarnación**

Como comenté anteriormente, en el código penal de *Leyes*, la regulación del homicidio voluntario es muy corta. Como compensación, tenemos una extensa sección que Platón dedica a las consideraciones de orden moral, psicológico y religioso que sustentan la ley. El tratamiento del parricidio es abordado con una reflexión moral que destaca el carácter

impío y terrible de este tipo de crímenes. Esta reflexión, expresada en tono mítico-religioso, sostiene en primer lugar que:

[...] se dan casos sobre los que resulta terrible [*deinón*] y nada grato el legislar, pero que no pueden quedar fuera de la legislación, tales los parricidios [*syngénés phónos*] cometidos directamente [*autókheiras*] o por instigación [*epibouleúseos*], intencionales [*ekóusios*] y completamente injustos [*adikós*], que se dan en general en los Estados mal administrados y mal educados, aunque algo semejante también podría sucederle a un país en el que nadie los esperaría (872d1-5).<sup>6</sup>

Me interesa subrayar la expresión *syngénés phónos*, que refiere aquí a los parricidios. *Syngénés* es un término que alude a los miembros de un grupo familiar extenso; la expresión se usa en el código de Magnesia para designar también, en un sentido general, a los homicidios intrafamiliares. Al respecto es interesante notar que, salvo por una excepción en 881a5,<sup>7</sup> el texto de *Leyes* respeta el carácter *apórretos* de los términos *patraloías* y *metraloías*, usando mayormente la expresión general *syngénés phónos*.

Como dice el texto, los asesinatos de los progenitores pueden ser cometidos de manera directa —*autókheiras*, que significa literalmente “con las propias manos” — o por instigación. En el código penal de Magnesia son más leves las penas para quien manda a matar, que, a diferencia de quien mata con sus propias manos, no es castigado con la muerte. Según Saunders (1994, p. 234), esto puede deberse a que el planificador que no lleva a cabo el asesinato por sus propias manos no queda contaminado, a diferencia de quien lo hace. Podríamos añadir que quizás su incapacidad de “pasar al acto”, para expresarlo en términos

---

<sup>6</sup> La edición utilizada en todas las citas de *Leyes* es la de Burnet (1907); la traducción es de Lisi (1999). En este pasaje se presenta la traducción de Lisi con algunas mínimas modificaciones.

<sup>7</sup> Tras haber legislado las penas a los crímenes de asesinato y lesiones, y tras haber insistido sobre el carácter impío de quienes lesionan no solo a sus progenitores, sino a los adultos mayores en general (879e), sostiene que, si bien los relatos sobre los castigos en el Hades “expresan una profunda verdad” (*alethéstata légontes*), no logran que tales almas desistan, “ya que, en caso contrario, nunca tendrían lugar matricidios [*metraloíai*] y otras golpizas temerarias e impías a los otros progenitores” (881a5).

psicoanalíticos, lo coloca del lado de las naturalezas corregibles. Sin embargo, para los parricidios, la pena es la muerte indistintamente de si se trata de un homicidio directo o por instigación.

Como antes mencioné, el texto de *Leyes* no se aparta de la concepción griega del parricidio, ateniéndose a la prohibición de usar los términos *patraloías* y *metraloías*. Asimismo, el pasaje comienza aludiendo al carácter terrible de estos crímenes. Se dice que son *adikós*, injustos, y que es *deinós*, terrible, tener que legislarlos. Inmediatamente a continuación se hace alusión a lo dicho en el proemio de 870e, que sirve de antesala a la legislación de los asesinatos voluntarios. Se dice que estos asesinatos requieren “repetir la historia mencionada un poco antes, por si acaso alguien, al escucharnos, llega a ser más capaz de apartarse por propia voluntad de asesinatos absolutamente impíos [*anosiótatos*]” (872d5). Esta historia, que el ateniense duda entre llamar *mýthos* o *lógos*, es un relato expuesto por antiguos sacerdotes que sostiene que:

[...] la vigilante Justicia vengadora de la sangre derramada de los parientes [*syngenôn haimáton*] aplica la ley que acabamos de proclamar y ordenó, por tanto, que el que cometió un crimen tal sufra [*páskho*] necesariamente lo mismo que hizo (872e1-5).

El proemio de 870e al que aquí se hace referencia sostiene que el homicida debe pagar (*tísin*) en el Hades la pena natural (*katà phýsin*) de sufrir (*páskho*) lo mismo que hizo (Lg. 870e). Es interesante que el texto dice que se trata de lo que cree más profundamente la mayoría. Esto apunta al efecto moral de estas creencias, que deberían bastar para disuadir a los asesinos potenciales. El Ateniense pretende, por ello, que tengan un fuerte efecto inhibitor en los ciudadanos de Magnesia.

Según Saunders (1994, pp. 209 y 234), para el Platón de *Leyes* los asesinatos voluntarios son producto de un orden viciado de las prioridades morales; los perpetradores, por lo tanto, son irreformables, no solo en este mundo sino también en el siguiente. En efecto, esta ley es presentada como un hecho “de la naturaleza” (*katà phýsin*) y operada por una divinidad, Diké, por lo que está más allá del control del legislador.

Se trata, además, de una concepción taliónica de la justicia que prescribe para el perpetrador que sufra (*páskho*) el mismo daño que ha causado. Aristóteles atribuye una noción similar a los pitagóricos, “que definían, simplemente, la justicia como reciprocidad” (EN, 1132b21-7). La expresión que usa Aristóteles es *tò antipeponthòs*, algo así como

“proporción recíproca”, término que deriva del verbo *antipáskho*, “sufrir a cambio” (cfr. Liddell, Scott y Jones, 1996, ἀντιπάσχω, *ad locum*). La justicia así entendida requiere que se sufra lo mismo que se ha provocado.<sup>8</sup> Para el caso de los parricidios premeditados, este *páthos* recíproco es particular y se prescribe que:

[...] si alguien [*tis*] mató alguna vez a su padre, él mismo deberá prepararse a sufrir una muerte violenta a manos de sus hijos [*téknon*] en un cierto tiempo, e incluso si hubiere matado a su madre, es necesario que nazca formando parte de la naturaleza femenina [*theleías phýseos*] y, una vez nacido, ha de perder la vida posteriormente a manos de sus hijos (872e5).

Aplicada al matricidio, la ley toma un giro singular. Un hijo que ha matado a su madre no puede, como hombre y padre, ser asesinado a su vez por su hijo. Para expiar su crimen, él mismo debe asumir la función de madre y, como madre, ser asesinado a su vez por su hijo.

Según Ernoult, la metamorfosis se vuelve necesaria porque la diferencia de naturaleza entre la relación de padre e hijo y la de madre e hijo es tal que es imposible concebir que una pueda sustituir a la otra, o que sus papeles sean intercambiables. En el momento en que se conviene en infligir al hijo culpable el acto de venganza que merece, la diferencia sexual entre el hijo y la madre se interpone “brutalmente y de forma totalmente intangible” (Ernoult, 1996, pp. 347-348). Como si, en el matricidio, el hijo asesino se enfrentara a la irreductibilidad de la diferencia sexual con su madre.

La doctrina de la reencarnación que da sustento a este relato no es nueva en la obra platónica. La encontramos en *Menón* como base de la teoría de la reminiscencia (81a-e). También en *Fedón*, en una primera aparición, bajo la forma de la metempsicosis o palingenesia, que forma parte del argumento de la inmortalidad del alma (70c-d), y más adelante se propone una serie de reencarnaciones degradadas para las almas de conducta inmoral (81d-82c). En *Fedro*, aparece en el marco del mito de la circulación de las almas (246a-b).

Pero es en *Timeo* y *República* donde encontramos el tratamiento más cercano al de *Leyes*. En *República*, en el mito de Er, se dice que los

---

<sup>8</sup> Sobre la justicia como reciprocidad y el rechazo socrático de la ley del talión, cfr. Vlastos (1991).

mayores castigos los sufren las almas por impiedad hacia los dioses y los progenitores, así como quienes comenten asesinato por mano propia. Así, a los parricidas —como Ardieo, el tirano de Panfilia que había matado a su padre y su hermano— no se les permite reencarnar y sus sufrimientos en el Hades son extremos:

[...] les encadenaron las manos, los pies y la cabeza y tras empujarlos al piso y desollarlos, los arrojaron fuera del camino y los laceraron sobre espinas explicando siempre a los que pasaban por qué lo hacían y aclarando que los llevaban para arrojarlos al tártaro (615e-616a).

Es la versión de *Timeo* la que más me interesa analizar, puesto que encontramos allí expresada la idea de que los hombres pueden reencarnar en mujeres. Se dice que aquel que no hubiere vivido correctamente “cambiaría [*metabállo*] a la naturaleza femenina [*gynaikòs phýsin*]; y si en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal [...]” (42c). La misma idea es repetida más adelante: que todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta “cambiaron a mujeres [*gynaïkes metephúonto*] en la segunda encarnación” (91a).

En este diálogo, las reencarnaciones se suceden en una cadena de degradaciones, de la que la naturaleza femenina es el primer escalafón. Le siguen las reencarnaciones en distintas especies animales, que dependen del tipo de conducta inmoral que se haya tenido. Algo parecido se dice en *Fedón* (81d-82c), donde se propone a las reencarnaciones en animales para los hombres de conducta inmoral.

Si bien existe un paralelo con el texto de *Leyes*, hay también una diferencia importante. En *Timeo*, la reencarnación en mujer es en sí misma un castigo. En *Leyes*, en cambio, la metamorfosis en mujer sirve para garantizar la reciprocidad para ese delito particular, es decir, para que el castigo sea proporcional en su *páthos*. Como bien lo nota Saunders (1994, p. 209), en *Leyes* es claro que esta metamorfosis no constituye el castigo mismo, puesto que no hay indicación alguna de que haya una escala descendente de reencarnaciones.

## Matricidio y diferencia sexual

¿Pero de qué se trata este *páthos* tan peculiar a la maternidad, tal que la pena requiere la transmutación en mujer y un parto antes de la muerte para ser llamada justa? Según Ernoult, en esta representación del padre

y la madre se puede leer la definición misma de lo que es para Platón la diferencia sexual a la luz de la definición de *República* 454d-e.

En el tratamiento que hace en *República* acerca de la vida de los guardianes, Platón postula la hipótesis de la igualdad de naturalezas entre varones y mujeres. Con ello se distancia de uno de los tópicos misóginos de la tradición poética, que habla de una raza de las mujeres, el *génos gunaikôn*. Es frecuente encontrar en la literatura griega la idea de que las mujeres conforman una raza o especie aparte. Estas, nacidas en un mundo donde la comunidad de hombres se presenta como desde siempre ya constituida, son situadas, en virtud de su origen, dentro de un grupo cerrado y separado que es descrito como una clase, linaje o raza aparte (cfr. Loraux, 1978).<sup>9</sup> Para el Platón de *República*, en cambio, la diferencia entre hombres y mujeres se reduce a un hecho estrictamente biológico que es considerado no esencial y, por ello, no incide en la división del trabajo:

[...] entonces, —dije yo— si el género [*génos*] de los hombres y de las mujeres resulta diferir [*diaphéro*] respecto de una técnica o de alguna ocupación, ¿diremos que es preciso atribuirlo a uno o a otro? En cambio, si resulta que difieren en que la mujer da a luz [*tíkto*] y el hombre engendra [*okheúo*], diremos que de ningún modo ha sido demostrado que la mujer difiera del varón respecto del tema que tratábamos, sino que sostendremos incluso que nuestros guardianes y sus mujeres deben tener las mismas ocupaciones (454c5-d1).

En el proyecto político de esta polis ideal,<sup>10</sup> el problema de la diferencia sexual es traído a la discusión porque Sócrates debe justificar ante sus interlocutores la propuesta de asignar las mismas tareas a naturalezas diferentes (*állos phýsis*), la de hombres y la de las mujeres (453e5-10). El argumento indaga sobre la índole de esta diferencia para reducirla al campo de lo estrictamente biológico, fundamentando de esta manera la decisión de dar a las mujeres iguales derechos que a los hombres y de

---

<sup>9</sup> He desarrollado el tema del *génos gynaiikôn* en Platón y Aristóteles en Sonna (2023).

<sup>10</sup> Sobre el proyecto de Estado en *Leyes* y *República* en el marco del pensamiento político de Platón, cfr. Laks (1991).

asignarles las mismas tareas en la guerra y en la administración de la ciudad (451e1-10). En función de ello se brinda a las guardianas acceso a la educación, derecho a la libre interacción social y, aunque bajo ciertas condiciones, a la libre elección de pareja sexual. Derechos de los cuales las mujeres atenienses contemporáneas a Platón estaban despojadas (cfr. Pomeroy, 1998, pp. 71-75 y 79-86).<sup>11</sup> Y si bien están obligadas a contribuir al programa eugenésico de Calípolis procreando en el marco de las uniones reglamentadas, su función materna se reduce al parto y el amamantamiento —aunque amamantando a los niños y niñas sin saber cuál es propio—. La polis exime a las guardianas de las tareas de cuidado, que queda a cargo de los magistrados designados para esta tarea (460a-e).

Aunque reducida al campo estrictamente reproductivo, la diferencia sexual sigue siendo, en este planteo, irreductible: las mujeres dan a luz y los hombres engendran. Ernoul propone analizar el tratamiento del matricidio en *Leyes* a la luz de esta definición de *República*. Sostiene que el asesinato del padre o de la madre está íntimamente ligado al propio nacimiento del asesino, de modo que cuando este comete parricidio o matricidio, no mata simplemente a un progenitor, sino precisamente al que genéticamente le engendró o al que genéticamente le dio a luz. Según Ernoul (1996, p. 348), en su ideal de justicia que apunta a una estricta equivalencia entre el sufrimiento de la víctima y la pena del culpable, y frente a la irreductibilidad de la diferencia sexual, Platón lleva al extremo la lógica de la ley órfica. Y, a riesgo de una transgresión de la realidad, imagina una aplicación absoluta de esta.

Estoy de acuerdo con el planteo de Ernoul, ya que es evidente que tanto en el caso del matricida de *Leyes* como en la definición de *República* nos encontramos con la irreductibilidad de la diferencia sexual planteada en función de la reproducción. En otras palabras, en ambos

---

<sup>11</sup> Este planteo ha sido considerado emancipatorio por plantear la igualdad de las mujeres ante la ley y por disolver la división sexual del trabajo (Cornford, 1941; Smith, 1980; Vlastos, 1994; Méndez Aguirre, 2004). Sin embargo, hay quienes se resisten a calificar este planteo como emancipatorio porque Platón no tiene en mente los derechos de las mujeres sino el buen funcionamiento del Estado (Annas, 1976) y porque, a pesar de asignarles derechos (*R.*, 451e-d), Platón se refiere a las mujeres como parte de los asuntos comunes (*tà koiná*) de la polis (*R.*, 449c, 457c y 457d) (cfr. Pomeroy, 1974; Saïd, 1986). He desarrollado este problema en Sonna (2022a y 2022b).



textos, la función de dar a luz o engendrar divide irrevocablemente al padre de la madre y, por lo tanto, a las mujeres de los hombres. Sin embargo, creo que la clave de interpretación que esta lectura propone se agota rápidamente y no abre la puerta a mayores reflexiones. Es cierto, estamos ante la irreductibilidad de la diferencia sexual, ¿pero qué es lo que hace a la especificidad del *páthos* materno ese *páthos* que el hijo matricida debe sufrir a su vez?

### El *páthos* materno: *pónos* y *odís*

Para intentar dar una respuesta a esta pregunta, considero interesante traer a colación la analogía que plantea Loraux entre el parto y la guerra. En primer lugar, cabe aclarar que el interés de Loraux radica en la función que lo femenino y lo masculino cumplen como operadores del discurso. En particular, lo femenino es, para Loraux, el operador que introduce la diferencia sexual, ya que, en la oposición hombre/mujer, el hombre es el elemento no marcado. Asimismo, considera que lo femenino es la marca que abre el discurso en su referencia al cuerpo y, en especial, al *páthos* (2006, p. 23). Para decirlo brevemente, según Loraux, el dolor o sufrimiento es femenino por excelencia, y de todas las esferas del *páthos* femenino, el parto es el que lo define por antonomasia:

[...] porque, gracias a sufrir como una mujer, incluso el muy viril Heracles realza en sí mismo la virilidad. Ello no resulta incoherente: la *andreía* exige la prueba heroica del sufrimiento, y el sufrimiento más intenso corresponde al lecho, no a la guerra [...] Por eso el *anér* se apropia al mismo tiempo de una parte de la maternidad (2006, p. 23).

Las palabras de Medea son proverbiales en este sentido: “Preferiría aguantar a pie firme con el escudo tres veces antes que dar a luz [*tíkto*] una sola” (*Med.*, 248-251).<sup>12</sup> Según Loraux, Medea no innova más que por exceso, porque en la tradición griega el parto es visto como una prueba digna de ser definida con el nombre de *pónos*. Este es uno de los términos con los que se designa el dolor del parto tanto en la poesía como en la prosa (Aesch., *Supp.*, 920, 1135-1136; Plut., *Thes.*, 20, 5), así

---

<sup>12</sup> Traducción de González; cfr. Eurípides (2018).

como en el corpus hipocrático, que es explícito en lo que refiere a sus peligros (*Nat. Puer.*, 11, 36; *Mul.*, 42, 46, 72).

El *pónos* expresa, según Chantraine (1999, *πένομαι, ad locum*), una pena que se distingue de la designada por el término *lýpe* porque, a diferencia de este último, *pónos* es un sufrimiento que acarrea esfuerzo duro, trabajo y sufrimiento físico. Loraux define *pónos* como una actividad penosa que se caracteriza por ser digna de mérito y reconocimiento. Se trata de un trabajo que, además, implica una duración y nace con una elección. El modelo de esfuerzo es el de Heracles, quien, ya sea para expiar la culpa de sus asesinatos o para lograr la inmortalidad, elige su sufrimiento, su *pónos*, al optar por una vida de trabajos (cfr. Loraux 2006, pp. 98-138).

El término *pónos* remite al mundo masculino. Designa, por ejemplo, lo que el varón espartano ha de saber soportar para convertirse en un hombre: aprender a endurecerse ante el *pónos*. Designa también el esfuerzo prolongado de los guerreros aqueos de la *Ilíada*, o el sufrimiento del hombre hesiódico, separado de los dioses y condenado a la vida de esfuerzo del campesino. En la época clásica, *pónos* designa también los trabajos de los héroes, especialmente Heracles y, según Loraux (2006, p. 59), a los trabajos de Atenas, ciudad-héroe en la oración fúnebre que pronuncia Pericles en la obra de Tucídides.

De lo antes dicho podemos extraer el corolario de que llamar *pónos* al trabajo de parir es un reconocimiento que “civiliza” el dolor de la mujer.<sup>13</sup> Por eso, además de ser la culminación del matrimonio, dar a luz podría significar, según Loraux (2006, p. 58), la prueba viril más dura de la mujer y, en este sentido, la meta extrema de la feminidad estribaría en salir de la feminidad.

El parto es, asimismo, una contribución a la polis. Según Loraux, un ejemplo de ello puede leerse en las palabras de Praxitea, esposa del autóctono Erecteo, que sacrifica a su hija por la salvación de la ciudad. Ella anuncia que corresponde a la ciudad servirse a su conveniencia de los partos de las mujeres (*lokheúmasin*) y condena las lágrimas que vierten las madres ante la partida del hoplita. Como carece de un hijo varón, la solución de Praxitea estriba en utilizar a una de sus hijas como si fuese un hoplita abocado a la muerte (cfr. Licurgo, *Contra Leocrates*,

---

<sup>13</sup> Debo esta expresión a mi colega, el Dr. Ignacio Anchepe.

100 y ss.).<sup>14</sup> Otro ejemplo son las palabras de Lisístrata, que, dirigiéndose a los ciudadanos, un auditorio masculino que se ha congregado para reírse de las mujeres, afirma que ella “ha pagado su cuota” (*eisphéro*) en forma de una contribución (*eisphorá*) en hombres (Ar., *Lys*, 589-590). Así como los hombres entregan su vida, las mujeres entregan a sus hijos (cfr. Loraux, 2006, pp. 54-56).<sup>15</sup>

Loraux muestra que en la asociación del lecho y la guerra, del parto y el combate, el desplazamiento de los signos de la virilidad y la feminidad son invertidos o desplazados, de modo que los signos de la guerra se hallan en el corazón mismo de aquello que los griegos expresan a propósito de la maternidad (cfr. 2006, pp. 59-60).<sup>16</sup>

Del otro lado de la analogía, tenemos a los dolores del parto, *odís*, como paradigma del dolor moral. Este término describe el parto en su momento álgido: es un dolor que desgarrar y del que se afirma que es indecible. Es interesante notar que no existe una palabra en lengua castellana que designe específicamente a los dolores de parto. En inglés se usa la expresión *the pangs*, pero *pang* puede referir a cualquier dolor punzante del cuerpo, como los calambres. El griego tiene un término específico para el dolor de parto, *odís*, que se distingue de *odýnes*, término más general que refiere a los dolores punzantes del cuerpo. Aunque, como veremos, frecuentemente los términos *odís* y *odýnes* se encuentran asociados en el discurso.

*Odís* es un dolor tan desgarrador que los personajes masculinos de la tragedia no dejan de emularlo, para lo cual los poetas toman prestado el lenguaje de este. Así, Homero dice del Cíclope mutilado por Odiseo que gemía con agudos dolores (*odínon odýneisi*) (*Od.* IX, 415) y en *Hipólito* la locura de Fedra es descripta por Eurípides como *odís* (*Hipp.*, 258).<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Se trata de un fragmento del *Erecteo* de Eurípides conservado en la obra de Licurgo.

<sup>15</sup> Sobre el desplazamiento de género y el intercambio de roles en la tragedia y la comedia, cfr. Zeitlin (1981 y 1985).

<sup>16</sup> Otro ejemplo de este desplazamiento de símbolos es analizado por Loraux (2006, pp. 59-60) a propósito de la *zoné*, faja que la parturienta se desata para parir y el guerrero se ata para luchar, y del hígado, órgano vital que, de ser golpeado, lleva a la muerte del guerrero, pero también de la mujer gestante.

<sup>17</sup> Sobre la relación entre los dolores del parto y la locura, cfr. Loraux (2006, pp. 70-74).

La obra platónica es rica en ejemplos de este tipo. En *Fedro*, los dolores del alma enferma de deseo son *odís* (251e5).<sup>18</sup> En *República*, el alma, “engendrando inteligencia y verdad” (*gennésas noûn kai alétheian*), puede detener los dolores de parto, también *odís* (490b), y el alma sometida por el Eros tirano sufre grandes dolores (*odísí te kai odýnais*) (574a). En *Timeo*, el alma enferma, ya sea de ignorancia o locura, tiende al exceso: goza muchos placeres o sufre muchos dolores (*pollàs odínas*) (86c5). Especialmente en *Teeteto*, el parto y el arte de partear sirven como alegoría del proceso de investigación, y se dice de los personajes que sufren los dolores del parto (*odíneis*) cuando albergan una idea (148e y ss.; 210b-c).<sup>19</sup>

Asimismo, *odís* sirve para referir no solo al dolor del parto sino a su consecuencia, el hijo. Por ejemplo, para decir que, al sacrificar a su hija, Agamenón ha dado muerte a su propia hija, Clitemnestra se refiere a Ifigenia con el nombre de *odís*:

[...] sin darle importancia, como si se tratara de matar una res entre los rebaños de hermoso vellón, cuando superabundan las ovejas, sacrificó a su propia hija, mi parto más querido [*philtáten emoí odín*], como remedio contra los vientos de Tracia (Aesch., *Ag.*, 1417-1418).<sup>20</sup>

Al respecto, Loraux afirma que en el discurso cívico de la tragedia es como si, “en la relación de la madre con su progeñe, el tiempo se detuviera en un nacimiento sin fin” (2006, p. 68).

Queda otro interrogante aún. Cuando se refiere al parricida o matricida, Platón usa términos de género neutro. Así, en 872e5 afirma: “Si alguien [tis] mató alguna vez a su padre, él mismo deberá prepararse a sufrir una muerte violenta a manos de sus hijos [*téknos*]”. Tanto *tis* como *téknos* pueden referir a una mujer o a un varón. No hay forma de decidir el género del asesino a partir de esta formulación. Sin embargo, al declarar que la pena del matricida habría de ser una metamorfosis en mujer, pidiendo que nazca “formando parte” (*metékho*) de la naturaleza femenina (*theléias phýseos*), no cabe duda de que tiene en mente un asesino

---

<sup>18</sup> “[...] el alma excitada por el deseo siente como si la agujoneasen y sufre enormes dolores [*oistráî kai odynátaî*] [...] y cuando por fin ve a quien posee la belleza, cesa en sus agujoneos y dolores [*kéntron te kai odínon élexen*]”.

<sup>19</sup> Sobre este tema, cfr. Burnyeat (1977).

<sup>20</sup> Traducción de Perea-Morales; cfr. Esquilo (2002).

masculino. De otra manera, este requerimiento no tendría sentido. ¿Por qué Platón considera el parricidio y el matricidio solo desde el punto de vista del hijo? ¿Se debe a que no hay hijas parricidas, o a la dificultad de Platón para concebir que una mujer pueda convertirse en hombre?

### Acerca de las hijas y el parricidio

Según Loraux la relación que une a la madre con el hijo es diferente de la que une a la madre con la hija o, para el caso, al padre con el hijo o la hija. A propósito de ello, la autora nota que mientras que *odís* designa en Esquilo al hijo en relación con la madre, *tókos* lo designa en relación con el padre.<sup>21</sup> Ambos términos tienen una etimología indecible (cfr. Chantraine, 1999, *ὠδίζ* y *τικτω*, *ad locum*), pero su significado difiere con claridad. Mientras que *odís* refiere a los dolores de parto, *tókos*, de *tíkto*, que significa “parir”, refiere al momento del parto y, por desplazamiento, al producto del parto. Según Loraux (2006, p. 67), es por el redoblamiento de lo femenino que *odís* caracteriza a la hija, mientras que *tókos* es el término que se aplica al hijo.

Esto no alcanza a resolver el interrogante de por qué no se aplica a las hijas matricidas la pena de la metamorfosis. Voy a dejar abierta esta pregunta, pero me gustaría proponer tres posibles caminos para su respuesta. Una posibilidad es pensar que, como propone Loraux, el sufrimiento se expresa en clave femenina, y el sufrimiento masculino es un sufrimiento neutro. Leyendo el sufrimiento en clave sexuada, podemos ver que el cuerpo masculino necesita de la introyección del cuerpo femenino para expresar el sufrimiento. En la oposición hombre/mujer, el hombre es el elemento no marcado sexualmente, lo que hace que su sufrimiento sera igualmente neutro.

Otra posibilidad es que, si para el discurso cívico lo masculino es el elemento no marcado y el *modelo de la identidad*, no habría posibilidad para ese discurso de construir “lo masculino” como alteridad, ya que esto implicaría un desplazamiento de perspectiva. De esta manera, mientras que lo femenino puede pensarse como “lo otro”, no existiría esta posibilidad para lo masculino; pero una metamorfosis en varón implicaría necesariamente este desplazamiento.

Como tercera posibilidad cabe contemplar la asociación frecuente que Loraux encuentra en el discurso cívico entre el tópico de la raza de

---

<sup>21</sup> Cfr. también Dumortier (1935, pp. 27-28).

las mujeres —el *génos gynaikôn*— y la guerra interna, la *stásis*. Para la autora, la separación estricta entre lo femenino y lo masculino no tiene otro lugar ni otras fronteras que lo político, y la posibilidad de que una mujer asimile la masculinidad es percibida como un peligro. Un ejemplo de ello es la representación de la figura de Clitemnestra, detrás del cual se eleva el fantasma de la ginecocracia:

[...] en realidad, desde el instante en que el orden cívico se resquebraja, aparecen las mujeres. Viriles, como el “tirano” Clitemnestra, que encarna la única versión posible de la asimilación de lo masculino por una mujer, situada siempre— ¿hemos de sorprendernos por ello? — en el lado amenazador de la toma del poder; en resumen, es la hora de la ginecocracia (2006, pp. 34-35).

## Conclusiones

El objetivo propuesto fue abordar la lectura del pasaje 872d1-873a1 en un intento por abrir algunas líneas de exégesis que puedan contribuir a un análisis del contenido del texto que atienda al desplazamiento entre lo femenino y lo masculino. En este sentido, intenté mostrar que el tratamiento del matricidio en *Leyes*, además de remitir a la irreductibilidad de los sexos, como sostiene Ernoult, puede leerse en clave sociopolítica si tenemos en cuenta los elementos que en la literatura griega se asocian a la maternidad como institución. En vistas al objetivo planteado hice, en la primera sección, una presentación del lugar que ocupa el crimen del parricidio en el código penal de Magnesia, poniendo énfasis en el carácter terrible e impío que se le atribuye. En la segunda sección, contextualicé esta concepción del parricidio en el marco de la concepción griega, que lo considera un crimen tan abominable que los términos *patraloías* (“parricida”) y *metraloías* (matricida) se encuentran entre las palabras que la ciudad ateniense prohíbe pronunciar. En coincidencia con la concepción griega, el parricidio y el matricidio son crímenes tan terribles en el código penal de Magnesia que se le dedica más tiempo a la justificación moral de su carácter *deinós* que a la pena que la polis le asigna.

En esta reflexión moral aparece el requisito de que el matricida se transforme en mujer y luego en madre para garantizar la justicia de la pena. Mi hipótesis, que gira en torno a este punto, es que, dado el requerimiento de la justicia como reciprocidad del *páthos*, para

comprender acabadamente el peso de la metamorfosis que pide la pena divina, es necesario sopesar en detalle el carácter específico del *páthos* materno. Para dar una posible respuesta a este interrogante, analicé la noción de “justicia” como *antipeponthós*, que significa “proporción recíproca” y deriva del verbo *antipáskho*, “sufrir a cambio”. Vimos, asimismo, que la reencarnación en mujer no es un castigo en sí mismo, como sucede en la antropogonía de *Timeo*, sino que la metamorfosis garantiza, en función de la noción de “justicia” como reciprocidad del *páthos*, que el matricida sufra de manera absolutamente recíproca el daño infligido a su víctima.

Argumenté también que, si bien concuerdo con Ernoult en que la metamorfosis del matricida pone de relieve la irreductibilidad de los sexos —el matricida ha matado a quien le dio a luz, y por lo tanto debe dar a luz y ser asesinado a su vez por el hijo que parió—, un análisis más profundo debería dar cuenta de la especificidad propia del *páthos* materno que el matricida debe encarnar para pagar su pena. Con base en la analogía de Loraux (2006) entre el lecho y la guerra, intenté dar cuenta de esta especificidad, que, más allá del plano biológico, remite a la función de la maternidad como institución, a saber, su dimensión cívica, como *pónos*, un sufrimiento que implica un trabajo cívico digno de mérito, y su dimensión somática, como *odís*, el tipo específico de sufrimiento que el parto conlleva para el cuerpo. Propuse un recorrido a través de algunos ejemplos del uso de *pónos*, término que designa el trabajo digno de mérito de los varones en la guerra, para expresar el trabajo de parto, así como del uso de *odís*, término que designa los dolores del parto para expresar el sufrimiento moral o intelectual de los personajes masculinos en la tragedia y en la obra platónica. Estos ejemplos muestran el trabajo de parto como una función cívica, reconocida y glorificada en la literatura. En la dimensión sociopolítica del *páthos* materno, el hijo representa el dolor más agudo, *odís*, pero también es la contribución cívica de la madre a la polis y en cuanto tal constituye su *pónos*, su trabajo y esfuerzo.

Finalmente, en la sexta sección, retomé la pregunta por la ausencia de una hija parricida en el planteo de *Leyes*. Si bien dejé este interrogante abierto, propuse tres posibles vías de análisis para su respuesta. Una posibilidad es que, así como el operador femenino configura el modelo del sufrimiento masculino, esto no se da a la inversa. De modo que es posible que este sea percibido por Platón como un sufrimiento neutro que no tiene especificidad alguna. Otra posibilidad es que, por



la identificación de lo masculino con el modelo de la identidad y su marca de neutralidad, no haya posibilidad, para Platón, de concebir una retórica de lo masculino como alteridad. Finalmente, la tercera opción sigue la afirmación de Loraux de que la figura de Clitemnestra, única versión posible de la asimilación de lo masculino por una mujer, nos habla del peligro que implica para la concepción griega la posibilidad de que una mujer asimile la masculinidad.

## Bibliografía

- Sófocles. (2003). *Tragedias*. J. S. Lasso de la Vega (ed.). A. Alamillo (trad.). Gredos.
- Annas, J. (1976). Plato's *Republic* and Feminism. *Philosophy*, 51(197), 307-321. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100019355>.
- Bieda, E. (2021). Aristóteles frente al examen platónico de la voluntariedad práctica en *Leyes*. *Quaderni urbinati di cultura classica*, 1. DOI: <https://doi.org/10.19272/202106401005>.
- Burnyeat, M. F. (1977). Socratic Midwifery, Platonic Inspiration. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 24, 7-16.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*. Klincksieck.
- Chase, A. H. (1933). The Influence of Athenian Institutions upon the *Laws* of Plato. *Harvard Studies in Classical Philology*, 44, 131-192.
- Clay, D. (1982). Unspeakable Words in Greek Tragedy. *The American Journal of Philology*, 103(3), 277-298.
- Cohen, D. (1987). *The Legal Status and Political Role of Women in Plato's Laws*. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 34, 27-40.
- De Béchillon, M. (2013). Violences familiales dans l'Antiquité grecque : Permanence d'un questionnement juridique. *Anabases*, 17, 243-248. DOI : <https://doi.org/10.4000/anabases.4231>.
- Dumortier, J. (1935). *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*. Les Belles Lettres.
- Ernoult, N. (1996). *Les femmes dans la cité platonicienne. La figure féminine dans la République et les Lois*. [Tesis doctoral]. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Esquilo. (2002). *Tragedias*. I. M. Fernández-Galiano (ed.). B. Perea-Morales (trad.). Gredos.
- Eurípides. (2018). *Tragedias*. I. *El cíclope. Alcestris. Medea. Los heráclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*. A. M. González (trad.). Gredos.



- Gernet, L. (1951). *Les Lois et le droit positif*. En Platon, *Œuvres complètes. Tome XI, 1re partie : Les Lois, Livres I-II*. (pp. xcv-ccvi). Les Belles Lettres.
- Glitz, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Albert Fontemoing Éditeur.
- Irigaray, L. (1985). *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. M. Bofill y A. Carvallo (trads.). LaSal. Edicions de les dones.
- Laks, A. (1991). L'utopie législative de Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181(4), 417-428.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with Revised Supplement*. Oxford University Press.
- Loraux, N. (1978). Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus. *Arethusa*, 11(1/2), 43-87.
- \_\_\_\_ (2006). *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. C. Serna y J. Portulas (trads.). Acantilado.
- Méndez Aguirre, V. H. (2004). Axiotea en Calípolis (las mujeres en la República de Platón). *Diadokhe*, 7-8(1-2), 105-121.
- Morrow, G. R. (1993). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*.
- Platón. (1907). *Platonis opera*. Volumen 5. J. Burnet (ed.). Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1999). *Diálogos IX. Leyes, Libros VII-XII*. F. Lisi (trad.). Gredos.
- Pomeroy, S. B. (1974). Feminism in Book V of Plato's *Republic*. *Apeiron*, 8(1). DOI: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1974.8.1.33>.
- \_\_\_\_ (1998). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Schocken Books.
- Saïd, S. (1986). La République de Platon et la communauté des femmes. *L'Antiquité Classique*, 55(1), 142-162. DOI: <https://doi.org/10.3406/antiqu.1986.2174>.
- Samaras, T. (2013). Family and the Question of Women in the *Laws*. En C. Bobonich (ed.), *Plato's "Laws": A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Saunders, T. J. (1994). *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Clarendon Press.
- Shuchman, P. (1963). Comments on the Criminal Code of Plato's *Laws*. *Journal of the History of Ideas*, 24(1), 25. DOI: <https://doi.org/10.2307/2707857>.
- Smith, N. (1980). The Logic of Plato's Feminism. *The Journal of Social Philosophy*, 11(3), 5-11.

- Sonna, V. (2022a). La comunidad de mujeres en *República* de Platón. *Revista Estudios Feministas*, 30(1). DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n175479>.
- (2022b). Maternidad y división sexual del trabajo en *República* y *Leyes*. *ENDOXA*, 50. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.50.2022.27328>.
- (2023). ¿Nacemos de mujer? El tópico literario del *genos gynaikon* y su repercusión en Platón y Aristóteles. *Archai*, 33, e-03307. DOI: [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_33\\_07](https://doi.org/10.14195/1984-249X_33_07).
- Thomas, Y. (1986). Le « ventre ». Corps maternel, droit paternel. *Le Genre Humain*, 14(1), 211-236. DOI: <https://doi.org/10.3917/lgh.014.0211>.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press.
- (1994). Was Plato a Feminist? En N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*. (pp. 11-25). The Pennsylvania State University Press.
- Zeitlin, F. I. (1981). Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesmophoriazousae*. En H. P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*. (pp. 169-217). Routledge.
- (1985). Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama. *Representations*, 11, 63-94.

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2292>

# The Provenance of the Onto-Theological Constitution of Metaphysics. Heidegger's First Thematization in the Exercises on Aristotle of 1921

La procedencia de la constitución onto-teológica  
de la metafísica. La primera tematización de  
Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de  
1921

Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
México

[angel.xolocotzi@correo.buap.mx](mailto:angel.xolocotzi@correo.buap.mx)

<https://orcid.org/0000-0003-2787-4472>

Recibido: 21 - 07 - 2021.

Aceptado: 20 - 11 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

Despite the vast bibliography on Heidegger and Aristotle, the publication of documents and letters makes it possible to trace central elements for later Heideggerian philosophy. One of them is the interpretation of metaphysics as onto-theology. In multiple texts Heidegger deploys various elements that strengthen his historical interpretation of the philosophical tradition. However, in a conference of 1957 (“The onto-theological constitution of metaphysics”), he raises the question about the provenance of this issue. The present article takes up this question and interprets it in the sense of finding the origin of the onto-theological discussion in Heidegger from his first exercises on Aristotle (in the summer of 1921) on *De anima*. This will allow to update, in the line that Franco Volpi had already anticipated, the importance of Heidegger’s first readings of Aristotle for the totality of his work.

*Keywords:* onto-theology; metaphysics; Natorp; Jäger; *De anima*.

### Resumen

A pesar de la inabarcable bibliografía en torno a Heidegger y Aristóteles, la publicación de documentos y cartas permite rastrear elementos centrales para la filosofía posterior heideggeriana. Uno de ellos es la interpretación de la metafísica como onto-teología. En múltiples textos Heidegger despliega diversos elementos que fortalecen su interpretación histórica de la tradición filosófica. Sin embargo, en una conferencia de 1957 (“La constitución onto-teológica de la metafísica”) plantea la pregunta sobre la procedencia de esta cuestión. El presente artículo asume tal pregunta y la interpreta en el sentido de hallar el origen de la discusión onto-teológica en Heidegger a partir de sus primeros ejercicios sobre Aristóteles (en el verano de 1921) sobre *De anima*. Ello permitirá actualizar, en la línea que ya había anticipado Franco Volpi, la importancia de las primeras lecturas de Aristóteles para la totalidad de la obra heideggeriana.

*Palabras clave:* onto-teología; metafísica; Natorp; Jäger; *De anima*.

Tan decisivos como se volvieron los años de Marburgo para la elaboración de *Ser y tiempo*, ya había llevado conmigo la auténtica pregunta por el ser a partir de los diversos años de discusión con Aristóteles en el primer período que había tenido aquí [Friburgo].

(Heidegger, 2006b, p. 38).

## I. Introducción

El 24 de febrero de 1957, Martin Heidegger leyó la conferencia “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en Todtnauberg como cierre de un seminario sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sin referencia alguna a Aristóteles, sino a Hegel, llega a un punto en donde plantea la pregunta: “¿de dónde procede la constitución de la esencia onto-teológica de la metafísica?” (Heidegger, GA 11, p. 64; 1988b, p. 123; cursivas mías).<sup>1</sup> En esa conferencia, el discurrir heideggeriano señala lo ya conocido desde esta perspectiva:

[La metafísica] piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas (GA 11, p. 66; 1988b, p. 127).

Nos apegamos aquí a la versión tradicional que vierte al español “ergründende Einheit” como “unidad profundizadora” y “begründende

---

<sup>1</sup> La *Obra integral (Gesamtausgabe)* de Martin Heidegger será citada de acuerdo con la forma canónica: se indicará la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo y número de página en la versión alemana; en caso de haberla, serán consignados tras punto y coma el año y número de página de la traducción al español.

Einheit" por "unidad fundamentadora". Ambos modos de fundar conducen a lo que el autor señala ahí como rasgo de la metafísica: "ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones" (GA 11, p. 66; 1988b, p. 127).

Como el autor mismo despliega en la mencionada conferencia, los modos de fundar son diferentes, ya que en un caso se trata de la aparición del ser de lo ente como fundamento y otro en el que lo ente aparece como lo fundado. Este modo de fundar, que se muestra en la unidad profundizadora de la metafísica "en tanto es común a todo ente", es lógico en cuanto onto-lógico (GA 11, p. 76, 1988b, p. 151), mientras que la manera de fundar de la unidad fundamentadora que piensa lo ente como tal en su conjunto, "esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica" (GA 11, p. 76; 1988b, p. 151).

La confrontación que Heidegger plantea aquí a partir de los modos de fundar expresa su visión en torno a la metafísica, mantenida a lo largo de gran parte de su obra, esto es, que la metafísica está constituida por una fundamentación ontológica y por una teológica. Pese a cuán difundido es y siguiendo una de las máximas metódicas de la fenomenología, no es pertinente mantenerse a un nivel general interpretativo debido a lo amplio y remoto del señalamiento. Una forma de evitar esa postura es tomando o retomando la pregunta planteada por Heidegger en torno a la *procedencia* de tal concepción. La tematización de una pregunta así puede hacerse ahora con la documentación actualizada que proporcionan tanto la *Gesamtausgabe* como la *Briefausgabe* de Heidegger, así como a partir de textos publicados fuera de tales ediciones y que permiten un seguimiento de la mencionada procedencia en términos del origen de la discusión. Como veremos, en el caso de Heidegger, tal origen lo encontramos ya en sus primeros ejercicios sobre Aristóteles.

Si el señalamiento de Heidegger de 1957 resume de alguna forma la tesis central en torno a su aprehensión de la metafísica, podríamos caracterizar esto como una consecuencia en su pensar; no obstante, para comprender de mejor forma tal postura y así proceder fenomenológicamente mediante una "destrucción histórica" en cuanto desarticulación de lo previo, podemos recordar lo que el propio Heidegger cita de Schelling en una lección de 1936: "Si se quiere honrar a un filósofo, hay que entenderlo allí donde aún no ha avanzado hasta las consecuencias, en su pensamiento fundamental; [...] [en el pensamiento] desde el que parte" (GA 42, p. 14; 1985, p. 25). Así, aunque Heidegger

no mencione a Aristóteles en la citada conferencia de 1957, veremos que el Estagirita representa para el filósofo de la Selva Negra el punto de partida para repensar la cuestión de la onto-teología.

En este sentido, tenemos a la vista la posibilidad de entender el problema de la onto-teología como un hilo conductor en la filosofía heideggeriana e indagar sobre la procedencia de tal cuestión a partir de la primera exposición que Heidegger hace sobre Aristóteles en el verano de 1921, ya como profesor asociado (*Privatdozent*) en la Cátedra I de Filosofía y asistente de Edmund Husserl. Me refiero a los ejercicios anunciados en torno a *De anima*, transcritos por su alumno Oskar Becker y publicados por primera vez en 2007, fuera del marco de la *Gesamtausgabe*.<sup>2</sup> Ese texto servirá de base para la presente exposición. No obstante, para comprender de mejor forma el contexto de tales ejercicios, haré una breve referencia a aspectos aclaradores en torno a la relación inicial de Heidegger con Aristóteles.

## II. Heidegger y su acercamiento inicial a Aristóteles<sup>3</sup>

En 1984, el libro de Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, marca un punto de partida general sobre la importancia que Aristóteles

---

<sup>2</sup> El original alemán se publicó en Heidegger (2007a, pp. 9-48). El texto ha sido traducido al español por mí y por Jean Orejarena y apareció en Heidegger (2022, pp. 19-74). Existe una reciente publicación, coordinada y traducida al inglés por Francisco J. González (cfr. Heidegger, 2021, pp. 38-118), quien ha incluido no solo el texto de los apuntes de Becker sino también los apuntes de otra alumna de Heidegger, Helene Weiss, albergados en la Universidad de Stanford. En breve se publicará el libro *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al centenario de su interpretación fenomenológica (1921-1924)*, coordinado por mí y Jean Orejarena, que incluirá una traducción de la mencionada versión de Weiss, así como comentarios al respecto. El hecho de que no se publiquen estos ejercicios en el marco de la *Gesamtausgabe* se debe a la falta del manuscrito de Heidegger; sin embargo, hay que decir que no siempre se ha cumplido con este criterio, ya que en 1998 se publicó el volumen 38 de la *Gesamtausgabe*, intitulado *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje)*, a partir de los apuntes de Wilhelm Hallwachs, ya que el manuscrito original se daba por perdido. En años recientes se logró ubicar, y en 2020 se publicó el volumen 38 A con el mismo título pero ahora a partir del manuscrito de Heidegger.

<sup>3</sup> Debido a la temática, una versión previa de este apartado, cercana en el contenido aunque modificada, se publicó en Xolocotzi (2020).

tuvo en Heidegger. A partir de ahí y conforme se fue publicando la *Gesamtausgabe*, no solo se confirmaban las hipótesis de Volpi, sino que se ampliaba el espectro interpretativo. Como bien señala Volpi en su texto, la importancia de Aristóteles en Heidegger podía indicarse en dos sentidos: por un lado, podría destacarse el impacto de la obra aristotélica en los propios planteamientos heideggerianos; por otro, podría percibirse una especie de apropiación de Aristóteles a partir de una recuperación y radicalización no expresa de “ciertas determinaciones aristotélicas fundamentales” (Volpi, 2012, p. 37). Como sabemos, el primer ámbito se ha enriquecido a lo largo de las últimas décadas; el segundo, por su parte, se ha mantenido vigente en cierto grado y ha sido diversificado a partir de la documentación que actualmente podemos encontrar. Quizás estos dos aspectos mencionados por Franco Volpi se han presentado de modo secundario ante el impacto causado por los alumnos que asistieron a los cursos del maestro alemán sobre Aristóteles, tanto en Friburgo como en Marburgo, y que sabemos proclamaron una “rehabilitación de la filosofía práctica”.<sup>4</sup>

Ahora bien, si planteamos la pregunta en torno al surgimiento del interés de Heidegger por Aristóteles, quizás algunas referencias den elementos para ampliar la comprensión al respecto. En ese sentido, conviene recordar aquello que Heidegger señala en un seminario en su casa de Zähringen en 1973, cuando se indica que, curiosamente, Franz Brentano fue el autor del que parten tanto Husserl como Heidegger; no obstante, Heidegger de inmediato señala que su “Brentano es el de Aristóteles” (Heidegger, GA 15, p. 385). Sabemos que tal indicación se aclara con la autointerpretación que Heidegger realiza en diversos momentos y en donde señala que su primer contacto con Aristóteles se realizó a través de la tesis doctoral de Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Como ya han mostrado Volpi y otros intérpretes, eso pudo haber ocurrido así a lo largo de sus estudios

---

<sup>4</sup> Es ampliamente conocida la lista de alumnos que participaron en tal rehabilitación: Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas o Joachim Ritter, entre otros. Una visión historiográfica al respecto puede verse en Xolocotzi y Tamayo (2012, pp. 70 y ss.). Más allá de los trabajos pioneros de Volpi, el trabajo de Vigo (1996, 2008 y 2013) al respecto ha sido fundamental para esclarecer la apropiación heideggeriana de Aristóteles.



teológicos, científicos y filosóficos desde la época del seminario en 1907<sup>5</sup> y hasta su tesis doctoral en 1913.

Sin embargo, al encaminarse a una vía académica en la universidad y emprender la elaboración de una tesis de habilitación, interviene un factor que será determinante para toda su obra, a saber, el interés por la lógica. En una carta a Rickert en abril de 1914, Heidegger escribe:

Para mi exposición en el seminario me limitaré por completo a Lask con referencia a su “Objeto” [*El objeto del conocimiento*, de Heinrich Rickert] y dejaré de lado cualquier conexión con Aristóteles y la Escolástica. [...] Su valiosa sugerencia de entender y evaluar a Duns Escoto con los medios de la lógica moderna me ha dado arrojado firmemente para retomar nuevamente un intento previo, aunque completamente inmaduro, sobre su “lógica del lenguaje” (Heidegger y Rickert, 2002, p. 17).<sup>6</sup>

Por eso es comprensible que, aunque haya dejado de lado a Aristóteles durante algún tiempo, lo retomara después de la habilitación ya como *Privatdozent* en el marco de la Cátedra II de Filosofía al impartir ejercicios sobre los escritos lógicos de Aristóteles en el semestre de verano de 1916 (cfr. Xolocotzi, 2011, p. 46). En invierno de 1916/17, imparte un curso de lógica; comenta al respecto: “Para este semestre obtuve un encargo de curso y doy una lección de lógica dos horas a la semana. Tengo 38 asistentes [...]” (Heidegger y Rickert, 2002, p. 32), aunque había pensado continuar con Aristóteles: “No sé si ya te he dicho

---

<sup>5</sup> Así lo indica el propio Heidegger en diversos lugares: “En el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Friburgo de Brisgovia, doctor Conrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862) [...]” (Heidegger, GA 1, p. 56). “En Brentano usted [Richardson] mienta el hecho de que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis doctoral de Franz Brentano [...]” (Heidegger, GA 11, p. 145).

<sup>6</sup> Después de su habilitación, Heidegger lleva a cabo una estancia de recuperación en el hospital de Mühlheim en 1915, y ahí lee a Aristóteles: “En las últimas semanas logré estudiar algo en el hospital militar. [...] A lo largo de mis estudios aristotélicos en las últimas semanas tuve que pensar frecuentemente en usted [Rickert]; me surgieron problemas completamente nuevos en torno al libro sobre el juicio” (Heidegger y Rickert, 2002, p. 21).

lo que anuncié para el invierno: Aristóteles y la escolástica” (Heidegger, 2005, p. 41; 2008, p. 60).

Después de la Primera Guerra Mundial y de la consolidación de la fenomenología en Friburgo mediante la llegada de Husserl, Heidegger se adentra en ella sin dejar de lado sus intereses en torno a la lógica, por el lado sistemático, y a Aristóteles, por el lado de la historia de la filosofía. Como se puede ver a lo largo de sus lecciones, nuestro autor buscará incorporar el sentido metódico de la fenomenología a sus preocupaciones filosóficas.

A pesar de su particular aprehensión de la fenomenología husserliana desde el inicio, Heidegger centra sus primeros cursos, ya como asistente de Husserl, en la comprensión de la propia fenomenología, especialmente en el despliegue de aspectos del “mundo de vida” (*Lebenswelt*), y en la discusión con la filosofía trascendental del valor, de forma concreta con la postura de su maestro Heinrich Rickert.

Ya en 1920, Heidegger decide retornar a Aristóteles mediante ejercicios propuestos para el verano de 1921; así lo hace saber a K. Löwith en una carta del 13 de septiembre:

Ya que en los seminarios yo mismo quiero aprender algo, mediante objeciones y dificultades, las cuales solo surgen en la agudeza necesaria cuando los participantes mismos están a la altura del asunto, he declinado provisionalmente sostener mi seminario sobre filosofía de la religión [...]. Luego pensé en Plotino, pero en parte hay las mismas dificultades. Por eso *me decidí por la metafísica aristotélica* (Heidegger y Löwith, 2017, p. 20; cursivas mías).

Aunque el anuncio oficial refiera a un seminario sobre *De anima*, los apuntes conservados de Oskar Becker indican que gran parte del curso versó sobre la *Metafísica*. Como ya anunciamos, aquí encontramos la primera tematización sobre aspectos discutidos en torno a la dimensión onto-teológica de la metafísica aristotélica.<sup>7</sup> La publicación de este

---

<sup>7</sup> Hans Jonas asistió a esos ejercicios y describe brevemente la dinámica de esas sesiones: “Todavía recuerdo, se trataba del *De anima* de Aristóteles. Yo creo que no fuimos más allá de los primeros tres o cuatro capítulos de todo el libro. Pero como ahí se interpretó línea por línea —por supuesto en aquel entonces era obvio que el texto se leía en griego— no se aflojaba el paso hasta que uno

documento en 2007 ha permitido corregir interpretaciones previas, como las de Courtine o Kisiel. El primero señaló en un escrito de 1999 que no se sabía de textos en donde Heidegger hubiese discutido las tesis de Natorp que revivieron la polémica en torno al doble carácter de la metafísica (cfr. Courtine, 1999, p. 146). Kisiel (1988, p. 6), por su parte, inicia la historia del famoso “Informe Natorp”<sup>8</sup> en enero de 1922 y no en 1921, como realmente ocurrió.

La pregunta inicial al introducir *De anima* se dirige a cuestionar si la psicología aristotélica debía ser aprehendida como ciencia o como filosofía (cfr. Heidegger, 2007a, p. 9; 2022, p. 22). Tal perspectiva lleva a tematizar la metafísica como tal. Por ello, Heidegger dedica gran parte de los ejercicios al libro Z (VII) de la *Metafísica*, y quizá por eso hacia finales del semestre de verano de 1921 anticipa su interés en continuar trabajando sobre Aristóteles: “En invierno quiero dar un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles, quizás consiga extraer provecho de ello” (Heidegger y Jaspers, 1990, p. 21; 2003, p. 20).

Ahora bien, después de que múltiples interpretaciones han acentuado el papel de la filosofía práctica aristotélica en el joven Heidegger,

---

había penetrado en los aposentos más internos del pensar y ver aristotélicos. Y a veces sucedía —por cierto eso es algo de Heidegger que me ha quedado para toda la vida— que alguien decía algo y para ello usaba jerga filosófica. Entonces decía Heidegger: ‘Demasiado erudito, demasiado erudito, por favor exprese eso de forma menos docta’. Él quería liberarse de la petrificada e impregnada terminología técnica del filosofar, para llegar a los fenómenos originarios. Quería que uno viese de manera simple las cosas, lo que no significa de manera fácil, ya que para él las intelecciones simples se hallaban en lo profundo y no en la superficie. Era una experiencia pedagógica de primerísimo nivel” (Jonas, 2004, p. 416). Para una revisión de las múltiples interpretaciones sobre el carácter onto-teológico de la metafísica aristotélica, incluyendo la de Heidegger, puede consultarse el panorámico trabajo de Oñate y Zubía (2001).

<sup>8</sup> Se trata del documento que Heidegger redactó como muestra de su trabajo de investigación y posible publicación para obtener una cátedra extraordinaria como profesor en Gotinga o en Marburgo. Como se sabe, en 1923, Heidegger obtuvo la deseada cátedra en Marburgo, en donde estará de 1923 a 1928. Al respecto, cfr. Segura (2002). El texto conocido ahora como “Informe Natorp” debido a que la copia difundida inicialmente se obtuvo del legado de Paul Natorp en Marburgo formaba parte de un proyecto del joven Heidegger que pretendía publicar una introducción a Aristóteles, lo que no se llevó a cabo. Al respecto, cfr. Xolocotzi (2002, 2004 y 2020).

parece extraño que propongamos la tematización de la cuestión de la onto-teología desde los primeros cursos documentados; no obstante, como muestra la propia publicación de los ejercicios y lo que ya habían anticipado algunos alumnos, como Hans-Georg Gadamer, queda claro que “el interés inicial de Heidegger por Aristóteles no radicaba en la filosofía práctica, sino en la ontología aristotélica a partir de la *Metafísica* y la *Física*” (Gadamer, 2003, p. 81).

### III. El problema de la onto-teología en los primeros ejercicios de Heidegger

Si revisamos el camino de Heidegger en las primeras lecciones, especialmente las lecciones de Friburgo, veremos que el esfuerzo que ahí se halla consiste en la autoaclaración de la vida misma en la forma del filosofar (cfr. Xolocotzi, 2002 y 2004). Precisamente ese esfuerzo que proviene por lo menos desde 1919, a partir de lo que Heidegger llama “vivencia del mundo circundante” (*Umwelterlebnis*) (cfr. Heidegger, GA 56/57, p. 88; 2005b, p. 106), abre la perspectiva para pensar la vida en el mundo y sus posibilidades de tematización filosóficas. Así, el ejercicio del filosofar se muestra como una posibilidad de la vida y exige entonces que Esta sea ya dada. Con esa herencia es que Heidegger inicia su primer curso sobre Aristóteles. El “ser-dado” es un punto señalado en 1921 y destacado como un “conocimiento fundamental de la fenomenología” (Heidegger, 2007a, p. 13). En la vivencia del mundo circundante, Heidegger remite a lo que el propio Husserl había tematizado por lo menos desde 1916, pero que en esos semestres fue pensado como el carácter precientífico del “mundo-de-vida” (*Lebenswelt*) tal como lo expone en la lección “Naturaleza y espíritu” de 1919. Tanto Husserl como Heidegger hacen referencia al ámbito “precientífico” (Husserl) o “preteorético” (Heidegger) de la vida en el mundo a partir del cual se despliegan posibilidades teóricas o prácticas en las que la vida misma se lleva a cabo (cfr. Xolocotzi, 2016, pp. 82 y ss.).

A partir del suelo del “mundo-de-vida”, los esfuerzos tanto de Husserl como de Heidegger se dirigirán a diferenciar el carácter específico del filosofar y concretamente del filosofar científico visto por ellos en la fenomenología, el cual, aunque es una posibilidad de la vida en el mundo, tiene la peculiaridad de no agotarse en la mera tematización de un ámbito de objetos. Heidegger piensa la misión del filosofar al dirigirse al “sentido del tener” de un objeto. A partir de ahí

se determina el *cómo* o el modo del preguntar mismo, como indica en sus ejercicios de 1921: “El modo de preguntar está ya determinado mediante el sentido del tener” (Heidegger, 2007a, p. 13; 2022, p. 28).

En este señalamiento encontramos, de alguna manera, las cuestiones que remitirán a problemáticas que Heidegger busca descubrir en Aristóteles. Quizás en este punto sea necesario enfatizar, con base en el propio Heidegger, el modo de acercamiento que lleva a los textos aristotélicos. Lo que observamos en los ejercicios heideggerianos no es una imposición metódica o temática, sino más bien el intento de buscar puntos de coincidencia entre lo reflexionado a partir de la discusión con el método fenomenológico, especialmente de carácter husserliano, y los grandes filósofos de la tradición, como Aristóteles. Así lo indica Heidegger posteriormente en la lección de verano de 1922:

Sin embargo, para examinar tal contexto de investigación viva —no, por ejemplo, una operación destinada a urdir un sistema filosófico— se requiere una comprensión previa del fenómeno de lo que el propio Aristóteles entiende por investigación científica, esto es, se requiere *una primera interpretación del sentido pleno de la actitud de interrogación*, en la que Aristóteles pone en marcha su investigación ontológica (Heidegger, GA 62, p. 15).

De esa forma no se trata de descubrir un “Aristóteles fenomenólogo”, sino que, a partir de la fenomenología en su carácter de investigación científica de la filosofía, se redescubran los textos aristotélicos. Eso lo deja claro en su seminario de invierno de 1922/23:

La filosofía radical es ella misma histórica, debe cuestionar su propia historia. En un nivel superior no hay separación de historia y filosofía. La investigación filosófica que discute estos problemas es la *fenomenología*. En *Aristóteles* no se asume ni se encuentra ningún “principio” fenomenológico; la fenomenología es investigación (Heidegger, 2007a, p. 24).

Con tal idea de investigación procede Heidegger desde el verano de 1921, ya que al abordar los textos evita de forma inicial dos caminos en torno a la aprehensión de Aristóteles: por un lado, comprenderlo a partir de una determinada filosofía, como alguna perspectiva medieval; por otro lado, realizar una crítica con base en el idealismo trascendental

kantiano. En el primer caso, Heidegger menciona a Tomás de Aquino, mientras que en el segundo nombra a Paul Natorp (cfr. Heidegger, 2007a, p. 16; 2022, p. 32).

Con esta referencia se corrige, como ya anticipamos, aquello que J.-F. Courtine había señalado en torno al desconocimiento que Heidegger pudo haber tenido respecto de la posición de Natorp sobre el asunto de la onto-teología: “[...] hasta donde yo sé, Heidegger nunca discutió explícitamente los dos artículos de Natorp” (Courtine, 1999, p. 146). En la lección de invierno de 1924/25 sobre el *Sofista* de Platón, Heidegger inicia con un “Obituario de Paul Natorp”, quien había fallecido el 17 de agosto de 1924. En ese escrito, el filósofo de la Selva Negra da razón de los textos de Natorp leídos por él, aunque no se especifica el nivel de discusión (cfr. Heidegger, GA 19, pp. 1-5). Ahora sabemos que en 1921 Heidegger estaba al tanto de las interpretaciones sobre Aristóteles, iniciadas con su lectura de Franz Brentano y Carl Braig, pero complementadas con las interpretaciones de los aristotelistas clásicos como Trendelenburg o Bonitz. El mencionado ejercicio y las lecciones posteriores indican, a su vez, el conocimiento de la discusión revivida por Paul Natorp y continuada por Eduard Zeller y Werner Jäger en torno a la dimensión ontológica y teológica en la *Metafísica* aristotélica.

En los ejercicios de 1921, Heidegger hace referencia a tres textos de Natorp (cfr. Heidegger, 2007a, pp. 16 y ss.; 2022, pp. 32 y ss.): 1) el famoso artículo sobre el tema y la disposición de la metafísica aristotélica, publicado en 1888 en dos partes (Natorp, 1888); 2) aquel sobre la doctrina de las ideas de Platón (Natorp, 1903), y 3) su reseña sobre el *Kant* de Bruno Bauch publicado en 1918 (Natorp, 1918). Sin embargo, en los ejercicios de 1921, la crítica directa a Natorp se dirige a dos puntos específicos:

- 1) La composición del libro Z de la *Metafísica* en dos sentidos: por un lado, la unión de dos investigaciones sobre la forma (*μορφή*), en perspectiva lógica y en perspectiva física, y de modo concomitante la necesidad de que los capítulos 7 al 9 constituyan un añadido posterior.
- 2) La equivocada comprensión de Natorp en torno a la crítica de Aristóteles a Platón (cfr. Heidegger, 2007a, p. 17; 2022, pp. 32 y ss.).

Hablaré sobre ambos puntos a continuación.

En sus textos de 1888, Natorp indica que en la cuestión de la οὐσία y su exposición en el libro Z intervienen dos investigaciones: la forma en perspectiva lógica y la forma en perspectiva física, con miras a la cuestión del devenir. Ante ello, Heidegger cuestiona las conclusiones del neokantiano al respecto: “los capítulos 7-9 no son una ‘digresión de la lógica a la física’, sino más bien una original explicación de la experiencia, de la que sólo se puede llegar al juicio” (Heidegger, 2007a, p. 17; 2022, p. 33). Y más adelante indica que “Natorp considera que los capítulos 7-9 son una interpolación, equivocadamente; parece desconocer el contexto” (Heidegger, 2007a, p. 19; 2022, p. 36). Para poder entender estas referencias, hay que recordar la tesis que sostuvo.

De acuerdo con Natorp, la *Metafísica* de Aristóteles se compone de dos investigaciones diferentes e irreconciliables: la investigación de la sustancia sensible, expuesta en los libros Z, H y Θ, y la investigación sobre la sustancia suprasensible, expuesta en los libros M, N y Λ. Según esto, Aristóteles concibió la idea de una ciencia del ente en cuanto ente como una introducción para la que habría escrito los libros A, B y Γ. No así la investigación sobre el ente en cuanto ente, ontología, y la investigación sobre la sustancia suprasensible, teología, que serían irreconciliables entre sí. Por ello, de acuerdo con Natorp, los pasos mediante los que Aristóteles trata de reconciliarlas, es decir, los primeros 8 capítulos del libro K y la parte final de *Metafísica* E 1 (1026a23-32), serían inauténticos. En su texto, Natorp refiere a tal reconciliación en términos de una contradicción insoportable porque remitiría, por un lado, a ver a la *Metafísica* como una ciencia universal y fundamental, para lo cual Natorp emplea los términos “allgemeine” y “grundlegende” (Natorp, 1888, p. 39); por otra parte, la *Metafísica* destacaría la ciencia del ser inmaterial, inmutable e inmóvil, “del género más noble de lo ente”, a saber, la teología, la cual, de acuerdo con el neokantiano, sería una simple ilusión trascendental imposible de ser realizada como ciencia.

Es bien conocida la forma en la que Natorp lleva a cabo su interpretación, ya que, al remitirse a la caracterización de la ontología, no solo se vuelve problemático hablar de una determinación *fundamental* (*grundlegende*), sino que la universalidad ahí pensada se asocia a una lectura cercana a la perspectiva kantiana al hablar de “objeto en general” (*Gegenstand überhaupt*). Según el neokantiano Natorp, Aristóteles “no reconoce que una investigación del objeto en general solo tiene sentido como una investigación de las condiciones y las leyes de la objetividad



en general” (Natorp, 1888, p. 39). El propio Heidegger realiza crítica esto al hablar de la “mala comprensión” de Natorp en sus asociaciones: “Pues Aristóteles evidentemente no pudo haber interpretado a Platón de acuerdo con la ciencia natural del siglo XVII” (Heidegger, 2007a, p. 17; 2022, p. 33).

El punto que toca Natorp pone de relieve un asunto que la tradición había asimilado y que de alguna forma constituía la idea de metafísica en su problemática doble. Se trataría, como se sabe, de esas dos concepciones excluyentes, de la *πρώτη φιλοσοφία* aristotélica que la tradición mantuvo, por un lado, bajo una idea de ciencia en tanto *metaphysica generalis*, cuyo objetivo sería un saber universal del ser, visto éste como “el objeto más universal y más abstracto”, esto es, “ontología”. En el otro caso se trataría de una *metaphysica specialis* en tanto ciencia de un saber particular sobre el ente suprasensible, inmaterial, inmóvil y divino, es decir, “teología”.

#### IV. Heidegger, lector de Werner Jäger

Como ya han señalado múltiples intérpretes, Heidegger se incorpora a la tradición que retoma este carácter onto-teológico de la metafísica tratando de mantener su unidad y copertenencia en diversos momentos de sus interpretaciones posteriores, como la mencionada conferencia de 1957. Más allá de un recuento exhaustivo de este despliegue, podemos apreciar que la primera tematización de Heidegger al respecto la hallamos en los ejercicios de 1921 a partir de las diversas interpretaciones planteadas inicialmente por Natorp, Zeller y Jäger. A pesar de que la procedencia de la problemática onto-teológica de la metafísica en esa primera remisión sea discutida con base en lo planteado por Natorp, queda claro que el filósofo de Friburgo estaba al tanto de la polémica al respecto, como lo confirman las aseveraciones en lecciones y seminarios inmediatamente posteriores, especialmente respecto de la interpretación evolutiva o genética planteada por Werner Jäger y considerada por Heidegger en la misma línea de lo problematizado por Natorp.

La posición de Heidegger sobre Jäger al inicio es de cierta aceptación en la tematización del problema, aunque concuerda más con su postura filológica que con su interpretación filosófica. Por eso quizás otorga mayor aprobación a su texto de 1912 —*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*— y otros trabajos de ese estilo que al famoso compendio canónico de 1923. Eso queda claramente expresado en un texto de 1939:



A pesar de toda su erudición, este libro [el *Aristóteles* de Jäger de 1923] presenta como único defecto el fallo de que piensa la filosofía de Aristóteles de un modo absolutamente *no griego*, de modo moderno-escolástico y neokantiano; por eso, y en la medida en que toca mucho menos el “contenido”, resulta más correcto el libro *Studien* [...] de 1912 (Heidegger, GA 9, p. 242; 2007b, p. 202).

De esa forma también se entiende el comentario de Heidegger a su alumno Löwith en la primera ojeada al libro: “Se publicó el *Aristóteles* de Jäger, 430 páginas, valioso en el estilo de los anteriores, aunque más parlanchín. Sin importancia filosófica, también sin tales pretensiones” (Heidegger y Löwith, 2017, p. 94). En los pocos lugares en donde Heidegger discute ese texto, por ejemplo, en la lección de verano de 1926 sobre los *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, tacha de superficial la interpretación de Jäger en torno a la cuestión onto-teológica, ya que “W. Jäger sostiene que Aristóteles aquí no habría logrado dar una adecuada respuesta al problema del ser” (Heidegger, GA 22, p. 307; 2014, p. 334), pues, de acuerdo con Heidegger, Jäger no alcanza a ver que ambos conceptos de ontología (“ciencia del ser” y “teología”) se copertenenen necesariamente. Así, el problema central de Jäger yace en que “su interpretación filosófica está encerrada dentro de límites muy estrechos” (GA 22, p. 145; 2014, p. 172), y esto da como resultado que una “reconstrucción de la evolución” aristotélica quede “sin fundamento cierto y confiable”. Como se puede apreciar, aquí Heidegger deja ver su crítica directa al trabajo de Jäger al señalar que “el único camino que queda es el de una interpretación realmente filosófica de las investigaciones aristotélicas” (GA 22, p. 145; 2014, p. 173), pero acepta que esto más bien se trata de una cuestión sin solución. Dos años después, en la lección de verano de 1928, *Principios metafísicos de la lógica*, Heidegger inicia el curso con una referencia al problema de la onto-teología y, por supuesto, hace referencia tanto a la interpretación de Natorp como a su continuación en Jäger, cuestionando de forma directa el tratamiento histórico-filológico que ahí yace. Reitera su posición en torno a una visión de otro tipo al señalar que “con la doble caracterización aristotélica de la filosofía como ontología y teología no se dice nada y se dice todo, a condición de que tengamos a nuestro alcance posibilidades originarias de comprensión” (Heidegger, GA 26,

p. 17; 2009, p. 25). La necesaria copertenencia mencionada en 1926 y de carácter insoluble será planteada por nuestro autor al inicio de su *Kant y el problema de la metafísica*, de 1929, como una “perplejidad filosófica fundamental”: “En cuanto el mismo Aristóteles emite una opinión, aparece una extraña dualidad en la determinación de la esencia de la ‘filosofía primera’” (Heidegger, GA 3, p. 7; 1981, p. 5).

Como podemos ver, la posición en torno a Jäger se endureció conforme el planteamiento onto-teológico se insertaba de forma determinante en la idea de “metafísica” que Heidegger iba a consolidar a lo largo de por lo menos una década. Los testimonios de los primeros años en torno a la lectura de Aristóteles así lo dejan ver; un ejemplo es lo que Heidegger escribe al inicio de su lección de verano de 1922 en torno a Jäger:

Una mirada más cercana a los resultados de Jaeger solo puede obtenerse mediante un estudio minucioso de la propia investigación, que en términos del planteamiento de sus preguntas y resultados es tan fructífero para la crítica filológica específica como ejemplar para la correspondiente investigación del resto de la bibliografía filosófica (Heidegger, GA 62, p. 5).

## V. Las primeras aproximaciones de Heidegger a la metafísica aristotélica

Ya hemos señalado que el objetivo, por el momento, no es dar seguimiento a las transformaciones de la idea de “metafísica” en Heidegger y el lugar correspondiente que ocupa la onto-teología en ello; más bien queremos remitirnos a la procedencia de tal cuestión y, como ya anticipamos, esta la hallamos en los primeros ejercicios de Heidegger en torno a *De anima* en 1921. Al inicio de su interpretación sobre Aristóteles, nuestro autor indica que “[e]n su *Metafísica*, Aristóteles muestra una tendencia hacia la liberación de una determinada región de ser [*Seinsregion*]” y que “aspira a una consideración realmente universal” (Heidegger, 2007a, p. 10; 2022, p. 23). Con esto, Heidegger deja ver con claridad la aceptación de la problemática discutida ya en ese momento tanto por Natorp como por Zeller y Jäger. La “tendencia hacia la liberación” sería, en palabras de Natorp, la posibilidad de salir de la contradicción entre ontología y teología o, en términos de Jäger

—con base en su trabajo de 1912—, el paso de la teología a la ontología. De esta forma, Heidegger acepta de entrada que hay una modificación en el proyecto inicial de la *πρώτη φιλοσοφία* que abarca dos cuestiones: por un lado, la conocida cercanía de Aristóteles con Platón y la posible forma de caracterizar la ciencia primera a partir de estar dirigida a una “determinada región de lo ente”, esto heredado de Platón; por otra parte, la necesidad de ampliar el ámbito de tematización de la *πρώτη φιλοσοφία* más allá de lo que estaba determinado por la *Física* en cuanto abarcaba la región de lo móvil. Era necesario incluir el ámbito de lo suprasensible de forma diferente.

Hay que enfatizar que la indicación de Heidegger no solo refiere de forma negativa a la liberación de una región del ser, sino que, de modo positivo, aspira “a una consideración realmente universal (ὄν ὡς ὄν). Tendencia a la contemplación del *sentido* del ser” (Heidegger, 2007a, p. 10; 2022, p. 23). Para complementar esto hay que añadir una cita posterior: “A final de cuentas todo el planteamiento del problema en Aristóteles se orienta hacia una ciencia objetiva y ontología” (2007a, p. 14; 2022, p. 29). Con base en esto habría que señalar entonces dos puntos: 1) la posibilidad de plantear una ciencia de lo ente en cuanto ente, caracterizada como “realmente universal”; 2) la aclaración de eso que Heidegger nombra “sentido del ser” y que, como sabemos, será determinante seis años después en su *opus magnum*: *Ser y tiempo*.

En el texto base que hemos tomado, los ejercicios de 1921, no hay mayores elementos en torno a la caracterización del sentido científico del ente en cuanto ente. Sin embargo, ya que hemos comprobado que Heidegger toma como referencia a Natorp y cuestiona su interpretación general sobre la exclusión de partes de la *Metafísica*, es importante tomar en cuenta el final de E 1, 1026a29-32, que, como sabemos, ha desempeñado un papel central en el despliegue de lo que la tradición ha pensado como onto-teología, que Natorp consideró como inauténtico y Jäger como una “adición posterior” (Jäger, 1995, p. 250). El pasaje en cuestión reza:

Pues bien, si no hay ninguna otra substancia [οὐσία] aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las

cosas que le son inherentes en cuanto ente [εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσική ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, [30] αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν] (*Met.*, E 1, 1026a29-32).

Como han señalado múltiples intérpretes, hay varios puntos que deben ser tomados en cuenta en esta cita. En primer lugar, se trata de la asimilación de la ciencia primera, *πρώτη ἐπιστήμη*, con la filosofía primera, *πρώτη φιλοσοφία*. Asimismo, la ciencia de la que se habla sería el conocimiento por las causas, que corresponderían a dos tipos de οὐσίαι señaladas: la sensible, que remite a la naturaleza, y la suprasensible; o, como sabemos que también se nombran, la material y la inmaterial, o la móvil y la inmóvil. En la cita en cuestión queda claro para Aristóteles que de haber οὐσία inmóvil, entonces la ciencia que se dirige a tales causas sería la ciencia primera y la ciencia de la οὐσία móvil estaría subordinada a esta y sería ciencia segunda. Como podemos ver, y ya ha sido destacado en diversos estudios, el rango o nombre de ciencia primera o segunda deriva del rango de su objeto, es decir, la οὐσία primera o segunda. Como bien han notado Berti y otros, existe una diferencia entre la relación de las οὐσίαι y la relación entre las ἐπιστήμαι. En el primer caso se trataría de una relación del uno respecto del otro, que Berti se atreve a llamar «ontológica», mientras que en el caso de las ciencias o filosofías la diferencia es de otro tipo y no habría una prioridad lógica o metodológica (cfr. Berti, 1993, pp. 268 y ss.).

Ahora bien, más allá de la identidad entre *πρώτη ἐπιστήμη* y *πρώτη φιλοσοφία* que aparece en la cita, lo central para entender la discusión en torno al problema que nos congrega es que aquí se destaca la “identidad” entre la ciencia que se ocupa de la οὐσία inmóvil, es decir la teología, tal como se estableció en E 1, 1026a20, y la ciencia de lo ente en cuanto ente, es decir de lo universal, caracterizada posteriormente como “ontología”. Llama la atención que la “identidad” a la que aquí hago alusión ocurre al señalar que tal ciencia sería universal precisamente por ser primera.

Para comprender mejor este punto conviene recordar aquello que Aristóteles indica en Γ 2 cuando afirma que “siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás

cosas y por lo cual se dicen" (πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται) (*Met.*, Γ 2, 1003b16-17). Es claro, pues, que la ciencia de algo es el conocimiento de su causa, y ya que se trata de lo primero, es precisamente su principio. De esa forma, la ciencia de una pluralidad de cosas no sería otra cosa que la ciencia de lo primero en ellas. Algunos intérpretes, como Berti (1993), han aceptado la identificación entre lo primero y el principio con base en otras aseveraciones aristotélicas, como la indicación en Δ 1 según la cual "a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce" (πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται) (*Met.*, Δ 1, 1013a16-18). De esta manera, se podría pensar entonces que la identificación del carácter universal de la ciencia con su carácter primero tendría que ver con el hecho de que se dé un principio de carácter más amplio.

Ahora bien, lo que Heidegger permite concluir a partir de su inicial lectura aristotélica es que la ciencia "realmente universal", en cuanto es aquella que piensa "lo ente en cuanto ente", coincide con la "identidad" que acabamos de señalar, aunque con la salvedad de que la remisión a una οὐσία inmóvil depende de que haya tal, así como indica Aristóteles al final de E 1. Quizá por ello Heidegger solo habla de la "liberación de una región" en la medida en que la posibilidad de tal ciencia, es decir, la teología, depende de la existencia de tal οὐσία inmóvil. En este punto considero importante destacar que, con la idea de "liberación de una región" y la "tendencia al carácter universal" de la ciencia primera, Heidegger aprueba la tesis de cierta redefinición del objeto de la πρώτη φιλοσοφία que se anuncia en Γ 1 como lo ente en cuanto ente.

Considero también que una consecuencia central de estos señalamientos, y que será el hilo conductor que Heidegger indica en su lectura de 1921, es que aquí no se está identificando el objeto de la ciencia universal —lo ente en cuanto ente— con su principio, ya que se trata de la misma ciencia, no porque se identifique el objeto y el principio, sino porque, como ya sabemos, en Aristóteles tener la ciencia de un objeto no es otra cosa que conocer sus principios y causas, tal como lo recuerda en diversos pasajes. Si esto es así, me parece que Heidegger aprovecha la no identificación entre el objeto y el principio para hablar del "sentido del ente" o "sentido del ser", que con base en Aristóteles se trataría del abordaje de la cuestión desde el punto de vista del ente mismo o desde el punto de vista de la definición. Lo que en esta lección Heidegger llama "sentido" estaría asociado más bien al λέγειν que permite agrupar tanto

el respecto óntico, en donde la cuestión de lo ente remite a la ούσία, como el respecto lógico de la definición: “El λέγειν, el enunciado, es el fenómeno fundamental desde el que es explicitado el sentido de ούσία y ὀρισμός” (Heidegger, 2007a, p. 11; 2022, p. 24).

Una vez que se ha señalado esto, se comprende entonces que Heidegger detecte inicialmente en Aristóteles la problemática de lo dado en cuanto un “tener previo” (*Vorhabe*) y su respectiva aprehensión. Por un lado, se trata de pensar lo que es, lo ente, y por otro de tematizar su aprehensión explícita, su ὀρισμός; se trata, en resumen, de ligar lo óntico y lo lógico, es decir, lo onto-lógico. Quizás por ello se entiende el paso de Heidegger en sus ejercicios al tematizar la ούσία y el ὀρισμός, así como las preguntas que de ahí se desprenden: “¿A partir de qué desarrolla Aristóteles el sentido de la ούσία? ¿Cómo llega en ello al ὀρισμός?” (Heidegger, 2007a, p. 14; 2022, p. 29). De esa forma, la tematización del ὀρισμός (*definitio*) lo lleva a destacar el papel del λόγος:

Λόγος en Aristóteles no significa ‘concepto’; la conexión con el verbo λέγειν está muy viva. Λόγος significa ‘enunciado’, en el sentido formal e indefinido del enunciado, en el que ‘algo se dice de algo’. Ahora Aristóteles dice: El ὀρισμός es un λόγος, es decir, la “definición” es una forma del enunciar (Heidegger, 2007a, p. 14; 2022, p. 29).

Las preguntas planteadas justifican la remisión al Libro Z con el conocido análisis en torno a los modos de hablar de la ούσία para enfatizar en diversos momentos la importancia del λέγειν. Podemos decir que, en esta primera aproximación heideggeriana a Aristóteles, de forma documentada por la tradición, se roza ya el problema de la onto-teología y se decanta por la cuestión del λέγειν pensado ahí como “sentido del ser”. Baste señalar esto para dejar abierto el camino que tomarán los cursos posteriores sobre Aristóteles y especialmente para entender por qué el proyecto en torno a una posible “Introducción a Aristóteles” se convirtió en el proyecto de su “Lógica”.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Como ya podemos documentar actualmente, a partir de 1923, con su último curso en Friburgo y antes de iniciar sus actividades académicas en Marburgo, Heidegger inicia el proyecto de trabajo sobre su “lógica”. A lo largo de una década realizará diversos intentos expositivos plasmados en sus

## VI. Conclusión

A pesar de la amplitud en torno a las publicaciones sobre la obra de Heidegger y en torno a su lectura de Aristóteles, todavía quedan sendas por andar. A lo largo de lo aquí expuesto hemos propuesto la vía de la onto-teología, es decir, aquella que parte de un proyecto sobre Aristóteles y se convierte en una investigación en torno a la lógica para que, en el marco de su radical crítica a la metafísica en su carácter onto-teológico, llegue a proponer la “conmoción de la lógica” en una interpretación del lenguaje que cuestiona el carácter apofántico del λόγος mismo. Lo que aquí hemos señalado sirve solo como preámbulo para comprender tal vía.

Asimismo, si revisamos las lecturas que Heidegger llevó a cabo en torno a Aristóteles, encontramos fundamentalmente dos aspectos: uno ligado a la temática y que versa principalmente sobre la apropiación realizada por Heidegger en torno a la filosofía práctica del Estagirita, y el otro ligado al periodo de tematización de Aristóteles en Marburgo. El periodo de acercamiento a Aristóteles en Friburgo había sido ensombrecido por la apropiación de la fenomenología husserliana y las reflexiones temáticas en torno al acceso a la vida fáctica. Con la documentación actual podemos ver que, efectivamente, el interés de Heidegger por preguntas ontológicas en Aristóteles ocupa un lugar determinante ya desde su primer periodo docente en Friburgo (1919-1923).

Como hemos visto, Heidegger insertará en su trabajo realizado semestre a semestre una interpretación del ser de lo ente; posteriormente, en una revisión histórica de la filosofía enfatizará su olvido. Esto conducirá a un alejamiento de la problemática enfáticamente aristotélica para englobar tal perspectiva en una dimensión de carácter histórico y posteriormente epocal que se consolidará como la conocida “constitución onto-teológica” de la metafísica. Lo que hemos intentado en esta exposición ha sido destacar simplemente algunos elementos de la procedencia de tal cuestión, aunque el despliegue de esta devenga en la tematización del λόγος y del λέγειν, abordados en las lecciones subsiguientes.

---

diferentes cursos y seminarios, hasta concluir en 1934 con la exigencia de una “conmoción de la lógica” (Heidegger, GA 38 A, p. 8).



El presente artículo ha permitido interpretar la procedencia de la esencia onto-teológica de la metafísica a partir de un acercamiento al primer lugar documentado en donde Heidegger advierte la problemática. Las vías y cuestiones abiertas aquí no serán otras que las que el propio Heidegger perseguirá a lo largo de su vasta obra. Quizás el objetivo al final consista solamente en comprobar si Heidegger acierta en aquello que señala en su curso de verano de 1926 cuando remite nuevamente a la onto-teología y concluye que “Aristóteles aquí no se ha equivocado, sino que debía llevar la filosofía hasta este límite” (Heidegger, GA 22, p. 206; 2014, p. 243).

### Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2018). *Metafísica. Edición trilingüe*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Berti, E. (1993). La *Metafísica* di Aristotele: “onto-teologia” o “filosofía prima”? *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 85(2/4), 256-282.
- Courtine, J.-F. (1999) Métaphysique et Ontothéologie. En J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. (pp. 137-157). Vrin.
- Gadamer, H.-G. (2003). Heideggers theologische Jugendschrift. En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. (pp. 70-90). Reclam.
- Heidegger, M. (1976). [GA 9]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1978a). [GA 1]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 1. Frühe Schriften (1912-1916)*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1978b). [GA 26]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. K. Held (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. G. Ibscher Roth (trad.). FCE.
- (1985). *Schelling. De la esencia de la libertad humana*. A. Rosales (trad.). Monte Ávila.
- (1986). [GA 15]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 15. Seminare (1951-1973)*. C. Ochwad (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1987). [GA 56/57]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. B. Heimbüchel (ed.). Vittorio Klostermann.



- (1988a). [GA 42]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 42. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. I. Schüssler (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1988b). *Identidad y diferencia*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Anthropos.
- (1991). [GA 3]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1992). [GA 19]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 19. Platon: Sophistes*. I. Schüssler (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1993). [GA 22]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 22. Grundbegriffe der antiken Philosophie*. F.-K. Blust (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2005a). [GA 62]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 62. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Günther Neumann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2005b). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. J. Adrián (trad.). Herder.
- (2005c). “Mein liebes Seelchen!” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*. G. Heidegger (ed.). Deutsche Verlags-Anstalt.
- (2006a). [GA 11]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 11. Identität und Differenz*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2006b). *Jahresgabe 2005/2006. Ausgewählte Briefe Martin Heideggers an Hans-Georg Gadamer*. Martin-Heidegger-Gesellschaft.
- (2007a). Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922-23. En A. Denker, H. Zaborowski y G. Figal (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. (pp. 9-48). Alber.
- (2007b). *Hitos*. A. Leyte y H. Cortés (trads.). Alianza.
- (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915- 1970*. S. Sfriso (trad.). Manantial.
- (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. J. J. García Norro (trad.). Síntesis.
- (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. G. Jiménez (trad.). Waldhuter.

- (2020). [GA 38 A]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 38 A. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. P. Trawny (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2021). *Übungen über Aristoteles, De anima* (Sommersemester 1921). Nachschriften von Helene Weiss, Nachschriften von Oskar Becker. Seminar on Aristotle's *De Anima* (Summer Semester 1921). Notes by Helene Weiss. Notes by Oskar. Editorial Notes Editor's Notes to the Notes by Helene Weiss. Editors' and Translator's Notes to the Notes by Oskar Becker. *Kronos. Philosophical Journal*, 10, 38-118.
- (2022). Seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922-1923. Apuntes de Oskar Becker. En A. Xolocotzi, R. Gibu y J. Orejarena (eds.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. (pp. 19-74). Biblos.
- Heidegger, M. y Jaspers, K. (1990). *Briefwechsel 1920-1963*. Piper.
- (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. J. J. García Norro (trad.). Síntesis.
- Heidegger, M. y Löwith K. (2017). *Briefwechsel 1919- 1973*. Alber.
- Heidegger, M. y Rickert, H. (2002). *Briefe 1912-1933*. Vittorio Klostermann.
- Jäger, W. (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Weidmann.
- (1923). *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Weidmann.
- (1995). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. J. Gaos (trad.). FCE.
- Jonas, H. (2004). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. D. Böhler y H. P. Brune (eds.). Könnigshausen und Neumann.
- Kisiel, T. (1988). The Missing Link in the Early Heidegger. En J. J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. (pp. 1-40). University Press of America.
- Natorp, P. (1888). Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. *Philosophische Monatshefte*, 24, 37-65 y 540-574.
- (1903). *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Dürr.
- (1918). Bruno Bauchs ‚Immanuel Kant‘ und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus. *Kant-Studien*, 22, 426-459.
- Oñate y Zubía, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson.
- Segura, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta.
- Vigo, A. (1996). *Zeit und praxis bei Aristoteles*. Alber.

- (2008). *Arqueología y aletheología*. Biblos.
- (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA.
- Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Dafne.
- (2012). *Heidegger y Aristóteles*. M. J. de Ruschi (trad.). FCE.
- Xolocotzi, A. (2002). *Der Umgang als "Zugang". Der hermeneutisch-phänomenologischer "Zugang" zum Faktischen Leben in den frühen 'Freiburger Vorlesungen' Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Duncker und Humblot.
- (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana.
- (2011). *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Ítaca.
- (2016). Mundo circundante y mundo de vida en 1919. *Studia Heideggeriana*, 5, 71-97.
- (2020). Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles. *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 309-322. URL: <http://actamexicanadefenomenologia.org/>.
- Xolocotzi, A. y Gibu, R. (2022). La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles. En A. Xolocotzi, R. Gibu y J. Orejarena (eds.), *Aristóteles y fenomenología del siglo XX*. (pp. 479-491). Biblos.
- Xolocotzi, A. y Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Trotta.



<http://doi.org/10.21555/top.v670.2294>

## The Machiavellian Discourse on the *Ciompi* Revolt Interpreted from the Primacy of Fear and the Theory of Humors

El discurso maquiaveliano sobre la revuelta de los  
*ciompi* interpretado desde la primacía del miedo y  
la teoría de los humores

Matías Quer  
Universidad de los Andes, Chile  
mquer@uandes.cl  
<https://orcid.org/0000-0001-9228-1150>

Recibido: 04 - 08 - 2021.  
Aceptado: 18 - 11 - 2021.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

This article proposes, as an interpretative key to understand Machiavelli's political philosophy, a synthesis between the primacy of fear identified by Leo Strauss, on the one hand, and, on the other hand, following Claude Lefort, the priority of political conflict caused by humors. Having discussed the difficulties and the scope of the attempt to articulate Strauss' and Lefort's interpretations of Machiavelli, and having shown how the primacy of fear allows to articulate the internal tensions of the theory of humors, the combination of both is applied to the paradigmatic speech of *Istorie fiorentine* III 13, on the *ciompi* revolt.

*Keywords:* Machiavelli; fear; humors; ciompi; Strauss; Lefort.

### Resumen

En este artículo se propone, como clave de lectura para entender la filosofía política de Maquiavelo, una síntesis, por una parte, entre la primacía del miedo identificada por Leo Strauss y, por otra parte, siguiendo a Claude Lefort, la prioridad del conflicto político causada por los humores. Se discuten las dificultades y el alcance del intento de articular las interpretaciones de Strauss y Lefort sobre Maquiavelo. Una vez mostrada la manera en que la primacía del miedo permite articular las tensiones internas de la teoría de los humores, se aplica la combinación de ambas en el paradigmático discurso de *Istorie fiorentine* III 13, sobre la revuelta de los *ciompi*.

*Palabras claves:* Maquiavelo; miedo; humores; ciompi; Strauss; Lefort.

## 1. Introducción

La obra de Nicolás Maquiavelo ha sido interpretada de múltiples formas a lo largo de la historia, especialmente durante el último siglo. Si bien existe una tendencia hacia una lectura republicana del florentino, hay otras posibilidades que han sido exploradas por autores como Leo Strauss y Claude Lefort. Este trabajo se sitúa, justamente, en continuidad con las lecturas maquiavelianas de estos dos grandes filósofos, intentando rescatar dos ideas que son centrales en ellos: la primacía del miedo, según Strauss, y la prioridad del conflicto producido por los humores, según Lefort. Por supuesto, la capacidad de compatibilizar ambas lecturas de la obra de Maquiavelo es limitada, pues existen diferencias significativas entre Strauss y Lefort. Si bien tenemos en consideración estas dificultades, aquí presentamos un aspecto fundamental en el que las interpretaciones de ambos se iluminan mutuamente y, a partir de él, analizamos un pasaje clave de las *Istorie fiorentine* (IF): el discurso en IF III 13, sobre la revuelta de los *ciompi*.

Este trabajo asume que es correcto considerar la teoría de los humores como un aspecto fundamental y transversal en la obra de Maquiavelo, en que el conflicto político surge ante todo por aquello que Lefort (2012, p. 212) llama “el desgarramiento de la sociedad” entre los *grandi* y el pueblo por causa de sus diferentes humores. Además, creemos que esos humores —y sus diferentes definiciones, a veces aparentemente contradictorias— pueden ser explicados a partir del miedo como eje principal y articulador. Es así como la noción de la primacía del terror o del miedo —acuñada por Strauss (1964, pp. 199-200)— permite entender los humores en sus diferentes definiciones, complementando la interpretación lefortiana.

Nuestra investigación tiene por objetivo mostrar el papel del miedo y la teoría de los humores en la rebelión de los *ciompi* descrita en *Istorie fiorentine*, III 13.<sup>1</sup> Así, buscaremos aplicar este esquema teórico —en que el miedo funciona como eje articulador de la teoría de los humores— a

---

<sup>1</sup> Todas las citas en italiano están tomadas de las obras completas de Maquiavelo (2018). Las referencias se harán al libro y capítulo de cada obra de Maquiavelo. Respecto a las citas en español, las de *El príncipe* y los *Discorsi* corresponden a Maquiavelo (2011), mientras que la traducción de las *Istorie fiorentine* corresponde a Maquiavelo (2009).

un capítulo que Leo Strauss considera paradigmático dentro de la obra maquiaveliana (cfr. Strauss, 1964, p. 152). A la vez, este trabajo servirá para ejemplificar cómo la síntesis entre la primacía del miedo —desde la lectura straussiana— y la prioridad del conflicto causado por los humores —propia de Lefort— permiten articular una interpretación de Maquiavelo.

Para lograr este objetivo, primero consideraremos el problema que supone sintetizar las interpretaciones de Strauss y Lefort. A continuación, explicaremos en qué consiste la lectura maquiaveliana que llamaremos straussiana-lefortiana. En tercer lugar, analizaremos el estatus del libro III de las *Istorie fiorentine* y su relación con otros pasajes fundamentales para la teoría de los humores, como son *El príncipe* (P) IX y los *Discorsi* (D) I 4-5. Finalmente, revisaremos en detalle el pasaje de IF III 13, aplicándole la lectura maquiaveliana propuesta, en la que el miedo tiene el papel fundamental y explicativo sobre la teoría de los humores y las acciones políticas —es decir, el conflicto— que de ellos se derivan.

## 2. Tensiones y límites de la síntesis straussiana-lefortiana

La interpretación de la obra de Maquiavelo que proponemos no es exhaustiva y es compatible con otras formas de comprender al autor de *El príncipe*. Nuestra lectura, basada en una síntesis entre Leo Strauss y Claude Lefort, solamente quiere señalar un aspecto concreto —pero central— de la filosofía política maquiaveliana. Esto no significa que esta interpretación sea insignificante, pues está orientada hacia lo que considera el carácter fundamental de toda la obra del florentino. En otras palabras, creemos que Strauss y Lefort logran captar el núcleo de la filosofía política de Maquiavelo a través de la primacía del miedo y del conflicto causado por los humores, respectivamente. Sin embargo, antes de desarrollar los aspectos que queremos rescatar en las lecturas de Strauss y Lefort, debemos detenernos en algunos problemas que pueden surgir de la síntesis que proponemos.

En primer lugar, es importante señalar que el punto de partida de las interpretaciones de Strauss y Lefort sobre Maquiavelo es un diagnóstico común a ambos filósofos, que consiste en el carácter enigmático de la obra maquiaveliana (cfr. Ménissier, 2017, p. 5; Manent, 1973, p. 324; Lefort, 2007, p. 235). Sin embargo, la respuesta hermenéutica que cada uno ensayará para descifrar el mensaje enigmático que contienen los textos del florentino será diferente. En el caso de Leo Strauss, su



interpretación se basa en una lectura esotérica de Maquiavelo, que consiste —en términos generales— en el arte de leer entre líneas para poder encontrar las enseñanzas ocultas del secretario florentino (cfr. Strauss, 1988, pp. 22-26; 1964, pp. 34-35; Mansfield, 1996, pp. 219-222). En cambio, la hermenéutica lefortiana consiste en considerar la obra de Maquiavelo en conjunto con las interpretaciones que sobre ella se han ido realizando a lo largo de la historia, lo que explica la extensa revisión de “interpretaciones ejemplares” presentada por Lefort al principio de su libro, incluyendo dentro de ellas la del profesor de Chicago (cfr. Manent, 1973, p. 324). Esta hermenéutica está lejos de la lectura esotérica de Strauss, que atiende casi exclusivamente a la bibliografía primaria.

La segunda gran diferencia entre ambos autores consiste en el juicio que realizan respecto al contenido general de la obra maquiaveliana. En este sentido, la principal crítica que Lefort le realiza a Strauss consiste en que su lectura estaría excesivamente marcada por condenar a Maquiavelo como un maestro del mal (Lefort, 1986, p. 260) que no valora la verdad y acude a la mentira (Lefort, 1986, p. 265; Hilb, 2013, p. 72; Manent, 1973, p. 325), cayendo así en una aproximación condenatoria del florentino. Además, el francés considera que la lectura straussiana es demasiado religiosa (Lefort, 2010, pp. 125-127). En cambio, Lefort busca privilegiar una lectura política de Maquiavelo, intentando evitar un juicio normativo (cfr. Sirczuck, 2015, p. 112) y valorando al florentino como un filósofo del conflicto (cfr. Ferrás, 2019, p. 64). Un Maquiavelo fundamentalmente político y con menor referencia al problema religioso es también la propuesta de Sheldon Wolin, quien define la obra maquiaveliana como “teoría política pura” justamente por eso (Wolin, 2012, p. 238). Manent, en cambio, presenta una interpretación más cercana a Strauss, destacando el aspecto religioso de Maquiavelo en relación con el problema teológico-político y, también, la importancia del mal y del miedo en la obra del florentino (Manent, 1990, pp. 50-53).

En realidad, la crítica de Lefort está —al menos en parte— justificada, y su propuesta de destacar lo político de Maquiavelo nos parece adecuada. Sin embargo, el francés no tiene ningún problema en resaltar la riqueza de la lectura straussiana (cfr. Manent, 1973, p. 325; Hilb, 2013, p. 73). De hecho, el libro de Strauss sobre Maquiavelo aborda muchísimos aspectos —e incluso detalles— del *corpus* maquiaveliano, incluyendo varios temas estrictamente políticos. No es en vano que el profesor de Chicago sea uno de los principales impulsores de la recuperación de la filosofía política y de la figura de Maquiavelo como

filósofo político. En otras palabras, si bien la interpretación straussiana resalta lo religioso (cfr. McShea, 1963, pp. 782-797), para él Maquiavelo es ante todo un filósofo político y no un teólogo (Strauss, 1987, p. 317). En el fondo, tanto Strauss como Lefort quieren realzar la filosofía política como un ámbito del saber valioso y diferente del resto de la filosofía y —al mismo tiempo— de otras formas de conocimiento político (Strauss, 2014, pp. 79-82).

La lectura lefortiana, además, está fuertemente influida por Merleau-Ponty y se instala en contraposición al movimiento antimachiaveliano, que incluye —por ejemplo— a Strauss y Manent (cfr. Ménissier, 2017, p. 7; Manent, 1990). De hecho, el propio Lefort acusa a Strauss de ser antimachiaveliano (Lefort, 1986, p. 262). Tanto Lefort como Merleau-Ponty proponen una interpretación más política de Maquiavelo que le otorga la primacía al conflicto. Como hemos dicho, si bien Lefort considera que su lectura política es diferente a la teológica de Strauss, en realidad el profesor de Chicago también rescata muchos aspectos estrictamente político-filosóficos del florentino. Resulta innegable que Lefort valora positivamente la lectura straussiana (Lefort, 1986, p. 259; 2007, p. 236; Hilb, 2013, p. 73) y que recurre a sus comentarios dentro de su propia interpretación del florentino (cfr. Manent, 1973, p. 325; Bataillon, 2013, p. 102; Hilb, 2013, p. 71). Si bien el francés no utiliza la lectura esotérica para comprender a Maquiavelo, esto no impide que ambos terminen destacando ciertos aspectos de la obra del florentino que son compatibles.

Finalmente, si bien Strauss y Lefort no leen del mismo modo a Maquiavelo, consideramos que algunas de sus conclusiones más importantes nos permitirán articular una interpretación político-filosófica de este último. Esta lectura buscará articular la primacía del conflicto causado por los humores que desgarran a la ciudad —el aporte lefortiano— con la primacía del terror —o del miedo— identificada por Strauss. La síntesis propuesta permitirá, además, ensayar una respuesta a las tensiones internas de la teoría de los humores, causadas por las diferentes definiciones que Maquiavelo presenta de cada humor.

### **3. La primacía del miedo ante la teoría de los humores**

Como hemos adelantado, nuestra propuesta consiste en sintetizar un concepto que Strauss considera importante —la primacía del terror o del miedo— con el que Lefort propone como el fundamental: el conflicto causado por los humores que producen un desgarramiento

radical de la ciudad o cuerpo político. Esto significa que nuestra síntesis straussiana-lefortiana posee ciertos límites: no pretende explicar toda la obra de Maquiavelo ni armonizar completamente las lecturas de ambos filósofos. No obstante, esto no le quita valor, pues el punto de encuentro de la síntesis presentada se dirige a un aspecto esencial del *corpus* maquiaveliano. Esta propuesta es pertinente e importante porque solamente desde una adecuada interpretación de los humores y el conflicto que ellos generan será posible hacer una lectura política de Maquiavelo, pues su teoría de los humores es esencial y está en el fondo de todo el escenario político que el florentino describe en sus obras. Como veremos, esos humores —y sus tensiones internas— pueden ser explicados desde la primacía del miedo. Por esto, reunir las lecturas de Strauss y Lefort en este tema es un aporte para los estudios maquiavelianos.

Dentro de su magna obra dedicada al florentino, Lefort (1986) destaca constantemente el papel de los dos principales humores —de los grandes y del pueblo— tanto en la configuración política y social de la ciudad como en el conflicto inevitable que surge dentro de ella.<sup>2</sup> Lefort considera que la teoría de los humores identifica un “desgarramiento” de la ciudad que es absoluto e irremediable: “su comunidad se asienta sobre un desgarramiento, [...] una clase tan sólo existe por la carencia que la constituye frente a la otra” (Lefort, 2010, p. 212). Es a partir de esta ciudad desgarrada —que produciría la división originaria de la ciudad (cfr. Sirczuck, 2015, pp. 113-114)— que se explicaría el conflicto constante e inevitable entre los dos grupos en cuestión, pues los grandes buscan dominar y el pueblo intenta evitar esa dominación. Esta sería la “nueva ontología” maquiaveliana identificada por el francés, en que el conflicto tiene la prioridad (cfr. Ferrás, 2019, p. 57). En este sentido, Lefort sería parte de un grupo de filósofos franceses —incluyendo también a Althusser— que habrían propuesto una lectura “conflictualista” de Maquiavelo (cfr. Di Pierro, 2019, pp. 75-76). De la misma manera, Audier (2005, pp. 35-154) también considera que para Maquiavelo el conflicto se encuentra en el corazón de la política. Si bien existen muchos otros autores que han destacado el conflicto en Maquiavelo, Lefort sería quien lo habría hecho con mayor énfasis y prioridad (cfr. Leibovici, 2002, p. 648).

---

<sup>2</sup> Como sabemos, el uso del término *umori* remite al lenguaje médico clásico de autores como Hipócrates y Galeno (cfr. Vegetti, 1983; Pasquino, 2007).

Lefort tiene, por lo tanto, como punto de partida esencial para comprender el resto de la obra de Maquiavelo el conflicto de clases causado por los humores (Lefort, 2010, p. 249). Esta interpretación, según la cual los humores tienen prioridad por sobre otros aspectos típicos de la filosofía política —como los tipos de regímenes—, es respaldada por otros autores, como Mansfield (1996, p. 24) y Parel (1992, p. 107). Sin embargo, en su trabajo sobre la obra maquiaveliana, Lefort no explica por qué el florentino utiliza diferentes definiciones de cada uno de los humores, las cuales a veces son incluso contradictorias entre ellas, como explica —entre otros— Miguel Saralegui.<sup>3</sup> Justamente esa tensión entre las diferentes formas de presentar los humores será un motivo para intentar buscar un principio explicativo que abarque a toda la teoría de los humores. Esto es lo que encontraremos en la primacía del miedo que Strauss identifica en Maquiavelo.

La lectura straussiana de la obra maquiaveliana —que encontramos en su gran obra *Thoughts on Machiavelli*— posee una riqueza inconmensurable. Si bien existen muchas discusiones respecto al método de interpretación utilizado por el profesor de Chicago —esto es, la lectura esotérica (Strauss, 1988), en contraposición, por ejemplo, con el contextualismo (cfr. Skinner, 1998 y 2002)—, el texto de Strauss logra captar algunos de los conceptos más relevantes de la filosofía política del florentino. En particular, existe una idea que Strauss expresa en su obra y que no siempre ha sido suficientemente resaltada: la primacía del miedo, también llamada primacía del terror, como aspecto fundamental para comprender a Maquiavelo (Strauss, 1964, pp. 187, 199-200, 259, 264 y 302). Por supuesto, Strauss no es el único que ha notado el papel central del miedo en Maquiavelo (cfr. Mansfield, 1979; Robin, 2004, p. 39; Boucheron, 2020), pero es quien mejor lo ha articulado dentro de un estudio completo de la obra del florentino.

En su teoría de la primacía del terror, el estadounidense considera que el miedo es la pasión preponderante en la política maquiaveliana (Strauss, 1964, p. 264). Esto se vería reflejado, por ejemplo, en la famosa cita del capítulo XVII de *El príncipe*, en que Maquiavelo considera que es mejor ser temido que ser amado. Afirmaciones como esta son las que llevaron al profesor de Chicago a calificar al florentino como un “maestro del mal” (Strauss, 1964, p. 9). Solamente desde la importancia central del

---

<sup>3</sup> Cfr el comentario de Miguel Saralegui a D I 5, en Maquiavelo (2011, p. 271, nota al pie 43).

terror es que podría explicarse el papel tan relevante que desempeña —en Maquiavelo— el uso de la violencia y la crueldad (cfr. Zuckert, 2017, pp. 208-209; Winter, 2018; Arum, 2020, pp. 7-8). De hecho, Strauss utiliza una formulación con ecos bíblicos para presentar esta primacía: “En el principio fue el terror. En el principio los hombres fueron buenos, es decir, dispuestos a obedecer, porque tenían miedo y se les asustaba fácilmente. La primacía del Amor debe ser reemplazada por la primacía del Terror” (Strauss, 1964, p. 200). Por lo tanto, pese a que la primacía del terror aparece mencionada explícitamente pocas veces en la obra straussiana (Strauss, 1964, pp. 199-200, 259 y 264), esta sería el principio explicativo de todo, incluidos tanto el conflicto como el orden, tanto la crueldad como la obediencia, mencionados por Maquiavelo en sus escritos. Por último, debemos destacar que esta postura maquiaveliana lo distingue de los filósofos políticos anteriores a él (cfr. Strauss, 1987, p. 297) y, además, le hace romper con la tradición florentina que le antecede (cfr. Saralegui, 2007, p. 207-208).

Por nuestra parte, creemos que es posible articular la primacía del miedo —identificada por Strauss— con el desgarramiento constitutivo de la ciudad producido por los humores, según la lectura lefortiana (cfr. Quer, 2022, pp. 65-75). Esta interpretación straussiana-lefortiana consiste, por lo tanto, en: (i) aceptar que la teoría de los humores atraviesa toda la filosofía política de Maquiavelo, pues es la configuración esencial de todo cuerpo político —como dice el florentino, los dos humores se encuentran en toda ciudad—, y (ii) reconocer la primacía del miedo como pasión fundamental que permite, entre otras cosas, explicar las diferentes formulaciones de los humores. Al momento de aplicar esta lectura straussiana-lefortiana —que también podríamos llamar “interpretación centrada en el binomio *paura-umori*” — a la revuelta de los *ciompi*, quedará más clara la relación entre el miedo y la teoría de los humores. Sin embargo, primero explicaremos brevemente esta relación.

Sabemos que los humores se encuentran en toda ciudad (cfr. D I 4 y D I 5), que son fundamentalmente dos —el humor de los grandes y el humor del pueblo— (cfr. P IX; D I 5), y que su formulación más famosa es aquella de P IX, donde el humor de los grandes consiste en que “desean dominar y oprimir al pueblo” y el humor del pueblo en que “desea que los notables no le dominen ni le opriman”. Sin embargo, la definición de cada humor parece invertirse en D I 5, donde el humor de los grandes consiste en que “aspiran a conservar los honores adquiridos” y “temen perder lo adquirido”, mientras que el humor popular aparece como el

propio de quienes “desean conquistar lo que no tienen” y como aquello que “desean adquirir”. En ambos casos, es posible advertir el deseo de adquirir seguridad, de tener una vida segura (cfr. D I 2, I 45).

Los humores serían, por lo tanto, antes que todo un deseo de vivir seguro y de no perder esa seguridad. Este deseo estaría fundado en una realidad ineludible: la vulnerabilidad humana, el hecho de que todos pueden perder la vida, incluso los más poderosos (cf. D III 6). Esta condición de fragilidad y vulnerabilidad provocaría la reacción fundamental y connatural de toda persona, es decir, el miedo (Strauss, 1964: 200). Así, en el fondo de toda la experiencia del ser humano se encontraría el miedo, y sería esa pasión la que movería a todos los miembros de cualquier cuerpo político a adquirir y querer mantener lo adquirido. De esta manera, los grandes intentarían adquirir siempre más (cf. P IX) y mantener lo adquirido (cf. D I 5), mientras que el pueblo intentará no ser aplastado (cf. P IX) y adquirir aquello que no tiene (cf. D I 5). Este sería el esquema básico de la relación *paura-umori* en la obra de Maquiavelo que permitiría explicar la tensión interna de su teoría de los humores a partir de la primacía del miedo como pasión política fundamental (cfr. Quer, 2022).

#### 4. La teoría de los humores en IF, III

Antes de aplicar al discurso de la rebelión de los *ciompi* (IF III 13) la lectura propuesta, es necesario entender en qué consiste la obra en cuestión —las *Istorie fiorentine*—, especialmente su libro III y la relación que este tiene con la teoría de los humores. Las *Istorie fiorentine* (traducidas como *Historias florentinas* o *Historias de Florencia*) es la principal obra dentro de los escritos históricos de Maquiavelo.<sup>4</sup> Fue escrita entre 1520 y 1525 por encargo de Giulio de' Medici —posteriormente el Papa Clemente VII—, que le comisionó una historia de la ciudad de Florencia (cfr. Varotti, 2014b; Rubinstein, 1989, pp. 695-696). Sin embargo, y pese a que el texto posee valor historiográfico (cfr. Cabrini, 2010, pp. 128-129; Marchesi, 2017, pp. 105-122; Rubinstein, 1989, pp. 699-701), es posible

---

<sup>4</sup> La clasificación más común de las obras de Maquiavelo divide sus textos en: (i) *scritti politici* (escritos políticos), (ii) *scritti storici* (escritos históricos), (iii) *teatro e scritti letterari* (teatro y escritos literarios), y (iv) *lettere* (cartas o correspondencia). Esta es la clasificación utilizada, por ejemplo, en la edición de las obras completas de Maquiavelo editada por Mario Martelli (primera edición en 1971, edición revisada en 2018).

considerar que el florentino incluye su propia filosofía política dentro del escrito.

En este sentido, si hacemos una lectura esotérica del texto, podemos entender que algunos pasajes nos dejan lecciones e interpretaciones propias de Maquiavelo sin haber ocurrido ese evento necesariamente de esta manera. El mejor ejemplo de esto es, justamente, el discurso presente en IF III 13, que analizaremos en este trabajo. No existe evidencia de que ese discurso haya existido y, más bien, todo parece indicar que se trata de un discurso inventado que busca presentar la mirada de Maquiavelo sobre la revuelta de los *ciompi* a partir de su propia filosofía (cfr. Bock, 1990, p. 187; Cabrini, 2010, p. 137; Winter, 2012, p. 737; Varotti, 2014a). Incluso se ha postulado que el discurso anónimo de IF III 13, sería prototípico del nuevo príncipe maquiaveliano, a semejanza de Castruccio Castracani y Agatocles (cfr. Fontana, 2019, p. 393; Kimlee, 2018, pp. 14-15).<sup>5</sup> Por último, resulta evidente que el discurso se encuentra lleno de argumentos y conceptos propiamente maquiavelianos (Cadoni, 2014).

Esta lectura de las *Istorie fiorentine* es muy importante para comprender el pasaje de IF III 13, pues este solamente se entiende si atendemos primero al inicio del libro III (IF III 1), que funciona como prólogo para todo ese libro.<sup>6</sup> Como veremos a continuación, el florentino sitúa este capítulo en directa relación con los otros grandes pasajes sobre los humores (es decir, P IX y D I 4-5). Esto parece indicar que IF III debe ser leído en continuidad con las otras afirmaciones sobre la teoría de los humores.<sup>7</sup> Si nos dirigimos al texto, vemos que Maquiavelo comienza diciendo:

Las graves y lógicas rivalidades que hay entre las gentes del pueblo [*gli uomini popolari*] y los nobles [*i nobili*], nacidas del hecho de que éstos quieren mandar [*volere*

---

<sup>5</sup> Existen otros autores que consideran que el discurso de IF III 13 no sería representativo de Maquiavelo e, incluso, tendría un sentido satírico. Se puede ver una recopilación de esa interpretación en Winter (2012, pp. 743-745). Esta postura no nos resulta convincente y consideramos, siguiendo a Winter y Varotti, que el discurso de IF III 13 contiene varios de los temas clásicos de Maquiavelo, como la prioridad del conflicto sobre la armonía o paz (Winter, 2012, p. 747) y la violencia como un componente necesario del quehacer político (Varotti, 2014a).

<sup>6</sup> Para un estudio completo del libro III de IF, cfr. Cabrini (1990).

<sup>7</sup> Existen, por supuesto, diferencias y similitudes entre el conflicto presentado en D y en IF, las cuales son exploradas por Bock (1990, p. 201).



*questi comandare*] y aquéllos no quieren obedecer [*quelli non ubbidire*], son la causa de todos los males que surgen en las ciudades [*tutti i mali che nascano nelle città*]; ya que todas las demás cosas [*tutte le altre cose*] que perturban la paz de las repúblicas [*republiche*] se nutren de esta diversidad de sentimientos [*umori*] (IF III 1).<sup>8</sup>

Este primer párrafo resulta fundamental, pues su similitud con las formulaciones utilizadas en P IX y D I 4 es de tal magnitud que tiene la apariencia de una cita de alguna de esas obras. En este pequeño extracto observamos: (i) la división entre nobles y pueblo; (ii) el deseo de mandar de los nobles, similar a la definición del humor de los grandes en P IX; (iii) el deseo del pueblo de no obedecer, parecido al humor popular en P IX; (iv) que estas dos inclinaciones efectivamente son llamadas humores (*umori*) por Maquiavelo; (v) que estos humores se encuentran en todas las ciudades, y (vi) que los humores son la causa de todos los males dentro de la ciudad, es decir, del conflicto, la muerte y la división. Todas estas lecciones bien podrían obtenerse de los pasajes más clásicos sobre la teoría de los humores, que hemos citado anteriormente (cfr. Winter, 2012, p. 747). De hecho, en la entrada de Borrelli (2014) sobre la voz “umori” en la *Enciclopedia machiavelliana* se incluye a IF III 1 como uno de los pasajes clásicos en el uso de ese concepto por parte de Maquiavelo.

Maquiavelo refuerza el contenido de estas primeras afirmaciones con su aplicación histórica. Según él, sería posible entender las similitudes y diferencias entre Roma y Florencia a partir de los humores y la forma en que cada ciudad los ha manejado (cfr. Bock, 1990, pp. 188-192; Cabrini, 2010, p. 135). Dice el florentino que todos los males y cosas que perturban a una ciudad —que, como afirma, nacen de los humores— serían la causa de la desunión en Roma (“*tenne disunita Roma*”) y también de la división en Florencia (“*ha tenuto diviso Firenze*”) (IF III 1). Es decir, los humores están presentes en ambos ejemplos históricos y producen un primer resultado común: la fractura del cuerpo político. Esto reafirmaría la lectura lefortiana respecto al desgarramiento de la ciudad por causa de los humores (Lefort, 2010, p. 212). Sin embargo, esta situación inicial

---

<sup>8</sup> Utilizamos aquí la traducción de Félix Fernández Murga (citada como Maquiavelo, 2009). Los términos en italiano son para resaltar algunos conceptos importantes.



produjo, también, ciertos efectos diferentes (*diversi effetti partorissero*) en el caso de Roma y de Florencia, pues:

[...] las rivalidades que hubo al principio en Roma entre el pueblo y los nobles [*intra il popolo e i nobili*] acabaron en meras discusiones [*disputando*], mientras que en Florencia acabaron en peleas [*combattendo*]; las de Roma terminaban con una ley; las de Florencia con el destierro y con la muerte de muchos ciudadanos; las de Roma acrecentaron el valor militar; las de Florencia lo apagaron totalmente; las de Roma llevaron a aquella ciudad, de una igualdad entre sus ciudadanos, a una gran desigualdad; las de Florencia la han llevado de la desigualdad a una increíble igualdad (IF III 1).

Estas diferencias tienen, para Maquiavelo, una explicación clara: “Esta diversidad de resultados es natural que provenga de los diversos fines [*dai diversi fini*] que estos dos pueblos se han propuesto” (IF III 1). El florentino afirma que el pueblo de Roma deseaba gozar de los honores supremos junto con los nobles (“godere i supremi onori insieme con i nobili desiderava”), mientras que el pueblo de Florencia buscaba estar solo en el gobierno, sin la participación de los nobles (“essere solo nel governo, sanza che i nobili ne partecipassero”). A Maquiavelo la actitud del pueblo romano le parece más razonable y soportable, pues no buscan excluir a la nobleza, sino gobernar juntos, mientras que el pueblo florentino deseaba todo el poder, lo que resultaba inadmisibles para sus nobles y provocaba naturalmente una resistencia mayor por parte de estos: “la nobilità con maggiori forze alle sue difese si preparava”.

Este análisis de IF III 1 nos permite conectar nuevamente el libro III de las *Istorie fiorentine* con la primera parte de los *Discorsi*, donde Maquiavelo desarrolla con mayor extensión su teoría de los humores y la enmarca constantemente en la comparación entre Roma y Florencia. De hecho, los primeros capítulos del libro I de los *Discorsi* están llenos de referencias a las instituciones romanas, muchas veces acompañados de frases como la siguiente: “De haber [tenido] Florencia un tribunal en estas condiciones...” (D I 7). En suma, todo el desarrollo de los primeros capítulos de los *Discorsi* está enmarcado en la comparación entre Roma y Florencia, que es justamente lo que encontramos en IF III 1.

La *Enciclopedia machiavelliana*, en su entrada sobre las *Istorie fiorentine* —a cargo de Carlo Varotti—, afirma que cada libro de IF tiene una

especie de prólogo en su primer capítulo. Estos prólogos servirían para marcar el tono de cada uno de los libros. En cuanto a IF III, la *Enciclopedia* nos informa que este libro comienza aludiendo claramente al conflicto entre la nobleza y la plebe, vinculado a la teoría de los humores (Varotti, 2014b). Este tema, afirma a continuación la *Enciclopedia*, es el mismo que se trata en pasajes notables de los tratados mayores (*El príncipe* y los *Discorsi*), especialmente en D I 2 y P IX, pero que aquí es utilizado como clave interpretativa histórica de las luchas sociales florentinas (“chiave interpretativa storica delle lotte sociali fiorentine”) (Varotti, 2014b). Es decir, Maquiavelo estaría utilizando un aspecto fundamental de su filosofía política —la teoría de los humores— como herramienta hermenéutica para los conflictos ocurridos en la historia de su querida Florencia. Por supuesto, esta afirmación de la *Enciclopedia machiavelliana* está fuertemente documentada y hace referencia al análisis de otros expertos maquiavelianos, como Gilbert (1977), Rubinstein (1987), Inglese (1989) y Martelli (1992).

Si admitimos que el primer capítulo de IF III sirve como prólogo para todo el libro III de la obra y que, además, marca el tono en que se debe entender su contenido, entonces nos parece que es adecuado utilizar la teoría de los humores para comprender la rebelión *ciompi* descrita en IF III 13. Asimismo, si nuestra propuesta de que el miedo es el eje fundamental para entender la teoría de los humores es aceptable, entonces es posible realizar una lectura desde el binomio *paura-umori* en el pasaje de IF III 13. En otras palabras, estaremos leyendo el texto según la forma en que Maquiavelo mismo lo habría escrito, esto es, sin un propósito estrictamente historiográfico, sino que plasmando su propia filosofía política en él. Es decir, si Maquiavelo escribe el libro III de las *Istorie fiorentine* utilizando la teoría de los humores como su herramienta interpretativa del conflicto político, entonces nosotros debemos leer este texto a la luz de la teoría de los humores y, según nuestra propuesta hermenéutica, con el miedo como pasión fundamental y explicativa de esa teoría.

## 5. El miedo y los humores en IF III 13

Una vez que nos hemos situado en la lectura del libro III de las *Istorie fiorentine*, podemos ahora aproximarnos al pasaje de la revuelta de los *ciompi* descrita en IF III 13 con el binomio *paura-umori* como clave de lectura. Es importante destacar que Maquiavelo no usa la palabra *ciompi* para referirse a los rebeldes, lo que podría suponer una valoración de

ellos y su actuar, pues el uso del término *ciompi* en realidad es una forma peyorativa de referirse a los trabajadores no calificados de la industria de la lana en Florencia (cfr. Varotti, 2014a; Beggioni y Leclerc, 2016, p. 1; Winter, 2012, p. 741). Además, los *ciompi* estarían bajo el dominio — dentro del mercado florentino de la lana— de los grandes sindicatos textiles, dominados por los *grandi* (cfr. Winter, 2012, p. 740; Zuckert, 2017, p. 301). Esto reforzaría la identificación de los *ciompi* como parte del humor que es oprimido por los *grandi*, específicamente como su sector más desfavorecido, el llamado *popolo minuto* (cfr. Winter, 2012, p. 741).

Realizaremos, por lo tanto, una lectura de este capítulo a partir de la síntesis straussiana-lefortiana que combina la primacía del miedo con el desgarramiento esencial de la sociedad por causa de los humores. Antes de ir al texto, conviene resaltar que Strauss se refiere directamente a este capítulo como “el más escandaloso o más ‘maquiavélico’ pasaje de las *Historias florentinas*” (Strauss, 1964, p. 152). Su interpretación de este relato es la siguiente:

La plebe florentina había incendiado y saqueado y tenía miedo del castigo; el cabecilla plebeyo exhortaba a su auditorio a redoblar las maldades que había cometido y a multiplicar los incendios y saqueos, porque las faltas pequeñas son castigadas, mientras que las grandes son recompensadas; no debían dejarse intimidar por la antigua sangre de sus adversarios, puesto que [...] por naturaleza, todos los hombres son iguales. [...] No deben dejarse intimidar por su conciencia, porque donde hay temor al hambre y a la prisión no debe haber ni puede haber miedo al infierno (Strauss, 1964, p. 152).

Esta lectura straussiana nos entrega una interpretación muy valiosa respecto a la rebelión de los *ciompi* y destaca, particularmente, la importancia del miedo dentro de esta. Lefort (1986, pp. 772-774), por su parte, realiza dos breves alusiones a los *ciompi* en el contexto de su análisis sobre la lucha de clases y la dominación burguesa del pueblo. Si bien el francés no se explaya en el asunto, veremos que su diagnóstico sobre el desgarramiento de la ciudad por causa de los humores es perfectamente aplicable al relato de IF III 13. De hecho, Rubinstein (1989, p. 709) considera que el discurso de IF III 13 sobre el conflicto de los *ciompi* es la radicalización extrema del conflicto de clases maquiaveliano.

Este carácter paradigmático del discurso de la revuelta de los *ciompi* es compartido por Cabrini (2010, p. 159). Por lo tanto, una lectura detenida y detallada de IF III 13 nos permitirá captar lo más propio del conflicto político maquiaveliano. Esto significa que, si efectivamente es posible articular los humores presentes en este capítulo a partir de la primacía del miedo, este ejercicio tendrá gran validez para la teoría de los humores en general.

Lo primero que llama la atención del pasaje sobre la rebelión de los *ciompi* es que el punto de partida es una situación de conflicto. Esta situación se origina en lo que Maquiavelo ha descrito anteriormente dentro del libro III y conecta directamente con el final del capítulo anterior (IF III 12). El conflicto, evidentemente, está dado por el choque de los dos humores, pues enfrenta a los *ciompi* —es decir, un grupo de campesinos particularmente desfavorecidos, dedicados al trabajo de la lana— con los ciudadanos poderosos y las instituciones de poder que ellos utilizan, particularmente la *Signoria* y los magistrados. A primera vista podría parecer que en realidad el conflicto se inscribe en un eje urbano-rural, pues en su discurso el líder de los *ciompi* no se refiere a sus enemigos con los nombres de *grandi* o *nobili*. Sin embargo, esto sería una lectura equivocada, pues Maquiavelo identifica a los *ciompi* como parte de la *plebe* o el *popolo*<sup>9</sup> y, posteriormente, el discurso de su líder se refiere a sus rivales con dos características que son claramente propias del grupo identificado con el humor de los *grandi*: son ricos y tienen antigüedad en la sangre, es decir, son nobles.

Un aspecto que refuerza la similitud entre el conflicto de IF III 13 y la descripción clásica de la teoría de los humores sería la forma en que Maquiavelo describe a los grupos enfrentados. Los *ciompi* son presentados como un grupo que (i) desea evitar el castigo, (ii) quiere adquirir aquello que no posee, (iii) se encuentra amenazado y asustado por la fuerza de los nobles/ricos, y (iv) busca vivir con mayor libertad. Estas cuatro características remiten directamente al humor del pueblo, que es descrito —en los dos principales pasajes al respecto— como “los que desean adquirir lo que no tienen” (D I 5) y que “desea que los notables no le dominen ni le opriman” (P IX).

---

<sup>9</sup> Existe discusión sobre el uso de *plebe* y *popolo* como equivalentes o no entre D e IF (cfr. Kimlee, 2018, p. 3; Marchesi, 2020, pp. 409-423). No podemos detenernos en ese problema aquí, pero nos parece que existe bastante semejanza entre ambos, al menos respecto a la teoría de los humores de Maquiavelo.

Podemos situar, por lo tanto, el conflicto descrito en IF III 13 claramente dentro del marco de la teoría de los humores. Esto es consistente con el análisis que hemos presentado respecto a que todo el libro III de las *Istorie fiorentine* estaría marcado por la teoría de los humores de Maquiavelo. En otras palabras, el pasaje de la rebelión *ciompi* es un ejemplo preciso del desgarramiento del cuerpo político por causa de los humores, según lo describe Lefort (2010, p. 212).

Un aspecto adicional que no podemos olvidar es el carácter móvil o intercambiable de los humores. Para Maquiavelo, los humores no son una característica fija o específica de cierto tipo de persona, es decir, no hay una diferencia sustancial entre los *grandi* y el pueblo. Esto significa que los humores poseen un carácter contingente (Holman, 2020, p. 10). Por lo tanto, los diferentes humores responden a los deseos propios de las personas que se encuentran en cierta situación: los que poseen desean adquirir más, mantener lo adquirido y dominar a los demás; los que no poseen desean adquirir aquello que no tienen y escapar del dominio u opresión de los poderosos. En este sentido, el pasaje de IF III 13 no hace más que reforzar esta idea, pues ahí leemos:

No os deslumbré [*sbigottisca*] la antigüedad de su estirpe [*antichità del sangue*] de la que blasonan ante nosotros, porque todos los hombres [*tutti gli uomini*], habiendo tenido un idéntico principio [*medesimo principio*], son igualmente antiguos [*ugualmente antichi*], y la naturaleza nos ha hecho a todos de una idéntica manera. Si nos quedáramos todos completamente desnudos, veríais que somos iguales a ellos [*simili*]; que nos vistan a nosotros con sus trajes, y a ellos con los nuestros y, sin duda alguna, nosotros pareceremos [*parranno*] los nobles [*nobili*] y ellos los plebeyos [*ignobili*]: porque son sólo la pobreza y la riqueza las que nos hacen desiguales [*ci disaguagliano*].

Este fragmento revela, sin lugar a duda, que en la concepción antropológica maquiaveliana no existe una diferencia esencial entre los nobles y el resto del pueblo. La propuesta del florentino, más bien, apunta a una igualdad esencial de todo ser humano (cfr. Viroli, 2010, p. 149). Las diferencias, en cambio, estarán dadas por la condición social en que se encuentre cada uno, fundamentalmente por su situación económica de pobreza o riqueza.

Aunque a primera vista no lo parezca, la primacía del miedo propuesta por Leo Strauss apunta en la misma dirección de la igualdad esencial de todas las personas que, como acabamos de ver, propone Maquiavelo. Esto ocurre debido a que el miedo es un factor común a todas las personas, de toda condición y en todo lugar. En resumen, si todas las personas son iguales, una de las características que compartirán será su vulnerabilidad intrínseca —incluso el más poderoso puede ser traicionado, como vemos en el largo capítulo D III 6, dedicado a las conjuraciones—,<sup>10</sup> que provocará un deseo de seguridad necesariamente insaciable. El miedo será, lógicamente, la pasión que brotará de la situación de vulnerabilidad y la imposibilidad de obtener la seguridad deseada. Es decir, será una consecuencia directa de las premisas antropológicas maquiavelianas que poseen un alcance universal.

Es momento, entonces, de revisar nuevamente el capítulo de la revuelta de los *ciompi* para ver si efectivamente el miedo desempeña ahí un papel importante. Lo primero que podemos afirmar es que el miedo ciertamente está presente en el relato; existen diferentes formulaciones al respecto —“miedo”, “temor”, “estar asustados”— a lo largo del capítulo. Pese a ello, una mirada rápida podría llevar a la conclusión de que el miedo tiene aquí un lugar secundario, pues el texto estaría dominado por el conflicto, los humores, la igualdad/desigualdad, la pobreza y riqueza, el uso de las armas y otros aspectos. En realidad, el miedo tiene en esta rebelión un papel central que permite explicar tanto los humores ahí presentes como las terribles medidas que propone el líder de los rebeldes.

En primer lugar, el miedo es mencionado desde el inicio del capítulo: “A este rencor [de los plebeyos] se unía el miedo [*paura*] al castigo por los incendios y robos que habían cometido, se reunieron de noche varias veces para hablar de lo ocurrido y cambiar impresiones sobre el peligro en que se encontraban [*ne' pericoli si trovavano*]” (IF III 13). Si bien el miedo aparece primero como un añadido, como un factor que viene a complementar la indignación de los plebeyos, en realidad tiene ya aquí un papel fundamental, pues en sus reuniones los rebeldes analizaban los peligros a los que se enfrentaban. En otras palabras, buscaban la

---

<sup>10</sup> “[La posibilidad de venganza] puede tenerla cualquier hombre, humilde o poderoso, noble o plebeyo, admitido o no en la familiaridad del príncipe; por que todos pueden encontrar alguna vez ocasión de hablarle, y, por tanto, de realizar su venganza” (D III 6).

mejor forma de escapar a esos peligros, es decir, de adquirir seguridad, movidos por el miedo que tenían al castigo.

Después de situarnos en este contexto, Maquiavelo pone en boca de un líder *ciompo* anónimo el discurso que irá prácticamente hasta el final del capítulo. El líder de los rebeldes se enfrenta a una disyuntiva: tomar las armas para cometer mayores males o intentar mantener la paz para evitar un mayor castigo. Las opciones se ven resumidas en elegir entre “una tranquila pobreza [*quieta povertà*]” o “una peligrosa ganancia [*uno pericoloso guadagno*]”. La respuesta —no dejar las armas y buscar la forma de asegurarse (*assicurare*) contra posibles castigos— estará basada en un diagnóstico previo: los *ciompi* tienen las armas (“le armi sono prese”) y ya han realizado muchos daños (“molti mali sono fatti”). Esta situación posee, por lo tanto, dos aspectos importantes. En primer lugar, los *ciompi* rebeldes están armados y pueden combatir. La segunda, quizás más relevante aún, es que sus enemigos los odian por los daños que han causado y, por lo tanto, “se aprestan nuevas fuerzas contra nuestras cabezas [*nuove forze contro alle teste nostre si apparecchiano*]”. Esto significa que las vidas de los plebeyos están bajo amenaza; el miedo a morir en manos de sus vengadores parece aquí determinante.

A continuación, el líder del grupo hará explícito el deseo de los plebeyos con una la formulación de una doble finalidad que —como ya hemos visto— recuerda mucho al lenguaje utilizado para describir los humores. Plantea dos fines: “El primero es que no se nos pueda castigar [*gastigati*] por lo que hemos hecho [...]; y el segundo, que podamos en adelante vivir con más libertad y con más satisfacción [*più libertà e più sodisfazione*] que en lo pasado”. Para conseguir estos fines, la recomendación será una que pasará a la historia:

Nos conviene, por tanto, según mi parecer, si queremos que se nos perdonen los anteriores desmanes, cometer otros nuevos, redoblando los daños [*raddoppiando i mali*] y multiplicando los incendios y los saqueos [*le arsioni e le ruberie moltiplicando*], y apañándonos para tener muchos más cómplices, porque, cuando son muchos los que pecan, a nadie se castiga [*niuno si gastiga*], y a las faltas pequeñas se les impone una sanción [*i falli piccoli si puniscono*], mientras que a las grandes y graves se les da premios [*i grandi e gravi si premiano*] (IF III 13).



Este consejo es, sin duda, el que mueve el comentario de Strauss (1964, p. 152) sobre este pasaje como paradigmático dentro de la obra de Maquiavelo. Redoblar y multiplicar los males para escapar al castigo parece una recomendación propia del adjetivo “maquiavélico” y se asemeja a otras recomendaciones del florentino que tienen un tono similar, como: asesinar a todos los que se ha derrotado para llegar el poder, para evitar una posible venganza (D III 4); matar incluso a los niños con tal de no dejar vivo a ningún descendiente del príncipe anterior destronado (P III); repetir los castigos ejemplares con cierta frecuencia para recordar a la población el miedo original (D III 1). En particular, el consejo sobre la necesidad de recurrir al terror periódicamente será uno de los principales argumentos de la primacía del miedo straussiana (Strauss, 1964, pp. 337-338).

Si bien Maquiavelo no lo menciona explícitamente, parece que los delitos graves no son castigados debido a que el miedo y daño que infunden en quienes los sufren los inhibe de cualquier represalia. De hecho, más adelante dirá que los magistrados están desconcertados por el miedo (*sbigottiti*), reforzando la propuesta de redoblar los males para asustar y vencer al enemigo. Una vez empezada la rebelión, parece mejor llevarla hasta sus últimas consecuencias antes que quedar atrapado en la vía del medio, siempre tan repudiada por el florentino.

Ante semejante consejo, sería esperable que algunos tuvieran objeciones de conciencia, especialmente dentro de un contexto cristiano. Maquiavelo responderá, pocas líneas después, directamente a esa posibilidad: “En cuanto a la conciencia, no debemos preocuparnos mucho de ella porque donde anida, como anida en nosotros, el miedo [*paura*] del hambre y de la cárcel [*della fame e delle carcere*], no puede ni debe tener cabida el miedo al infierno” (IF III 13). Esta es, en definitiva, la respuesta fundamental de Maquiavelo. Ni la conciencia ni el miedo al infierno —ambos propios del cristianismo— son superiores al miedo intramundano. En última instancia, el miedo a la muerte (hambre) y de perder la libertad (cárcel) superan largamente a cualquier consideración religiosa. La política —el ámbito de la necesidad— se impone sobre la religión, y la mayor necesidad es alcanzar la seguridad como respuesta al miedo.

El llamado a la acción —“emplear la fuerza”— de los *ciompi*, por parte del líder que les habla, tiene finalmente como meta el oprimir (“ci possono [...] facilmente opprimere”) a los enemigos —aprovechando su situación de desunión y miedo (“estando como están desunidos todavía



los ciudadanos, [...] miedosos los magistrados”)— y obtener todo el poder (“quedaremos enteramente dueños de la ciudad”), o al menos el necesario para que la amenaza de nuevos males mantenga asustados a los rivales: “tendremos suficiente fuerza para poder amenazarlos con nuevos daños [*potergli di nuove ingiurie minacciare*]”. Aquí es posible advertir nuevamente la primacía del miedo al buscar (i) escapar al castigo, (ii) aprovechar la situación temerosa de los enemigos y (iii) adquirir tal poder que permita a uno ser una amenaza constante para el bando contrario.

Así, el terror parece cumplir el papel de controlar los humores, pues el miedo lograría el efecto de limitar la ambición y el deseo de adquirir de las personas (cfr. Mansuy, 2019, p. 532). En cierto sentido, el conflicto logra ser apaciguado solamente mediante el recurso al miedo, similar al utilizado en otros textos maquiavelianos para conseguir un retorno al orden político (cfr. Mansuy, 2016, p. 577). Además, el miedo sería tanto la herramienta para liberarse de la dominación, es decir, para conseguir el deseo del humor popular en cuanto a no ser oprimido, como una pasión que mueve a los *ciompi* a la acción (cfr. Leibovici, 2002, p. 654). Por su parte, Winter considera que el discurso produce una reorganización política justamente a partir de la transformación del miedo en venganza, odio y acción violenta (Winter, 2012, p. 750).

La exhortación final del líder *ciompo* vuelve a reforzar la primacía del miedo dentro del discurso del capítulo 13. Primero afirma: “Ahora es el momento no solamente de librarnos de ellos, sino incluso de ponerlos tan por encima de los mismos, que sean más bien ellos los que tengan que quejarse y dolerse de vosotros [*ch’eglino abbiano più a dolersi e temere di voi*], que no vosotros de ellos”. Por último, cierra diciendo: “Muchos de nosotros alcanzaremos honra, y todos lograremos la seguridad [*e securità a tutti*]”. Queda claro, por lo tanto, que el objetivo de la rebelión será adquirir seguridad (cfr. Arum, 2020, p. 10) —en contraposición a estar en una situación vulnerable y de temor— y que, para lograrlo, deberán recurrir a las armas y producir miedo en sus adversarios. En otras palabras, el miedo de los *ciompi* solamente puede solucionarse (parcialmente), es decir, cambiarse por una situación de seguridad, en la medida que ese miedo sea transferido a sus adversarios. Esto significaría que la opresión que han recibido los *ciompi* solamente podría ser substituida por una nueva opresión (cfr. Zancarini, 2004, p. 9), pero que no sería posible terminar con la división de la ciudad en humores,

donde algunos desean dominar y otros no ser dominados, algunos defender lo que poseen y otros adquirir lo que no tienen (Cadoni, 2014).

El pasaje de IF III 13 finaliza con la afirmación de que los rebeldes efectivamente se alzaron contra sus enemigos, movidos por el discurso que habían escuchado. Sin embargo, como hemos afirmado antes, más allá de su veracidad histórica, el valor de este capítulo está en el discurso del líder de los rebeldes. Este discurso, en realidad, es un reflejo de la filosofía política propia de Maquiavelo, destacando dentro de este la primacía del miedo y la teoría de los humores. De la misma manera, ha quedado claro que, si bien el desgarramiento del cuerpo político operado por los humores es el telón de fondo sobre el que ocurre cualquier acontecimiento político maquiaveliano, la primacía del miedo es en realidad el principio explicativo que permite comprender las acciones políticas de las personas, en este caso, de los *ciompi* rebeldes.

## 6. Conclusiones

Este trabajo nos ha permitido realizar dos aportes a la discusión maquiaveliana. El primero consiste en presentar una lectura de Maquiavelo que sintetiza un aspecto clave de la interpretación straussiana —la primacía del miedo— con el eje central del análisis lefortiano: el conflicto de clases por causa de la teoría de los humores que desgarran a la sociedad. Esta clave de lectura del florentino, que tiene como núcleo el tándem *paura-umori*, es un aporte para entender la obra de Maquiavelo en general, pues tanto el miedo —y el deseo de seguridad que nace de él— como los humores —y el conflicto inevitable que causan— constituyen el corazón de la filosofía política del secretario florentino. El segundo aporte de nuestra investigación está dado por el uso de nuestra clave de lectura straussiana-lefortiana en el pasaje de la revuelta de los *ciompi* de IF III 13. En este caso, el resultado de aproximarse a ese pasaje con las herramientas conceptuales de la primacía del miedo y el desgarramiento social de los humores es doble, pues nos permite (i) una mayor comprensión del texto, y (ii) demostrar —con un ejemplo concreto— la relación que hemos establecido entre miedo y teoría de los humores en Maquiavelo.

Finalmente, no podemos dejar de plantear algunas preguntas que continúan abiertas y que merecen, por lo tanto, ser investigadas más extensamente. En primer lugar, es inevitable plantearse la posibilidad de recurrir a la clave de lectura straussiana-lefortiana para comprender otros pasajes maquiavelianos que posean una relación menos evidente

con la teoría de los humores. Además, para alcanzar una mayor síntesis entre las interpretaciones del filósofo francés y el profesor de Chicago, es necesario revisar más aspectos de sus obras que puedan ser conflictivos o difíciles de conciliar. En este sentido, por ejemplo, vale la pena atender a la lectura “de lucha de clases” de los humores en sentido marxista y, en el caso de Strauss, al énfasis religioso en su estudio de Maquiavelo. Con todo, creemos que este trabajo permite presentar una síntesis adecuada de dos aspectos centrales en la filosofía política del secretario florentino y, a la vez, alcanzar una mayor comprensión de un pasaje fundamental de las *Istorie fiorentine* y de todo el *corpus* maquiaveliano.

### Bibliografía

- Arum, E. (2020). Machiavelli's *Principio*: Political Renewal and Innovation in the *Discourses on Livy*. *The Review of Politics*, 82(4), 1-23.
- Audier, S. (2005). *Machiavel, conflit et liberté*. Vrin-EHESS.
- Bataillon, G. (2013). Claude Lefort, the Practice and Thought of Disincorporation. en M. Plot (ed.). *Claude Lefort: Thinker of the Political*. (pp. 89-106). Palgrave.
- Beggioni, L. y Leclerc, É. (2016). Après les *ciompi*: regards florentins sur le tumulte et construction politique de l'après-crise. *Astérior*, 15. DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.2793>.
- Bock, G. (1990). Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. En G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*. (pp. 181-202). Cambridge University Press.
- Borrelli, G. (2014). Umori. En G. Sasso y M. Trecca (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/umori\\_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/umori_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- Boucheron, P. (2020). *Machiavelli: The Art of Teaching People What to Fear*. Other Press.
- Cabrini, A. M. (1990). *Interpretazione e stile in Machiavelli: il terzo libro delle Istorie*. Bulzoni.
- (2010). Machiavelli's *Florentine Histories*. En J. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*. (pp. 128-143). Cambridge University Press.
- Cadoni, G. (2014). Ciompo, discorso dell'anonimo. En G. Sasso y M. Trecca (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/discorso-dell-anonimo-ciompo\\_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/discorso-dell-anonimo-ciompo_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).

- Di Pierro, M. (2019). Machiavelli e i conflitti. Le interpretazioni politiche italiane. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, 13, 75-88.
- Ferrás, G. L. (2019). El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, 13, 55-74.
- Fontana, B. (2019). Machiavelli and the Ciompi. Class conflict and Republican Politics. *Storia del Pensiero Politico*, 3, 393-416.
- Gilbert, F. (1977). Machiavelli's *Istorie Fiorentine*: An Essay in Interpretation. En F. L. Ford (ed.), *History: Choice and Commitment*. (pp. 83-95). Harvard University Press.
- Hilb, C. (2013). Claude Lefort as Reader of Leo Strauss. En M. Plot (ed.). *Claude Lefort: Thinker of the Political*. (pp. 71-88). Palgrave.
- Holman, C. (2020). "Gli umori delle parti": Humoral Dynamics and Democratic Potential in the *Florentine Histories*. *Political Theory*, 48(6), 1-28.
- Inglese, G. (1989). Postille machiavelliane. Per la storia delle *Istorie fiorentine*. *La cultura*, 28, 421-425.
- Kimlee, S. (2018). The Plebe in the *Florentine Histories*: Machiavelli's Notion of Humours Revisited. *History of European Ideas*, 44(5), 493-512.
- Lefort, C. (1986). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Gallimard.
- \_\_\_\_ (2007). Maquiavelo y la *verità effettuale*. En C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*. (pp. 233-278). E. Molina González (trad.). Herder.
- \_\_\_\_ (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. P. Lomba (trad.). Trotta.
- Leibovici, M. (2002). From Fight to Debate. Machiavelli and the Revolt of the Ciompi. *Philosophy & Social Criticism*, 28(6), 647-660.
- Maquiavelo, N. (2009). *Historia de Florencia*. F. Fernández Murga (trad.). Tecnos.
- \_\_\_\_ (2011). *El príncipe. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani. Discursos sobre la situación de Florencia*. A. Hermosa Andújar y L. Navarro (trads.). Gredos.
- \_\_\_\_ (2018). *Tutte le opere, secondo l'edizione di Mario Martelli*. Bompiani.
- Manent, P. (1973). Le discours sans maître de Claude Lefort. *Archives Européennes de Sociologie*, 14, 324-335.
- \_\_\_\_ (1990). *Historia del pensamiento liberal*. L. A. Bixio (trad.). Emecé Editores.
- Mansfield, H. (1979). *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*. Cornell University Press.

- Mansfield, H. (1996). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mansuy, D. (2016). Machiavel et la rhétorique des humeurs. *Kriterion*, 134, 565-586.
- (2019). La fundación en Maquiavelo: notas preliminares. *Kriterion*, 144, 513-535.
- Marchesi, F. (2017). «Sforzare i signori», «sforzare il popolo». Modelli dell'azione politica nelle «Istorie fiorentine» di Niccolò Machiavelli. *Filosofia Politica*, 1, 105-122.
- (2020). Antinomies of Machiavelli. Le figure del «popolo» e della «plebe» tra «Principe» e «Istorie fiorentine». *Filosofia Politica*, 3, 409-424.
- Martelli, M. (1992). Machiavelli e la storiografia umanistica. En A. Di Stefano, G. Faraone, P. Megna y A. Tramontana (eds.), *La storiografia umanistica, Atti del Convegno internazionale di studi*. Volumen 1. (pp. 113-152). Sicania.
- McShea, R. (1963). Leo Strauss on Machiavelli. *The Western Political Quarterly*, 16(4), 782-797.
- Ménissier, T. (2017). Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 46(2), 9-32.
- Parel, A. (1992). *The Machiavellian Cosmos*. Yale University Press.
- Pasquino, P. (2007). Machiavelli e Aristotele: le anatomie della città. *Filosofia politica*, 21(2), 199-212.
- Quer, M. (2022). *El arte del miedo. La filosofía política de Maquiavelo*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Robin, C. (2004). *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford University Press.
- Rubinstein, N. (1987). Machiavelli storico. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 18(3), 695-733.
- Saralegui, M. (2007). Maquiavelo y la partidocracia. Tumulto social y mantenimiento de la libertad. *Anuario Filosófico*, 40(1), 203-231
- Sirczuck, M. (2015). La lectura lefortiana de Maquiavelo. *Astrolabio*, 17, 112-120.
- Skinner, Q. (1998). *Maquiavelo*. M. Benavides (trad.). Alianza.
- (2002). Meaning and Understanding in the History of Ideas. En Q. Skinner (ed.), *Visions of Politics I: Regarding Methods*. (pp. 57-89). Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. C. Gutiérrez de Gamba (trad.). Instituto de Estudios Políticos.

- \_\_\_\_ (1987). Niccolò Machiavelli. En L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*. (pp. 296-317). The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (1988). *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (2014). *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos*. J. García-Morán (trad.). Alianza.
- Varotti, C. (2014a). Ciompi, tumulto dei. En G. Sasso y M. Trecca (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/tumulto-dei-ciompi\\_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/tumulto-dei-ciompi_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- \_\_\_\_ (2014b). Istorie fiorentine. En G. Sasso y M. Trecca (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/istorie-fiorentine\\_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/istorie-fiorentine_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/).
- Vegetti, M. (1983). Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici. En F. Lasserre y P. Mudry (eds.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>o</sup> Colloque international Hippocratique*. (pp. 459-469). Librairie Droz.
- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*. Princeton University Press.
- Winter, Y. (2012). Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising. *Political Theory*, 40(6), 736–766.
- \_\_\_\_ (2018). *Machiavelli and the Orders of Violence*. Cambridge University Press.
- Wolin, S. (2012). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. L. García Cortés y N. Allende (trads.). FCE.
- Zancarini, J.-C. (2004). La révolte des ciompi. Machiavel, ses sources et ses lectures. *Cahiers Philosophiques*, 97, 9-22.
- Zuckert, C. (2017). *Machiavelli's Politics*. The University of Chicago Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2366>

Melancholic Body, Mind without Memory,  
Multitude without Freedom: Three Aspects of  
*Mutatio* in Spinoza's Philosophy

Cuerpo melancólico, mente sin memoria, multitud  
sin libertad: tres aspectos de la *mutatio* en la  
filosofía de Spinoza

Rodrigo Miguel Benvenuto  
Universidad Nacional de San Martín  
Argentina  
rbenvenuto@unsam.edu.ar  
<https://orcid.org/0000-0003-0668-1399>

Recibido: 18 - 08 - 2021.  
Aceptado: 05 - 12 - 2021.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

The aim of this article is to analyze Spinoza's thought from the possible articulations that arise from the notion of *mutatio*. Given the physical implications of this concept and the encounter between the simplest bodies and composite bodies, we establish three aspects that allow us to reflect on mutation, its differences with transition, and its link to conservation. First, we draw on an analysis of the melancholic disposition and how it affects body and mind using the example of King Saul, presented by Spinoza in the *Tractatus Theologico-Politicus* (I, 3). Secondly, we analyze *mutatio* through a particular case of amnesia suffered by a certain Spanish poet (in *Ethics*, IV, prop. 39, *schol.*). Finally, we consider *mutatio* in its political aspects and the problems that arise from the conservation and mutation of form. In all three cases we find a possibility of thinking of *mutatio* in consonance with the Spinozian project and the relational framework in which these fundamental concepts of his philosophy are developed.

*Keywords:* immanence; mutation; affects; politics; conservation.

### Resumen

El propósito de este artículo es analizar el pensamiento de Spinoza a partir de las posibles articulaciones que se presentan de la noción de *mutatio*. Dadas las resonancias físicas de este concepto y sus implicancias a partir del encuentro entre los cuerpos más simples y los cuerpos compuestos, establecemos tres aspectos que permiten pensar la mutación, su diferencia con la transición, y su vínculo con la conservación. En primer lugar, tomamos como base el análisis de la disposición melancólica y su afectación en el cuerpo y la mente a partir del ejemplo del rey Saúl que Spinoza aborda en el *Tratado teológico-político* (I, 3). En segundo lugar, analizamos la *mutatio* a partir del caso particular de amnesia que padece un cierto poeta español (en *Ética*, IV, prop. 39, *esc.*). Por último, planteamos la *mutatio* en sus aspectos políticos y los problemas que se plantean a partir de la conservación y mutación de la forma. En los tres casos



encontramos una posibilidad de pensar la *mutatio* en consonancia con el proyecto spinoziano y la trama relacional en la cual se desarrollan estos conceptos fundamentales de su filosofía.

*Palabras clave:* inmanencia; mutación; afectos; política; conservación.

## Introducción

El análisis de los afectos humanos ocupa un lugar central en el pensamiento filosófico de la Modernidad. En tal sentido, y frente a la tradición filosófica que considera los afectos humanos como vicios o defectos, Spinoza asume la complejidad de la vida afectiva para explicar su naturaleza y los fenómenos que llevan a la esclavitud y el sometimiento de las pasiones humanas. La premisa fundamental que guía su reflexión filosófica sobre la naturaleza afectiva de los seres humanos reside en una divisa que marca la importancia con la cual Spinoza considera este problema: “[...] no ridiculizar, ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas [*humanas acciones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*]” (*TP*, I, § 4; *G*, III, 275).<sup>1</sup> Por otra parte, la experiencia nos muestra que los seres humanos se encuentran sujetos a continuas fluctuaciones afectivas y por ello oscilan entre la actividad y la pasividad. Con base en esta evidencia, Spinoza propone una ética basada en el conocimiento de las causas y, en consecuencia, aborda la

---

<sup>1</sup> La idea se repite, a su vez, en el prefacio a la tercera parte de la *Ética*: “Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt quam intelligere” (*E*, I, praef; *G*, II, 138). Para las citas que corresponden a la obra de Spinoza utilizaremos el siguiente criterio: para el *Tratado teológico-político* (en adelante, *TTP*) y el *Tratado político* (en adelante, *TP*) cito el capítulo y parágrafo, y a continuación el número de tomo correspondiente a la edición de Gebhardt (en adelante, *G*) y su página. Para la *Ética demostrada según el orden geométrico* (en adelante, *E*) se cita el número correspondiente a la parte o libro en números romanos, y luego el número de definición (def.), proposición (prop.), axioma (ax.) o lema (lemma). Asimismo, se aclara cuando se trata de corolario (cor.), demostración (dem.), escolio (esc.) o definición de los afectos (def. afect.). Después de esto aparecerá el número de tomo correspondiente a la edición de Gebhardt y el número de página que corresponda.

cuestión de los afectos como si se trataran de objetos geométricos (líneas, superficies, cuerpos, etc.).

Ahora bien, tratar de comprender los afectos humanos y establecer una estrategia para componer activamente la existencia para liberarse de las pasiones implicará un giro fundamental respecto a la tradición filosófica. El punto de partida no es el alma, la voluntad o un orden teleológico, sino la identidad entre el cuerpo y la mente: “El orden y conexión de ideas es el mismo [*idem est*] que el orden y conexión de las cosas” (*E*, II, prop. 7; *G*, II, 89). Por lo tanto, aquello que aumenta o disminuye la potencia de obrar del cuerpo aumenta o disminuye la potencia de pensar de la mente. De este modo, existe una experiencia del cuerpo, a partir de los diferentes encuentros y desencuentros, que Spinoza recupera para el pensamiento filosófico y, especialmente, para un proyecto ético de liberación de las pasiones. Este proyecto implicará reconocer las diferentes experiencias vinculadas a transiciones y mutaciones de lo individual que, a partir de las relaciones de movimiento y reposo a las que se encuentran sujetos todos los cuerpos físicos, nos permiten reconocer diferentes registros somáticos que surgen por el influjo de los afectos. Ahora bien, en cuanto que los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas y dado que la mente conoce el cuerpo por las ideas de las afecciones que afectan al cuerpo, resulta necesario comprender los diferentes cambios y variaciones que se producen en nosotros. Spinoza aborda la *mutatio* en *E*, V, prop. 39, esc.: “[...] nosotros vivimos en continua variación, y que, según cambiamos a mejor o a peor, en esa medida nos decimos felices o infelices [*quod nos in continua vivimos variatione, et prout in melius, sive in peius mutamur, eo felices, aut infelices dicimur*]” (*E*, V, prop. 39, esc.; *G*, II, 305). Ahora bien: ¿a qué se refiere Spinoza cuando habla de una mutación en la forma (*mutatio formae*)? A partir de la relación modal, que Spinoza aborda en términos de conveniencia y composición, será preciso analizar los diferentes procesos de descomposición que se producen en un individuo y, en el mismo sentido, establecer las diferencias entre las nociones de “mutación” y “transición”, que juegan un rol clave en la comprensión del proceso de individuación.

En este trabajo indagamos tres modos de aproximarnos a los complejos fenómenos de transiciones o mutaciones que un cuerpo (individual o político) puede llegar a experimentar a partir de una determinada relación afectiva: en primer lugar, la disposición melancólica y la relación entre padecimiento y salud a partir del arte, tal

como se presenta en el caso del rey Saúl (ejemplo al cual recurre Spinoza en el *Tratado teológico-político*); en segundo lugar, la experiencia de la amnesia como una posibilidad para pensar la mutación de la forma en el ejemplo de “un cierto poeta español” que ha perdido la memoria y, con ella, la trama afectiva que lo constituía como un individuo determinado; por último, la mutación política a partir de los fenómenos de descomposición de una comunidad y las posibilidades de reformular los conflictos o tumultos en el espacio público para conservar la forma.

La particularidad de estos casos radica en que, si bien pueden ser vistos como meras transiciones (en algunos casos) o mutaciones de la forma (donde la esencia humana individual se ve amenazada en su aptitud y disposición para percibir y conocer muchas cosas), plantean la posibilidad de una regeneración de lo individual a partir de una experiencia —en el caso del melancólico, la experiencia estética— o de una nueva composición —como podría ser el caso del poeta amnésico o en el proceso de reconstitución de la comunidad política—. En estos casos parece operar una especie de ruptura o discontinuidad tanto en la disposición afectiva como en la memoria.

Comenzaremos esta indagación partiendo del concepto de “mutación” (*mutatio*) y sus implicaciones físicas, éticas y políticas. Spinoza plantea de manera recurrente este concepto a lo largo de la *Ética* y, como ha observado Zourabichvili, “[...] su campo de aplicación abarca tanto la vida individual como la política y la metafísica” (2002, pp. 33).

## 1. El sentido físico, ético y político de la *mutatio*

Debemos partir necesariamente de la definición de “afecto” que Spinoza aborda en la *Ética*: “Por *afecto* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida la potencia de obrar de ese mismo cuerpo [*quibus ipsius Corporis agendi potentia agentur, vel minuitur, iuvatur, vel coercetur*]. Y, simultáneamente, las ideas de esas afecciones” (*E*, III, def. 3; *G*, II, 139). Un afecto se define como una modificación de un determinado estado del cuerpo a partir de una acción que ejercen otros cuerpos sobre él, o por la acción que él mismo ejerce sobre otros cuerpos. En efecto, un cuerpo siempre existe en relación con otros cuerpos y, por ello, se ve siempre en la situación de afectado y afectante de diversos modos. En la segunda parte de la definición se refiere a las ideas que se vinculan a dichas afecciones del cuerpo y que establecen ciertos grados en la potencia de obrar. Como

puede observarse, Spinoza enfatiza la simultaneidad (*et simul harum affectionum ideas*) con la cual se producen la afección del cuerpo y la idea de aquella afección en la mente. Esto implica un quiebre con cualquier intento de interpretación del problema de los afectos en clave dualista, ya que, como ha señalado Mignini (2007), la afección es una modificación particular (*potentia agendi*) de la potencia absoluta de obrar (*potentia absoluta*), que no es sino la única potencia que existe en la naturaleza, es decir, la de la *causa sui*.<sup>2</sup> Esto explica la necesidad de afirmarse y perseverar que la potencia absoluta expresa en sus diferentes modificaciones. Sin embargo, y en esto radica la necesidad de una teoría de los afectos, esa fuerza o *conatus* se experimenta en un campo de fuerzas que se encuentra en tensión y, por ello, requiere de cierto equilibrio y estabilidad. Aun cuando en un mismo sujeto no se puedan dar dos fuerzas de naturaleza contraria (ya que implicaría su propia destrucción),<sup>3</sup> el sujeto experimenta fluctuaciones en su potencia de obrar que lo llevan a actuar o padecer de una manera determinada. En este proceso la memoria juega un rol destacado, ya que permite conservar las afecciones de tal modo que reproduce cómo han sido dadas en el cuerpo. En este sentido, la memoria constituye una especie de *relato biográfico* a partir del cual un individuo podría reconstruir su propia historia. Para ello, se sirve de un entramado de relaciones producido a partir de los afectos, las imágenes que los producen y, especialmente, de la percepción del tiempo.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Y agrega: “De esto se sigue que la substancia, por su coincidencia con aquella misma fuerza absoluta e infinita (*potentia absoluta*) que se expresa en los afectos, es en sí misma fuerza neutra e indiferente respecto a todas sus posibles determinaciones; solamente por ser tal, puede expresarse a través de infinitos atributos, infinitamente perfectos en su género” (Mignini, 2007, p. 176).

<sup>3</sup> Tal como lo expone Spinoza (*E*, III, prop. 5; *G*, II, 145).

<sup>4</sup> En este sentido, Totaro ha destacado la singularidad de la experiencia del tiempo en la producción de la memoria al afirmar que Spinoza “libera a la memoria de su isomorfismo con la experiencia del pasado y la convierte en una función de la mente, basada en una continua reactivación del pasado con respecto al presente. En este sentido, la memoria se vuelve dinámica: no contempla ni busca la verdad, pero, en cambio, se configura como una respuesta momentánea y, en cuanto tal, siempre sujeta a la duda, dependiente del contexto y de la actividad emotiva de los individuos, modificable según las circunstancias” (Totaro, 2007, p. 218).

La mente recuerda gracias a una memoria que se constituye a partir de las afecciones que recibe el cuerpo y que produce en ella imágenes (tanto de una cosa presente como de algo que ha pasado, de acuerdo con *E*, II, prop. 17, cor.). Por ello, en la demostración de la proposición 13 de la cuarta parte, concluye que “el afecto respecto de una cosa contingente de la que sabemos que en el presente no existe, en igualdad de circunstancias, será más débil que el afecto respecto de una cosa pretérita” (*E*, IV, prop. 13, dem.; *G*, II, 219). Ahora bien, el problema reside en las transformaciones que sufrimos y que provocan un cierto desajuste en aquel registro o relato biográfico que se constituye a partir de la memoria. En efecto, las imágenes que constituyen nuestros recuerdos se encuentran sometidas a fluctuaciones, variaciones y desgastes que afectan, en cierta forma, nuestra constitución individual y el modo a partir del cual concatenamos nuestras afecciones. Es aquí donde Spinoza parece plantear la posibilidad de una mutación de la forma (*mutatio formae*).

En la llamada “física en compendio”, Spinoza utiliza el término “*mutatio*” en el contexto de la relación que existe entre los cuerpos más simples y la unión de muchos cuerpos, hasta alcanzar la conformación del individuo:

Si de un cuerpo, o de un individuo que está compuesto de varios cuerpos, se segregan algunos cuerpos [*quaedam corpora segregentur*] y simultáneamente les suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza [*et simul totidem alia eiusdem naturae loco succedant*], ese individuo retendrá su naturaleza como antes [*retinebit Individuum suam naturam*], sin ninguna mutación en su forma [*absque ulla ejus formae mutatione*] (*E*, II, lemma IV; *G*, II, 100).

Spinoza aborda aquí la diferencia que existe entre la segregación de una parte del individuo y la descomposición de un individuo. Asimismo, en la definición con la cual cierra el lema 3, se acentúa el aspecto comunicativo y relacional de los cuerpos que, unidos entre sí, componen un individuo:

Cuando algunos cuerpos de la misma o de diversa magnitud son forzados por otros cuerpos de tal manera que se apliquen unos contra otros, o bien, si se mueven

con diversos grados de rapidez, de manera tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta razón [*certa quadam ratione comunicent*], diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos (*E*, II, lema III, def.; *G*, II, 99-100).

En efecto, la *formae mutatione* a la que se refiere el lema IV parece indicar, en el individuo compuesto, la contracara de cierto esfuerzo por la conservación de su forma, aun cuando alguna de sus partes se separe de él. El “segregarse” (*segregatum*) y el “sucederse” (*succedere*) se dan simultáneamente en un flujo constante de transformaciones a las que se encuentran sometidos los cuerpos compuestos. Sin embargo, el individuo logra retener (*retinere*) su naturaleza sin descomponerse o mutar su forma.

Ahora bien, “ratio” (“*certa quadam ratione*”: lema III, def.) y “natura” (“*retinebit Individuum suam naturam*”: lema IV) expresan la naturaleza relacional a partir de la cual debemos comprender la composición y separación de las partes sin la mutación de su forma. En efecto, esta *natura*, que el individuo retiene, no es sino la *relación* que permite la composición de los cuerpos más simples en un individuo, aun cuando existan modificaciones en ella.<sup>5</sup> Este aspecto relacional de la comunicación entre las partes que componen un cuerpo humano será nuevamente objeto de análisis en la demostración de la proposición 24 de la segunda parte. Allí, Spinoza afirma que no podemos conocer adecuadamente las partes que componen un cuerpo humano, ya que la mente no implica un conocimiento de estas características:

Pues las partes del cuerpo humano (*por el postulado 1*) son individuos muy compuestos cuyas partes (*por el lema 4*) pueden segregarse del cuerpo humano, conservando este toda su naturaleza y forma, y comunicar sus

---

<sup>5</sup> En un sentido similar, y vinculado a la lectura relacional del lema IV, Zourabichvili agrega: “En efecto, en el mismo gesto la renovación continua del cuerpo deja, por un lado, de ser una objeción contra su identidad, siendo pensada esta última, de aquí en más, al nivel de la estructura relacional de las partes, y deviene, por otro lado, la condición de su conservación: dicho de otro modo, una *cuasi-regeneración*” (2014, p. 66).

movimientos (*véase el axioma 1 posterior al lema 3*) a otros cuerpos según otra proporción. Y así (*por la proposición 3 de esta parte*), la idea, o sea, el conocimiento, de cualquiera de estas partes será en Dios, y, precisamente (*por la proposición 9 de esta parte*), en tanto que es considerado como afectado por otra idea de una cosa singular, cuya cosa singular es anterior a esa parte en el orden de la naturaleza (*por la proposición 9 de esta parte*) (*E, II, prop. 24, dem.; G, II, 111*).

De la misma manera, la razón que nos permite afirmar que los cuerpos se encuentran unidos entre sí indica la determinación externa de los otros cuerpos que mantienen esta “razón” o *relación* entre los distintos movimientos. Ahora bien, a partir de estas relaciones podemos comprender las distintas variaciones que concurren en los cuerpos y que, sin embargo, no llegan a producir una mutación de la forma. Se trata, en efecto, de considerar la real dimensión de la *servitudo*, que en el prefacio a la cuarta parte de la *Ética* se enuncia en estos términos:

Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y contener los afectos [*Humanam impotentiam in moderandis, et coercendis affectibus*], pues el hombre sometido a los afectos [*affectibus obnoxius*] no está bajo jurisdicción propia, sino de la fortuna, en cuya potestad está de tal manera que a menudo, aun cuando vea lo que es mejor para él, es coaccionado a seguir lo peor [*deteriora tamen sequi*] (*E, IV, pref.; G, II, 205*).

Se podría arriesgar una imagen que permita ejemplificar la radicalidad del problema de la servidumbre. Si, en la tercera parte de la *Ética*, Spinoza aborda el problema de la naturaleza de los afectos y, por ello, la dinámica que corresponde al ámbito de la afectividad —los afectos primarios como el deseo (*cupiditas*), alegría (*laetitia*) y tristeza (*tristitia*); las representaciones exteriores y las imágenes que se producen en nuestra mente, la experiencia del tiempo, etc.—, en la cuarta parte, en cambio, nos encontramos con cierta obstinación humana por afirmar un orden exterior a la realidad, que imagina cierta legalidad a los acontecimientos, y que Spinoza denomina como el orden común de la naturaleza (*ex communi naturae ordine*), donde no se posee un conocimiento adecuado de sí, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores,

sino un conocimiento confuso y mutilado de las cosas (cfr. *E*, II, prop. 29, cor.; *G*, II, 114).<sup>6</sup>

El orden necesario e inmanente de la naturaleza concibe la igualdad entre el orden y conexión de ideas con el orden y conexión de las cosas (según *E*, II, prop. 7; *G*, II, 89). Existe una simultaneidad entre el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo con el orden de las acciones y pasiones de nuestra mente (según *E*, III, prop. 2, esc.; *G*, II, 141). Desde esta perspectiva se abren dos caminos a dilucidar. En primer lugar: ¿cómo comprender, a partir de este escolio, la experiencia de la muerte física? En segundo lugar: ¿cómo se comprenden las afecciones cuando estas implican una cierta gradación? La respuesta a la primera pregunta nos lleva al problema de la muerte en Spinoza. La segunda, en cambio, nos remite al problema de la melancolía y la enfermedad. Ambas preguntas nos acercan a una comprensión del fenómeno político de la mutación.

## 2. Un cuerpo sujeto a transiciones: la melancolía del rey Saúl

La proposición 39 de la cuarta parte resulta relevante para interpretar la mutación que se produce en un cuerpo. El problema se plantea en términos de composición, pues se consideran como buenas aquellas cosas “*que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo que entre sí guardan las partes del cuerpo humano*” (*E*, IV, prop. 39; *G*, II, 239). En este sentido, la composición se corresponde con una cierta proporcionalidad de las partes que componen al cuerpo humano y la comunicación de sus movimientos entre cada una de las partes. Si, por otra parte, nos atenemos a lo expuesto en el lema IV de la segunda parte, esta proporcionalidad de los movimientos parece referirse a la segregación y sucesión simultánea que, como afirmamos más arriba, expresa el flujo constante de transformaciones a las que se encuentran sometidos los cuerpos. Hablamos aquí de transformaciones que no alteran ni destruyen la forma. Ahora bien, Spinoza aborda la mutación de la forma como descomposición del cuerpo, y afirma:

---

<sup>6</sup> A diferencia del orden inmanente de la naturaleza, este orden común se constituye a partir de la relación con las imágenes que el cuerpo produce al ser afectado por otros cuerpos. Sobre la naturaleza de la imaginación y sus implicancias, cfr. Abdo Ferez (2020).



[...] las cosas que hacen que las partes del cuerpo humano adopten otra proporción de movimiento y de reposo también hacen [...] que el cuerpo humano adquiera otra forma, esto es (*como es notorio de por sí y hemos advertido al final del prefacio de esta parte*), que el cuerpo humano sea destruido y, en consecuencia, que se torne totalmente inepto para poder ser afectado de muchos modos (*E, IV, prop. 39, dem.; G, II, 240*).

La remisión al final del prefacio de la cuarta parte expone de manera clara y precisa la íntima relación que existe entre la servidumbre afectiva y los núcleos conceptuales que habían sido desarrollados previamente en la *Ética*. En primer lugar, debemos pensar la *mutatio formae* a partir del aumento o la disminución de la potencia de obrar que había sido vinculada a la noción de “afecto”, como también al postulado II de la segunda parte: “El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones [*multas pati potest mutationes*] y, no obstante, retener [*retinere*] las impresiones o vestigios de los objetos” (*E, III, postulata II; G, II, 139-140*). Spinoza reconoce que un cuerpo puede padecer muchas transformaciones y, sin embargo, la relación que se produce entre los cuerpos más simples no provoca una alteración tal que destruya su forma. Al mismo tiempo, enfatiza que, pese a las mutaciones que un cuerpo puede llegar a padecer, posee la potencia necesaria para retener (*retinere*) los vestigios de los objetos. Por lo cual se podría afirmar que el cuerpo expresa una trama reticular de impresiones y vestigios que se configuran a partir de su práctica vital, es decir, de los encuentros y de los choques producidos con otros cuerpos, y las huellas o *vestigia* que se provocan a partir de ellos. Por ello, como sugiere Vinciguerra (2005), existe una profunda vinculación entre la forma del cuerpo y la memoria que se presenta como una trama viva, compuesta de figuras y trazas, que permite a un individuo conocerse a sí mismo y que pueda ser reconocido por otros. El cuerpo vive porque posee memoria, y por ello sorprende que Spinoza “coloca una determinación que podemos llamar ‘psicológica’ al mismo nivel que las determinaciones biológicas o fisiológicas como lo son estas funciones que podemos llamar ‘vitales’” (Vinciguerra, 2005, p. 156).

Asimismo la potencia por la cual los seres humanos conservan su ser remite a la potencia infinita de Dios, —como agrega Spinoza— “no en tanto que es infinita, sino en la medida en que puede ser explicada por

una esencia humana actual" (*E*, IV, prop. 4, dem.; *G*, II, 213). Vinculada a la noción de "conatus", la potencia de Dios, por la cual los seres humanos se ven impulsados a conservar su ser, no proviene de un influjo exterior o trascendente, sino que se explica a partir de la esencia actual que, en la proposición 7 de la segunda parte, se define como esencia dada de la cosa (*data rei essentia*), y que hace que el ser humano exista de una cierta y determinada forma. En el mismo sentido, el escolio a la proposición 18 de la cuarta parte postula como fundamento de la virtud el esfuerzo por conservar el propio ser; por tal motivo, esta virtud se apetece por sí misma.<sup>7</sup>

Spinoza parece indicar la diferencia que existe entre el orden necesario de las leyes de la naturaleza (donde todo lo que concebimos que está en potestad de Dios es necesariamente, de acuerdo con *E*, I, prop. 35) y un orden común de la naturaleza (donde persiste la obstinada necesidad de responder a un orden exterior y ajeno a la naturaleza): autonomía *versus* heteronomía, realidad *versus* representación. En esta diferencia radica la posibilidad de acrecentar activamente la potencia o, por el contrario, su decrecimiento. En el primer caso, no se abandona al orden contingente y fortuito de las imágenes que surgen de una percepción confusa de las cosas, sino que se compone activamente y conforme a la necesidad inmanente de la naturaleza y el conocimiento adecuado de las causas. Por el contrario, un orden común de la naturaleza, heterónimo e impuesto como un imaginario que se constituye a partir del prejuicio y la superstición, provoca el agotamiento del deseo y la *desesperación* (*desesperatio*) como "una tristeza surgida de la idea de una cosa futura o pretérita de la que ha sido suprimida la causa de duda" (*E*, III, def. afect. XV; *G*, II, 194).

Sin embargo, si concebimos nuestra existencia *sub specie aeternitatis*, el esfuerzo por no existir o cambiar la forma (*formam mutari*) resulta

---

<sup>7</sup> Es aquí donde Spinoza elabora su particular análisis del suicidio como aquel deseo que no surge de un conocimiento adecuado de la naturaleza y, por ende, de la virtud como perseverar en el existir. En efecto, "quienes se suicidan son de ánimo impotente y que han sido vencidos completamente por causas externas que repugnan a su naturaleza" (*E*, IV, prop. 18, esc.; *G*, II, 222). Por su parte, en el escolio a la proposición 20, agrega: "Nadie, digo, aborrece los alimentos ni se suicida en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino forzado por causas externas, lo cual puede suceder de muchos modos" (*E*, IV, prop. 20, esc.; *G*, II, 224).

siempre imposible (*E*, IV, prop. 20, esc; *G*, II, 225). Si bien es cierto que la muerte se concibe a partir de la ausencia de las funciones físicas vitales del cuerpo, esta representación no agota las numerosas transiciones que dicho cuerpo puede experimentar. Aquí es donde tienen lugar los casos de disposición melancólica y la afección de la memoria como amnesia.

Como hemos visto, Spinoza establece una clara distinción entre *mutatio* (considerando especialmente la *mutatio formae*) y *transitio*. Spinoza establece una precisión terminológica para distinguir entre las pasiones que explican los afectos de la alegría (*laetitia*) y la tristeza (*tristitia*): “Vemos así que la mente puede padecer grandes mutaciones [*magnas posse pati mutationes*] y pasar ya a una mayor, ya a una menor perfección [*et iam ad maiorem, iam autem ad minorem perfectionem transire*]” (*E*, III, prop. 11, esc.; *G*, II, 148). De este modo, la mente se ve pasivamente afectada por los movimientos de los cuerpos que producen segregaciones y sucesiones simultáneas, y, en la medida en que logra retener su naturaleza, podemos afirmar que se produce una transición (*transitio*) hacia una mayor perfección (alegría, *laetitia*) o, por el contrario, hacia una menor perfección (tristeza, *tristitia*). Sin embargo, el énfasis está puesto en la capacidad de la mente de padecer ciertas pasiones que la llevarían a pasar a una mayor o menor perfección. La segunda distinción implica una referencia a la afección sentida por la unidad psicofísica (mente y cuerpo) o, por el contrario, a la afección sentida por una de sus partes. Así, el placer (*Titillatio*) y el dolor (*Dolor*) refieren a que una de las partes es afectada. En cambio, el regocijo (*Hilaritas*) y la melancolía (*Melancholia*) suponen que todas las partes son afectadas por igual (*E*, III, prop. 11, esc.; *G*, II, 149).

Ahora bien, en este caso, Spinoza enfatiza la transición entre mayores o menores perfecciones y, a su vez, plantea que la mente puede padecer grandes mutaciones. Sin embargo no queda del todo claro si estas pasiones conducen a una mutación en la forma. En efecto, no sabemos hasta qué punto es posible retener la naturaleza, aun cuando los vaivenes afectivos y pasionales nos lleven a una menor perfección. En todo caso, el problema no se enuncia en términos de variaciones de potencia que impliquen una descomposición a partir de las pasiones tristes, sino a una modificación en la mente y las transiciones concomitantes a ella. La definición 3 de los afectos no permite establecer alguna precisión respecto al cuerpo y el modo en el cual se siente afectado por este movimiento que denomina *transitio*. En primer lugar afirma que la tristeza es “la transición del hombre de una mayor a una menor perfección” (*E*, III,

def. afect. III; G, II, 191). Y en la explicación se aclara el sentido de esta *transitio*:

Digo *transición*, pues la alegría no es la perfección misma. Si el hombre, en efecto, naciese con la perfección a la que transita [*cum perfectione, ad quam transit*], entonces estaría en posesión de esta sin el afecto de la alegría, lo cual aparece más claramente en el caso del afecto de la tristeza, que es contrario a aquel. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en una transición a una perfección menor [*in transicione ad minorem perfectionem consistit*], y no en esta perfección menor misma, ya que el hombre, en cuanto que es partícipe de alguna perfección, en esa medida no puede entristecerse [...]. Por lo demás, omito las definiciones del *regocijo*, el *placer*, la *melancolía* y el *dolor*, pues [tales afectos] refieren sobre todo al cuerpo [*quia ad Corpus potissimum referuntur*] y no son sino especies de la alegría y la tristeza (E, III, def. afect. III, expl.; G, II, 191).

Los distintos grados de perfección actúan en un modelo transicional ligado a la estrategia de composición afectiva. Por ello, no se trata de perfecciones en sí mismas, sino de diferencias graduales motivadas por el devenir pasional afectivo. Sin embargo, Spinoza agrega algo más: si bien *regocijo* y *melancolía* apuntan a la unidad psicofísica como afectada por distintos grados de perfección, en realidad hay cierto peso en la constitución del cuerpo que permite referir a este cada uno de los afectos señalados en la definición III, aspecto que se enfatiza con el uso del adverbio “*potissimum*” (cfr. Jaquet, 2013, p. 144). Por otra parte, realidad y perfección son lo mismo (E, II, def. 6), lo cual supone que la noción de “*perfección*” adquiere cierta plasticidad que permite de algún modo cuantificar la existencia (cfr. Ramond, 1995, p. 83). Habría que referirse entonces a una cierta cuantificación de la realidad afectiva en aquella existencia que padece ciertos influjos exteriores y que no le permiten componer en orden a alcanzar una mayor perfección (o realidad). Se trata, en este caso, de una vida impotente y pasionalmente afectada por la tristeza.

La última formulación de la *melancolía* se encuentra vinculada al análisis de la *servidumbre* afectiva. Allí se afirma: “*El regocijo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por el contrario, la melancolía*

*siempre es mala*” (E, IV, prop. 42; G, II, 241). En la demostración aborda una explicación que, en cierta forma, cierra el circuito demostrativo para volver al comienzo:

Mas la melancolía (*cuya definición también ha de verse en el mismo escolio de la proposición 11 de la parte 3*) es una tristeza que, en la medida en que se refiere al cuerpo, consiste en esto, en que la potencia de obrar del cuerpo es disminuida, o sea, reprimida, de manera absoluta (E, IV, prop. 42, dem.; G, II, 241-242).

En efecto, la demostración que sigue a la proposición 42 parece indicar el cierre especulativo del desarrollo que inicia y culmina en la definición de la melancolía como afecto que refiere a la totalidad psicofísica, aun cuando sea el cuerpo el que vea disminuida su potencia de obrar, y que se concibe como una transición hacia una menor perfección (o realidad). De allí que sea concebido como malo, pues torna al cuerpo menos apto para afectar de muchos modos a los cuerpos externos (E. IV, prop. 38; G. II, 239). A partir de la constitución eminentemente pasiva de la melancolía, la potencia de actuar se ve impedida de componer activamente hacia una mayor perfección y alcanzar así una mayor aptitud para obrar.

Respecto al temperamento melancólico, Spinoza parece poner en movimiento la definición que aborda en la proposición 42 de la cuarta parte en una breve mención que podría pasar como una referencia aislada si no fuera porque se vincula especialmente con el caso de la melancolía del rey Saúl, que el pensador neerlandés aborda en el *Tratado teológico-político*. En efecto, ambas referencias atañen a la disposición melancólica y poseen, como elemento común, una valoración respecto al efecto de la música en el temperamento del rey Saúl. Spinoza lo menciona en el capítulo I del *Tratado teológico-político*, donde reflexiona sobre el significado del “espíritu de Dios” que se infunde a los profetas. En el apartado 3, y luego de dilucidar los diferentes significados del “espíritu de Dios” en el Antiguo Testamento, Spinoza hace referencia a la melancolía del rey Saúl con estas palabras:

[...] también la melancolía de Saúl es llamada *espíritu malo de Dios*, es decir, melancolía profundísima: en efecto, los esclavos de Saúl, que decían que su melancolía era melancolía de Dios, fueron quienes hicieron que él llamara a su lado a un músico que lo distrajera tocando

la flauta, lo cual demuestra que, por *melancolía de Dios*, entendían ellos una melancolía natural (*TTP*, I, 3; *G*, III, 24-25).

No es la única referencia en la que se establece un vínculo entre música y melancolía. En el prefacio a la cuarta parte, y a partir de las consideraciones acerca del bien y el mal como modos de pensar, Spinoza añade: “Pues una y la misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico y mala para quien está apenado [*Musica bona est Melancholico, mala lugenti*]. En cambio, para un sordo no es ni buena ni mala” (*E*, IV, pref.; *G*, II, 208). En este contexto, el deseo parece constituirse a partir de un objeto de la imaginación y en función del esfuerzo por conservarlo presente. Es en el campo afectivo del deseo (*cupiditas*) y la imaginación como productora de imágenes a partir de ciertos objetos o experiencias (la música, en este caso) que se puede concluir que aquellos objetos o experiencias sean considerados como buenos, malos o indiferentes. Por lo tanto, el conflicto no se produce en el ámbito de las esencias, sino de las *cupiditates*.

En el caso del rey Saúl, se constata que la disposición melancólica parece ceder a partir del influjo de la música, tal como había sido mencionado en el ejemplo que encontramos en el prefacio a *E*, IV. La música es buena en cuanto se constituye en un objeto o experiencia que produce, gracias a la producción de imágenes, un sosiego y serenidad que hace ceder la afección melancólica. La potencia de obrar, que se veía disminuida o reprimida, se recompone a partir del estímulo que provoca la música en las distintas relaciones de movimiento y reposo que se dan en el cuerpo y la mente. Esta recomposición a partir de la música, por su parte, produce la salud como equilibrio a partir de la alegría que se transmite proporcionalmente a todas las partes del cuerpo y que habían sido afectadas por la tristeza. Se da así una nueva transición, que alivia el efecto paralizante de la melancolía para lograr una composición alegre o, mejor aún, la salud.<sup>8</sup> En el mismo sentido, y contra aquellos

---

<sup>8</sup> En el *TTP* nos encontramos con el caso de Eliseo (2 Reyes, 3: 15) en donde podemos encontrar un vínculo entre la composición afectiva, la música y la profecía. En efecto, Spinoza recuerda que “para profetizar a Joram pidió un instrumento musical y no logró percibir la mente de Dios hasta que se deleitó con su música; solo entonces predijo a Joram y sus compañeros cosas alegres, cosa que antes no había podido hacer; porque estaba irritado contra el rey; y quienes

que prohíben a los seres humanos la delectación por medio de la risa y la broma (siempre que no sea en exceso) para combatir la melancolía, Spinoza lanza una dura invectiva:

Pues, en verdad, nada sino una torva y triste superstición prohíbe deleitarse [*Nihil profecto nisi torva, et tristis superstitio delectari prohibet*]. En efecto, ¿por qué sería más decente saciar el hambre y la sed que combatir la melancolía? Esta es mi norma y así he conformado mi ánimo. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mis desgracias, ni puede tener por virtud nuestras lágrimas, sollozos, miedos y otras cosas que son signo de un ánimo impotente (*E, IV, prop. 45, esc.; G, II, 244*).

La sabiduría reside en esta capacidad de deleitarse y alcanzar de este modo una mayor perfección para, de este modo, participar de la naturaleza divina (“de natura divina participare necesse est”). En esta estrategia compositiva, que busca alcanzar la salud de todas las partes de la naturaleza humana, Spinoza reconoce que la música, los juegos gimnásticos y el teatro *convienen* para la composición afectiva. La mente y el cuerpo alcanzan un equilibrio que los vuelven aptos para todo aquello que debe seguirse de su propia naturaleza. Para referirse a este reequilibrio, Spinoza utiliza dos verbos que revelan claramente la disposición ética del sabio:

Digo que es propio de un hombre sabio reconstruirse [*reficere*] y recrearse [*recreare*] con alimentos y bebidas agradables tomadas con moderación, así como con los perfumes, la amenidad de las plantas que reverdecen, el ornato, la música, los juegos gimnásticos, el teatro y otras cosas semejantes de las cuales cada uno puede servirse sin daño alguno para los demás. Pues el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de naturaleza diversa, que tienen continuamente la necesidad de una alimentación nueva y variada para que todo el cuerpo sea igualmente apto para todo

---

están enfadados con alguien, tienden a imaginar de él males, pero no bienes” (*TTP, II, 1; G, III, 33*).



aquello que puede seguirse de su misma naturaleza, y, en consecuencia, para que la mente sea igualmente apta para entender muchas cosas a la vez (*E*, IV, prop. 45, esc.; *G*, II, 244-245).

La salud obedece a un principio de recomposición (en este sentido parece expresarse Spinoza al utilizar *reficere* y *recreare*) que devuelve a la unidad psicosomática el equilibrio necesario para conservar la existencia y, de este modo, ser “igualmente apto” (*aeque aptum*) para percibir muchas cosas y entenderlas. Se trata de una complejidad en las relaciones de conservación que, de acuerdo con Zourabichvili, tiende a pasar “de una variación cuantitativa a una variación cualitativa” (2014, p. 81). En la medida en que las variaciones pasan a ser cualitativas, la acción compensatoria que permite el reequilibrio y la recomposición es más eficaz para contrarrestar las posibles variaciones del entorno.<sup>9</sup> Siguiendo con el caso del melancólico, podríamos decir que por medio de la música se compensa el desequilibrio que producía el entorno y que provocaba aquellas pasiones tristes, permitiendo la recomposición a partir de un encuentro gozoso.<sup>10</sup>

### 3. “...*Un cierto poeta español*”: consideraciones sobre la relación cuerpo-mente a partir de una modificación relacional

El ejemplo del poeta español adquiere una relevancia especial, puesto que se trata de un caso que parece encontrarse a medio camino

---

<sup>9</sup> Sobre las relaciones de composición y la correspondiente aptitud para responder a las variaciones, Matheron (1988, p. 46) agrega que, en tales condiciones, un individuo es capaz de soportar una variación pasiva solo si es capaz de responder con una acción compensatoria que permita corregir la perturbación sin destruirla. Por el contrario, si la perturbación desencadena una relación de movimiento y reposo que no permite adaptar los circuitos de autorregulación para que la perturbación sea asimilada, el desenlace es la reducción de las posibilidades de recomposición activa.

<sup>10</sup> Incluso cabe la posibilidad de pensar hasta qué punto Spinoza sugiere que la experiencia estética pueda constituirse en una alegría acompañada por la idea de Dios en cuanto nos permite pasar a una mayor perfección, tal como se produce a partir del *amor Dei intellectualis*. En este sentido, Spinoza concluye: “Y si la alegría consiste en una transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir claramente en esto, en que la mente esté en posesión de la perfección misma” (*E*, V, prop. 33, esc.; *G*, II, 301).



entre la *mutatio* y la *transitio*. En efecto, aun cuando un cuerpo mantenga algunas de sus funciones vitales (tales como la circulación de la sangre), puede “cambiar a otra naturaleza del todo diversa de la suya [*in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari*]” (E, IV, prop. 39, esc.; G, II, 240). A diferencia de un cuerpo que no posee sus funciones vitales (un cadáver), el caso del poeta español se refiere a la experiencia de un individuo que padece una mutación tal que podría llevarnos a pensar que se trata de cierta pérdida de la constitución individual de un sujeto. Spinoza lo formula de la siguiente manera:

He oído contar, a propósito de cierto poeta español, que había sufrido una enfermedad y que, aun cuando curó de ella, se olvidó hasta tal punto de su vida pasada, que no creía fuesen suyas las fábulas y tragedias que había compuesto. Y podría haber sido tomado por un niño adulto si hubiese olvidado también su lengua materna (E, IV, prop. 39, esc.; G, II, 240).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Sobre la identidad del “poeta español” se han tejido diversas hipótesis. En su edición de la *Ética*, Guérinot (1993, p. 277) menciona brevemente en una nota al pie que probablemente se refiera a Miguel de Cervantes. Zourabichvili (2002, p. 9, nota al pie 1), por su parte, arriesga la hipótesis de que podría tratarse de Juan Pérez de Montalbán, quien, además de ser un conocido poeta y dramaturgo, era el editor y amigo de Lope de Vega. Según la referencia que aporta el autor, Montalbán sufría de demencia y, según una fuente cercana, se habría visto reducido, incluso en el habla, a la etapa de un niño. Sin embargo, y aun cuando Spinoza conocía la obra de Montalbán, el episodio biográfico en el que se basa Zourabichvili dista del mencionado en la proposición 39, ya que puntualmente se sostiene que podría haber sido tomado por un niño si hubiese olvidado la lengua materna. Existe un cierto acuerdo en considerar que se trata de Luis de Góngora. Según los datos, que surgen de distintas biografías, se presume que enfermó de una esclerosis que luego derivó en una amnesia. Spinoza poseía en su biblioteca la edición del librero Alonso Pérez (el objeto inventariado n. 61 según Domínguez, 1995, p. 210), publicada en 1633. En dicha edición encontramos una breve biografía sobre el poeta del Barroco español (y en la cual se podría haber basado Spinoza), donde se afirma: “Enfermò peligrosamente quando la jornada del Rey nuestro señor a Aragon, en ausencia de sus amigos, si merecen tanto nombre las apariencias. Alguno a lo menos en menor estado que todos, lo supo ver, y en nombre de la Reyna nuestra señora le embió Medicos, y cuydó de su salud, digna atencion de animos Reales, la necesidad miserable de los beneméritos, no hablo en esto mas claro, porque no ay flor que tope có aveja, de arañas se puebla el ayre: en algunas treguas del mal que se le atrevio a la cabeça

Si la *mutatio formae* podía implicar una destrucción o descomposición física, en el caso del poeta español nos encontramos ante una situación que parece indicar una mutación en la forma de aquel individuo viviente. En efecto, ¿qué nos permite sostener que ya no se trata del mismo individuo? ¿Acaso las transiciones que un cuerpo padece se pueden considerar en sí mismas como ciertas y determinadas formas atenuadas de la muerte? Si consideramos este escolio de manera aislada, podríamos estar tentados a responder afirmativamente a estas preguntas. En efecto, podríamos sostener que el padecimiento del poeta español por causas externas transformó su constitución psicofísica hasta hacerlo dejar de ser quien era. En tal sentido, la transición que se produce a partir de la amnesia del poeta implica la “cierta y determinada muerte” de un individuo que ya no recuerda su vida anterior ni sus obras; solo en este caso podría considerarse una *mutatio formae*. Sin embargo, incurrimos en un error si consideramos este caso particular sin tener presente el proyecto ético que lleva a cabo Spinoza. En efecto, el ejemplo del poeta español se cita en el marco del análisis de la servidumbre de los afectos que desarrolla en *E*, IV. En contraste con ello, al abordar la potencia del entendimiento y la liberación de las pasiones en *E*, V, nos encontramos con otra perspectiva que nos permite responder de diverso modo a este problema: “Cuantas más cosas entiende la mente por el segundo y por el tercer género de conocimiento, tanto menos padece por los afectos que son malos [*eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur*] y tanto menos teme a la muerte [*et mortem minus timet*]” (*E*, V, prop. 38; *G*, II, 304). Luego, en el escolio, Spinoza agrega que entendemos “que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto de la mente [*quod, mors eo minus est noxia, quo Mentis clara, et distincta cognitio maior*] y, en consecuencia, cuanto más ama la mente a Dios” (*E*, V, prop. 38, esc.; *G*, II, 304).<sup>12</sup>

---

(a que cabeça aun sin escusa de enfermedad se le atreven males; nieganlo los que padecen, mas no lo esconden) bolvio a Cordova para que no le mereciesse sepulcro, sino el lugar que se honro Patria con el. No fue lesion del juyzio el mal de la cabeça, en la memoria cebó la violencia toda; acaso porque al morir don Luis, en nosotros se devia repartir su memoria” (De Góngora, 1633, p. XI).

<sup>12</sup> En este sentido, coincidimos con Monaco (2018), quien, en su agudo análisis del escolio de la proposición 39 de la cuarta parte, sostiene esta discrepancia con las interpretaciones que eluden la referencia a la quinta parte, y, a su vez, reinstala la referencia spinoziana al poeta español desde un estudio

En algún sentido, la distinción entre el orden común de la naturaleza —tal como lo concibe el vulgo— y el orden necesario e inmanente de la naturaleza vuelve a cobrar relevancia en este problema. En efecto, para el vulgo puede parecer lógico que se trate de dos individualidades diferentes (el poeta y su obra, por un lado, y la vida posterior del individuo que otrora había sido poeta, por otro), del mismo modo que existe una diferencia entre el niño que hemos sido y el adulto que hoy somos. Sin embargo, Spinoza parece indicar que la continuidad de la naturaleza, incluso en un caso extremo como puede ser la amnesia del poeta, no se ha quebrado. Se trata, en suma, de una alteración en las relaciones de movimiento y reposo de los cuerpos más simples (los *corpora simplicissima*) con el cuerpo y su relación con otros cuerpos. Sin embargo, el individuo es el mismo. El problema, en tal caso, reside en la imposibilidad humana de reconocer, de manera inmediata, la continuidad que existe en la naturaleza y a pesar de las diferentes transiciones que padecemos en nuestra vida. Así como nos puede resultar difícil el ejercicio de establecer una continuidad entre el niño que hemos sido y el adulto en el cual nos hemos convertido, del mismo modo nos resulta difícil establecer una continuidad entre aquel individuo que escribió “Soledades” o “Polifemo”, con aquel que ni siquiera recuerda su nombre, su pasado, etc. Por su parte, el poeta no se reconoce a sí mismo ni en su vida pasada ni en el presente, puesto que en su mente opera una inestabilidad que provoca un cambio en las relaciones de movimiento y de reposo (y, por ese motivo, no puede percibir una distinción cualitativa entre un “antes” y un “ahora”). De hecho, Spinoza explicita que no ha olvidado su lengua materna y, con esta precisión, parece señalar un cierto grado de afectación que se produjo en su memoria (pero no afectó su conocimiento de la lengua). Desde el orden y concatenación inmanente de las leyes de la naturaleza, el individuo “poeta español que padece amnesia” seguiría siendo el mismo, aun a pesar de la precariedad de su nueva constitución.

Quizás, de manera impropia, podríamos sostener que existe una muerte de aquel individuo que jamás podrá recordar quién fue y cuáles han sido sus obras en aquel lapso en el cual se había constituido como un poeta. Sin embargo, a partir de *E, V, prop. 38*, podríamos decir que en

---

que excede la mera curiosidad filológica. En efecto, las consecuencias éticas de este ejemplo son relevantes para el proyecto spinoziano y su concepción de la libertad en la *Ética*.

este caso no hay muerte sino una modificación relacional. En efecto, la relación no es la misma entre el cuerpo y la forma anterior. Sin embargo, la capacidad de afectar y ser afectado sigue siendo real y presente (a diferencia del cadáver, que de ninguna manera puede aumentar su capacidad de afectar y ser afectado). De la misma manera, el poeta, aun cuando haya perdido todo registro sobre su vida pasada y su obra poética, todavía mantiene el recuerdo de su lengua materna y, por ello, mantiene una conexión directa con aquella individualidad constituida en el pasado como poeta español, autor de “Soledades”, etc.

Por lo tanto, en el caso del poeta español no podríamos hablar de una *mutatio formae* de la misma manera en que nos referimos a un cadáver, sino de una transformación a partir de las relaciones que componen su cuerpo y mente a partir de una determinada morbilidad que le provoca este defecto en la memoria. La pregunta, por ello, refiere a las posibilidades abiertas para la vida del poeta, que, frente a este acontecimiento, deberá elaborar una estrategia para perseverar en el existir. En este sentido, Spinoza agrega lo siguiente:

Como los cuerpos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda de que pueden ser de naturaleza tal que se refieran a mentes que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte es eterna, y así, que apenas temen a la muerte. Sin embargo, para que esto se entienda con más claridad ha de señalarse aquí que nosotros vivimos en continua variación y que, según cambiamos a mejor o a peor, en esa medida nos decimos felices o infelices. Así, de quien se trueca de niño o adolescente a cadáver, se dice que es desdichado. Y por el contrario, se considera una dicha el que podamos recorrer el espacio de toda una vida con una mente sana en un cuerpo sano (*E*, V, prop. 39, esc.; *G*, II, 305).

Las ansias de eternidad y perfección no han cesado para quien era considerado un poeta español. Aún pese a la destrucción de las trazas de la memoria, las posibilidades de composición de una vida alegre y abierta a la *beatitudo* siguen abiertas.

#### 4. *Mutatio* política

Sin embargo, el ejemplo del poeta amnésico abre la pregunta hacia las posibilidades políticas de descomposición y *mutatio formae* de la memoria colectiva de la *multitudo*.<sup>13</sup> Podemos encontrar un sentido específico de la *mutatio formae* en el pensamiento político de Spinoza.<sup>14</sup> En *E*, IV, prop. 40, Spinoza parece exponer esta relación íntima entre lo ontológico y lo político al afirmar: “*Aquello que conduce a la sociedad común de los hombres, es decir, aquello que hace que los hombres vivan en concordia, es útil; y, por el contrario, es malo lo que induce a la discordia en la ciudad*” (*E*, IV, prop. 40; *G*, II, 241). La utilidad política reside en diferentes modificaciones que, en este caso, se plantean como estrategias de conservación de la libertad y la seguridad frente al riesgo de la descomposición del Estado (donde se experimentaría una mutación de la forma). De este modo, la política asumiría la capacidad de regeneración y el equilibrio de las potencias individuales con la potencia de la multitud para alcanzar una Estado libre y republicano. Por su parte, el problema político de la mutación se encuentra mencionado por Spinoza al comienzo del capítulo VI

---

<sup>13</sup> Zourabichvili (2002) enuncia este problema con claridad al establecer un análisis pormenorizado de las posibilidades de interpretar el escolio de *E*, IV, prop. 39 en términos políticos. En primer lugar, la persistencia de la memoria de la forma en sus leyes y costumbres torna imposible una transformación, a menos que se produzca una suerte de amnesia colectiva. En segundo lugar, y a partir del olvido que sufría el pueblo hebreo y lo llevaba a instaurar nuevos cultos —a partir de una interpretación de *TTP*, XVII (*G*, III, 218), se plantea un ejemplo que, si bien podría asimilarse a la amnesia colectiva, acaba por sumergir a la comunidad en lo que llama “una espiral sin fin donde la transformación nunca se produce y donde el estado de cosas retrocede incluso por debajo de la forma actual” (2002, p. 15).

<sup>14</sup> Sobre la importancia de la mutación en la filosofía política de Spinoza, véase el artículo de F. de Guimaraens (2013). Por su parte, Zourabichvili (2002) pone en evidencia el vínculo entre la noción de “*mutatio*” en el ámbito ontológico y en el político, y que se encuentra en la secuencia que va de las proposiciones 29 a 40 de la cuarta parte. En lo que respecta al escolio de la proposición 39, el autor relaciona el concepto *in aliam formam mutatio* con la idea de revolución o la instauración de un nuevo régimen en el contexto de la revolución regicida inglesa de 1648 y el linchamiento de los hermanos De Witt en 1672.

del *Tratado político*. Luego de enfatizar que los hombres tienden por naturaleza al estado político, agrega:

Nunca sucede, pues, que los ciudadanos disuelvan el Estado a consecuencia de las discordias y revueltas que suelen surgir a menudo (como frecuentemente sucede en otras sociedades). Simplemente cambian una determinada forma por otra [*sed ut ejusdem formam in aliam mutant*], es decir, si no pueden resolver las contiendas manteniendo la misma forma del Estado. Por ello, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para mantener una determinada forma sin inducir ningún cambio importante [*quae ad imperio formam absque ulla ejus notabili mutatione conservandam necessaria sunt*] (TP, VI, § 2; G, III, 297).

En estas líneas podemos encontrar dos aspectos que merecen particular atención. El primero de ellos, remite a la influencia en Spinoza del *acutissimus* Nicolás Maquiavelo con relación a los *tumulti* y su importancia en la dinámica republicana, que desarrolla especialmente en los *Discorsi*.<sup>15</sup> El segundo, en cambio, apunta a exponer aquello que Zourabichvili (2002) denominó el “conservadurismo paradójal” de la filosofía de Spinoza.

Maquiavelo considera que el fenómeno de los tumultos no debe considerarse en sí mismo, sino en relación con la “materia” de la *civitas*, donde surgen como fuerza que equilibra los ciclos de generación y corrupción de la política.<sup>16</sup> En efecto, las leyes que nacen de la libertad

---

<sup>15</sup> Sobre la influencia de Maquiavelo en la filosofía política de Spinoza, y en particular a partir de la lectura de los *Discorsi*, cfr. Del Luchesse (2009), Morfino (2020) y Visentin (2004), entre otros.

<sup>16</sup> Para graficar la naturaleza de los tumultos, Maquiavelo recuerda la experiencia romana a partir de la muerte de los Tarquinos y la posterior creación de los tribunos: “Por lo cual, al desaparecer los Tarquinos, que por el miedo que inspiraban, mantenían a raya a la nobleza, fue necesario pensar en un nuevo ordenamiento que sea capaz de producir el mismo efecto que los Tarquinos cuando estaban vivos. Después de muchas perturbaciones, rumores y peligros ocurridos entre la nobleza y la plebe, se alcanzó, para la seguridad de la plebe, la creación de los tribunos, ordenando con tanta preeminencia y reputación, que

nacen de la desunión y el conflicto entre los dos humores que existen en la república: el de los “grandes” y el del “pueblo”. Spinoza recupera este aspecto agonal de la política para alertar sobre los peligros que subyacen en un Estado, como el caso holandés, donde se presentó el problema de la sucesión en varios momentos de su historia política.<sup>17</sup> Y agrega:

[...] responderé que los holandeses han creído que, para conseguir su libertad, les bastaba con deshacerse del conde y cortar la cabeza del cuerpo del Estado, sin pensar en reformarlo. Por el contrario, dejaron a sus miembros tal como estaban organizados, de modo que el condado de Holanda, como un cuerpo sin cabeza, se quedó sin conde, y su mismo Estado sin un nombre. Por lo tanto, no es de extrañar que la mayoría de los súbditos no supieran en manos de quien estaba la potestad suprema del Estado. E incluso, si no hubiese sido así, lo cierto es que quienes realmente detentaban el poder soberano eran demasiado pocos para gobernar a la multitud y aplastar a los poderosos adversarios. De allí que éstos lograron a menudo amenazarles impunemente y, al final, destruirles. La súbita caída de la república holandesa no se produjo, pues, por dedicar un tiempo innecesario en deliberaciones, sino a la deforme constitución de dicho Estado y al reducido número de sus gobernantes (*TP*, IX, § 14; *G*, III, 352).

En este caso, Spinoza asimila la posición del florentino al enfatizar la importancia de los tumultos y deliberaciones: a partir del caso holandés, se revela que ha sido la falta de disenso lo que llevó a la compleja

---

conformaron entre el Senado y la plebe una institución capaz de contener la insolencia de los nobles” (Maquiavelo, 2018, pp. 320-321).

<sup>17</sup> Nos referimos, especialmente, a los acontecimientos políticos que se sucedieron a partir de la Unión de Utrecht en 1579 (y que implicó la independencia definitiva del reino de España) y la caída del régimen republicano de Jan de Witt en 1672. En estos períodos convulsionados, el problema reside, como plantea Spinoza, en la objeción de que el Estado holandés “se mantuviera mucho tiempo sin un conde” (*TP*, IX, § 14; *G*, III, 352).



situación de crisis política y acefalía del poder.<sup>18</sup> Sin embargo, en el pensamiento de Maquiavelo encontramos una formulación más radical sobre los tumultos: la *mutatio rerum*.<sup>19</sup> Este aspecto, como señala Tatián (2009, p. 48), estaría presente en Spinoza a partir de la recuperación del

---

<sup>18</sup> Sin embargo, en este aspecto, Spinoza parece marcar cierta discontinuidad en el terreno de las apropiaciones del pensamiento de Maquiavelo con respecto a lo sostenido en el *Tratado teológico-político* (específicamente en el cap. XIX). Allí se considera a la *pietas* hacia la patria como una máxima, dado que, frente al peligro de la disolución del Estado, “ningún bien puede subsistir, todo se torna peligroso, y, en medio de un pavor general, reinan el miedo y la impiedad. De esto se sigue que no se puede realizar ningún acto piadoso hacia el prójimo, pues será impío si conlleva un daño para el Estado. Por el contrario, no se comete ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza para la preservación del Estado” (*TTP*, XIX; G, III, 232). El ejemplo que toma Spinoza, en este caso, es Manlio Torcuato, quien estimó la salvación de su patria antes que la piedad con su hijo. Como ha observado Morfino (2020, pp. 80-81), se basa en un pasaje de los *Discorsi* (III, 41) que sirve a Maquiavelo para valorar la *salus populi*, y que sirve a Spinoza para establecer un quiebre respecto a la teoría hobbesiana (donde la *salus populi* obedece a una cuestión privada que se dirime entre Dios y la conciencia del soberano). Ahora bien, esta discontinuidad entre el *TTP* y el *TP*, según Morfino (2020, p. 115), es aparente. En efecto, la apropiación maquiavelino en el *TTP* se dirige a establecer una explicación sobre la génesis del Estado en términos contractualistas, mientras que en el *TP* Spinoza abandona dicho lenguaje para constituir una nueva teoría social. De allí que la utilización del pensamiento del florentino por parte de Spinoza debe ser comprendida como una estrategia teórica que le permite plantear una nueva teoría política basada en el derecho natural que responda al contractualismo hobbesiano.

<sup>19</sup> La formulación más radical la encontramos en los *Discorsi* (III, 3): “Y esto lo saben quiénes conocen la historia antigua. Que, después de una mutación del Estado, de república a tiranía o de tiranía a república, es necesaria una ejecución memorable contra los enemigos de las condiciones imperantes. Quien lograra ser tirano y no matase a Bruto, y quien forma un Estado libre y no matase a los hijos de Bruto, durará poco tiempo” (Maquiavelo, 2018, p. 574). Como observa Arendt (2006, p. 46), la maquiavelina *mutazione dello stato* procede de Cicerón y su *mutatio rerum*. En este caso, el rey se convierte en un tirano, es decir, “una bestia horrorosa, odiosa tanto para los hombres como para los dioses, ya que, aun cuando posea una apariencia humana, por su conducta inhumana supera a las bestias más monstruosas [*quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitare potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen imanitate vastissimas vincit beluas*]” (Cicerón, *De rep*, II, 48).



tópico maquiavelino de la *multitudo armata*.<sup>20</sup> La destrucción del estado político (*status civilis*) y su *mutatio* en el estado de hostilidad (*status hostilitatis*) transforman el miedo en *indignación*. Ahora bien, aun cuando la indignación podría implicar una destrucción de aquellas causas que llevan a que la multitud se asocie (ya sea el miedo innato a la soledad, como el hecho de que, en solitario, no se poseen las fuerzas necesarias para defenderse o procurar los medios necesarios para la vida), existe un límite. En efecto, “es imposible que los hombres puedan destruirlo del todo” (*TP*, V, § 1; *G*, III, 295). Dada esta imposibilidad, Spinoza plantea los mecanismos que permiten reconfigurar los lazos sociales a partir del *conatus*, que no puede reducirse a una mera estrategia de conservación de la vida (lo que nos ubicaría en la dinámica hobbesiana del pacto para evitar la muerte), sino que reconduce el conflicto al espacio público para reasumirse, a partir del conflicto, como *multitudo libre* que procura cultivar la vida (*quippe illa vitam colere*; *TP*, V, § 6; *G*, III, 296). Esta estrategia de recomposición de la forma implica una *virtus* que se liga al común decreto de la sociedad. Se trata, en suma, de la conquista de un ámbito público que expurgue las comunes miserias y produzca un deseo común, a partir de la dinámica de la *multitudinis potentia*, que permita alcanzar la libertad y la paz, una paz que nace de “lo común”, pues, como señala Spinoza, “aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de los súbditos que se comportan como ganado, pues solo saben actuar como esclavos, merece ser llamada con el nombre de soledad [*solitudo*] antes que sociedad” (*TP*, V, § 4; *G*, III, 296).

El análisis del conflicto y su resolución en el espacio público nos permite comprender mejor el conservatismo paradójico. En efecto, existe un intento de Spinoza por conservar los mecanismos formales que activan las relaciones constitutivas del Estado para evitar la *mutatio formae* (cfr. De Guimaraens, 2013, p. 157). Por ello, la fórmula no es conservar lo que ya existe, sino que exista aquello que se conserva o,

---

<sup>20</sup> Sobre la *multitudo armata*, Tatián se refiere a cuatro menciones puntuales que se encuentran en el *TP* y en el contexto del análisis de Spinoza sobre la monarquía. Y agrega: “La multitud armada es la ciudadanía misma cuyo único propósito y retribución es la libertad, al igual que un hombre en estado natural se defiende sin otra compensación que la de resguardar su vida y su libertad [...]. De manera paradójica, para la preservación de la paz [...] ‘todos deberían poseer armas’ (*omnes arma habere teneantur*) (VI, § 10); por el contrario, entregarlas a otro vuelve frágil esa paz y acaba por suprimir la libertad” (Tatián, 2009, p. 48).

mejor dicho, un conservatismo constituyente (cfr. Zourabichvili, 2002, p. 261). Desde esta perspectiva, la resistencia armada posee también una esencia conservativa, ya que se encuentra institucionalizada para preservar la sociedad de la violencia tiránica.

## Conclusiones

Al analizar los ejemplos del rey melancólico y el poeta amnésico, Spinoza parece indicar que, lejos de considerar en ellos la posibilidad de una *mutatio formae* en términos de destrucción, se evidencia la imposibilidad de acceder a un conocimiento claro y distinto de la cantidad de potencia que cada individuo posee. Por ello, la única certeza que permite conectar el orden inmanente de la naturaleza y la individualidad modal es el *conatus*. Los afectos, en este sentido, constituyen auténticas variaciones de nuestra potencia de actuar, y las transformaciones que se suceden en los casos analizados expresan la disminución de la potencia de actuar y su correspondiente afectación singular, según cada caso. Así, en el ejemplo del rey Saúl nos encontramos con una disposición melancólica en la que, a partir de una experiencia estética que provoca cierta interpretación musical, se produce una transición que permite componer activamente. En cambio, en el caso del poeta español, la enfermedad física trastoca (*mutare*) las relaciones de conservación de la memoria. Por eso podríamos hablar de una representación de la muerte a partir de una pérdida de la identidad biográfica que se constituye a partir de la memoria. Incluso podría hablarse de una destrucción de la continuidad en los procesos neurológicos que permiten evidenciar una falencia en la constitución psicológica donde se ha perdido la identidad personal. Pero, aun cuando el poeta haya olvidado las trazas de la memoria que lo conformaba como quien compuso un número de tragedias y obras poéticas, no ha olvidado su lengua materna. Si bien podríamos vernos tentados a considerar otros casos en los cuales sería factible establecer una *mutatio formae*, aun cuando el cuerpo mantenga sus funciones biológicas (por ejemplo, en los casos de muerte cerebral), al menos en el caso del poeta español nos encontramos con una limitación. En efecto, a pesar de haber perdido su registro biográfico, el individuo que había sido un poeta continúa recordando su lengua y, por ello, mantiene cierta relación de composición que no es óbice para lograr una recreación de su propia existencia y, en tal sentido, lograr

un cuerpo y una mente apta para obrar de diversas formas.<sup>21</sup> Por ello, Spinoza enfatizará la perseverancia en el existir antes que la continuidad de una memoria que configure una suerte de identidad personal.

Por último, y respecto a la mutación política, Spinoza recupera la tradición maquiavelina para reconocer la importancia de los tumultos y la dinámica conflictual de la política. Sin embargo, a partir de una estrategia de conservación de la *multitudinis potentia*, establece los mecanismos para evitar una *mutatio formae* que la lleve a retroceder hacia una sociedad basada en el miedo y, por ende, a la esclavitud. De este modo, recupera un aspecto de la mutación (el de los conflictos y tumultos) como un movimiento inmanente de las sociedades que permitirá recrear los lazos democráticos y republicanos.

## Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2020). Naturaleza e imaginación en Spinoza. *Nuevo Itinerario: Revista de Filosofía*, 16(1), 3-21.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. P. Bravo (trad.). Alianza.
- Cicerón, M. T. (1995). *Opere politiche e filosofiche. Volume primo. Lo Stato, Le leggi, I doveri*. L. Ferrero y N. Zorzetti (trads.). Unione Tipografico-editrice Torinese.
- De Guimaraens, F. (2013). Spinoza e os dois sentidos políticos da mutação no *Tratado político*. En D. Tatián (ed.), *Spinoza. Noveno coloquio*. (pp. 153-163). Editorial Brujas.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. Continuum.
- Domínguez, A. (1995). *Biografías de Spinoza*. Alianza.
- De Góngora, L. (1633). *Todas las Obras de Don Luis de Gongora en varios poemas. Recogidos por Don Gonzalo de Hozes y Cordova, natural de la ciudad de Cordova*. Alonso Pérez. URL: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000188477>.
- Jaquet, C. (2013). *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. C. Paccazochi y M. E. Garbino (trads.). Encuentro Grupo Editor.

---

<sup>21</sup> Coincidimos, en este aspecto, con Monaco (2018, p. 16) al reconocer que, si bien el poeta amnésico puede ser percibido como un individuo diferente a partir de su enfermedad, podría mejorar su propia condición y, por ello, aumentar su capacidad de afectar y ser afectado y acceder a otros grados de conocimiento, del mismo modo que los niños al llegar a la adultez.

- Maquiavelo, N. (2018). *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*. Bompiani.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Éditions de Minuit.
- Mignini, F. (2007). Afectos de la potencia. En E. Fernández y M. de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (pp. 173-185). Trotta.
- Monaco, D. (2018). Individuation and Death in Spinoza's *Ethics*. The Spanish Poet Case Reconsidered. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(5), 1-18.
- Morfino, V. (2020). *The Spinoza-Machiavelli Encounter. Time and Occasion*. Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (1924). *Opera*. Cuatro volúmenes. C. Gebhardt (ed.). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- \_\_\_\_ (1993). *L'Éthique*. A. Guérinot (trad.). Ivrea.
- Tatián, D. (2009). Spinoza y la paz. *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*, 3(5), 45-50.
- Totaro, P. (2007). Notas sobre la memoria y la teoría de los afectos. En E. Fernández y M. de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (pp. 215-223). Trotta.
- Vinciguerra, L. (2005). *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Vrin
- Visentin, S. (2004). Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel *Trattato politico* di Spinoza. En *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 4(1), 1-17.
- Zourabichvili, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_ (2014). *Spinoza. Una física del pensamiento*. S. Puente (trad.). Cactus.

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2408>

## Heterogeneity and Application in Kant's Transcendental Schematism

### Heterogeneidad y aplicación en el Esquematismo trascendental de Kant

Efraín Lazos

Universidad Nacional Autónoma de México  
México

[eflazos@unam.mx](mailto:eflazos@unam.mx)

<https://orcid.org/0000-0002-9077-8240>

Recibido: 08 - 10 - 2021.

Aceptado: 19 - 12 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

This paper discusses the concept of heterogeneity and the problem of application in the Schematism of pure concepts, the first chapter of the Analytic of principles in Kant's *Critique of Pure Reason*. It puts forward a distinction between the thesis of heterogeneity as metaphysical independence between concepts and intuitions, on the one hand, and heterogeneity as lack of homogeneity in the components of judgment, on the other. The paper claims that the latter, not the former, generates the problem of the application of categories to appearances. It also claims that, although the concept of application is present in the problem of the objective validity of the categories in the Transcendental deduction, application only appears as a problem in the Schematism chapter. On these grounds, and in contrast to those *continuist* readings which take the Schematism chapter to be a part of the problematic raised in the Deduction, this essay proposes that Schematism represents a new problem in Kant's program of a critique of pure reason. Although akin to Mario Caimi's "discontinuist" reading of Schematism (2015 and 2017), my proposal differs from it in one vital point, namely, on how to understand the distinction between transcendental schemata and schemata of empirical concepts. According to my proposal, heterogeneity as lack of homogeneity arises only for the application of categories to appearances, but not for empirical and mathematical concepts, so the role of schemata for these is not as a mediator between concepts and their objects. Finally, the paper argues for a central, exemplary role for mathematical schemata in the solution to the application problem. Kant takes the idea of schemata as ruled processes from his view of mathematical cognition, and it is precisely in this role that transcendental schemata are meant to solve the application problem.

*Keywords:* subsumption; application; predicates; process; mathematical schemata.

### Resumen

Este trabajo discute el concepto de “heterogeneidad” y el problema de la aplicación en el “Esquematismo de los conceptos puros”, el primer capítulo de la *Analítica de los principios* en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Propone, primero, una distinción entre la tesis de la heterogeneidad como independencia metafísica entre conceptos e intuiciones, por un lado, y la heterogeneidad como falta de homogeneidad en los componentes del juicio, por otro. El trabajo afirma que esta última, y no la primera, genera el problema de la aplicación de las categorías a los fenómenos. Sostiene asimismo que, aunque el concepto de “aplicación” está presente en el problema de la validez objetiva de las categorías en la Deducción trascendental, la aplicación solo aparece como problema en el capítulo del Esquematismo. Sobre esta base, y en contraste con las lecturas “continuistas” predominantes que toman al Esquematismo como una parte de la problemática de la Deducción, este trabajo propone además que el Esquematismo representa un nuevo problema en el programa de Kant. Aunque afín a la lectura “discontinuísta” de Mario Caimi (2015 y 2017), esta propuesta difiere de ella en un punto vital: cómo entender la distinción entre los esquemas trascendentales y los esquemas de los conceptos empíricos y de los matemáticos. Según nuestra propuesta, la heterogeneidad como falta de homogeneidad surge solo para la aplicación de las categorías a los fenómenos, pero no para los conceptos empíricos y los matemáticos, así que los esquemas de los dos últimos no tienen un papel mediador. Finalmente, el trabajo sostiene que los esquemas matemáticos juegan un rol ejemplar en la solución al problema de la aplicación: Kant toma la idea de “esquema” como proceso reglado de su concepción del conocimiento matemático, y en este papel contribuyen a resolver el problema de la aplicación.

*Palabras clave:* subsunción; aplicación; predicados; proceso; esquemas matemáticos.

## Preliminares

El “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” es una de las partes más controvertidas de un libro que, de suyo, ha sido muy discutido y polémico. Su autor no dejó de subrayar en cada oportunidad la importancia de las once páginas que la componen, ni de reconocer su dificultad.<sup>1</sup> Aunque sería exagerado atribuir un partisanismo claro a las lecturas de esta parte de la *Crítica*, pueden distinguirse dos grupos de intérpretes en relación con la función de los esquemas en el proceso de la cognición de objetos, específicamente en su diferencia y su articulación con las categorías del entendimiento. Dicho de modo general, por un lado se encuentran quienes consideran que los esquemas especifican en cada categoría la labor de síntesis que emprende el entendimiento y, en esa medida, pertenecen esencialmente al proyecto de explicar la objetividad de las categorías partiendo de la unidad sintético-originaria de la apercepción; dicho proyecto, planteado y respondido de un modo general para el pensamiento categorial que aspira a referirse a objetos, es, desde luego, el de la Deducción trascendental de las categorías. No de otro modo ha de entenderse la explicitación de la tarea de dicha parte de la *Crítica* sino como la de establecer la validez objetiva de las categorías para todos los objetos de la experiencia humana. Este campo ve un solo problema con dos tareas diferenciadas y, por ello, puede llamarse *continuista*.<sup>2</sup> Por otro lado se encuentran quienes consideran que el Esquematismo no obedece a la tarea de especificar, más allá de las categorías, las condiciones de lo que ha de contar como

---

<sup>1</sup> Cfr. Kant (*Prolog.*, § 34, AA 4: 317; *Briefwechseln*, AA 12: 222 y ss.; *Reflexionen zur Metaphysik*, § 6359, AA 18: 685).

<sup>2</sup> Quizás es Schopenhauer (WWV, I, pp. 606 y ss.) quien inaugura esta tendencia de interpretación minimizando, en contra de las afirmaciones explícitas de Kant, la importancia del Esquematismo. En nuestros días, Robert Pippin ratifica esta tendencia cuando escribe que “el Esquematismo parece ser una pausa explicativa en el curso del argumento más que un paso decisivo en este” (Pippin, 1982, p. 124; cfr. Pippin, 1976). Paul Guyer ratifica también a su modo esta tendencia cuando afirma que el Esquematismo ofrece un nuevo argumento para la validez objetiva de las categorías (1987, p. 160). Otros autores que se encuentran en esta línea son Wolfgang Detel (1978), Claudio La Rocca (1989) y Luis Arenas (1997).



objeto del conocimiento empírico, sino que responde a un problema distinto, a saber: una vez que sabemos qué va a contar como objeto del pensamiento categorial (i. e., objetos de experiencia posible), queda la pregunta sobre cómo se les aplica cada categoría. Este campo ve dos problemas y, correspondientemente, dos tareas distintas; propongo llamarlo *discontinuista*.<sup>3</sup>

Ahora bien, dado que en la Deducción trascendental se juega, reconocidamente, el programa de un autoexamen de la razón pura, puede afirmarse que la comprensión entera de dicho programa se pone a prueba al tratar de dar cuenta de los enigmas del Esquematismo. El gran enigma es, desde luego, el llamado *Anwendungsproblem*, el problema de la aplicación. Se trata de una interrogante planteada por la transacción entre representaciones en el contexto del poder de juzgar. Kant lo describe como la pregunta por “la posibilidad de la aplicación de la categoría a los fenómenos” dada la entera heterogeneidad entre conceptos puros e intuiciones (A138/B176). Este es otro gran enigma del Esquematismo, el de la heterogeneidad. Como quiera que se tome, es claro que, para Kant, la heterogeneidad provoca el problema de la aplicación y, por lo tanto, está presupuesta en su presunta solución. Así, no es sorpresa que un esquema trascendental se presente como un intermediario (*ein Drittes*), un ejemplar de un tercer tipo de representación, el cual, por ser a la vez intelectual y sensible, permite remontar la heterogeneidad y hace, así, posible la aplicación de las categorías.

Resulta evidente, entonces, que cualquier intento por dar cuenta de qué son los esquemas trascendentales y cómo funcionan ha de presentar hipótesis que contribuyan a esclarecer ambos enigmas. Así, el objetivo central de este ensayo es presentar una explicación del argumento central del Esquematismo trascendental, entendido como solución al problema de la posibilidad de la aplicación de las categorías a objetos determinados dada la heterogeneidad entre los conceptos puros y las intuiciones empíricas en las que se presentan tales objetos. Resultará importante, por ello, captar la especificidad de la heterogeneidad en

---

<sup>3</sup> Los trabajos de Mario Caimi son, sin duda, los más representativos de esta nueva tendencia. Así, Caimi escribe que “el Esquematismo no es ni una parte de la Deducción, ni un desarrollo complementario de ella, sino más bien algo enteramente nuevo y diferente” (2017, p. 177; cfr. también Caimi, 2015, p. 201). El trabajo de Fernando Moledo (2011) se inscribe asimismo en esta línea discontinuista.

juego en el Esquematismo frente a lo que se ha llamado la tesis de la heterogeneidad. Eso es lo que se ofrece en la primera parte de este ensayo a través de la distinción entre la heterogeneidad como falta de homogeneidad, por un lado, y la heterogeneidad como independencia metafísica, por otro. Dicha distinción permitirá, además, ubicar los ámbitos y problemáticas diferenciadas de la Deducción trascendental y del Esquematismo trascendental. La segunda parte del ensayo examina el problema de la aplicación. Interpretativamente, defiende que, aunque el concepto aparece ya en la segunda parte de la Deducción trascendental B, ahí no se presenta como problema. Asimismo, sostiene que el de “aplicación” es un concepto normativo cuyas condiciones de corrección no coinciden con las condiciones de verdad para un juicio. La tercera parte propone una reconstrucción de la solución al problema de la aplicación mediante un examen de la distinción que traza Kant entre imagen y esquema; en dicho examen se resalta la importancia del concepto de “proceso” y de entender el Esquematismo sobre todo como un procedimiento, y no primariamente como una regla.<sup>4</sup>

Los enigmas de la aplicación y de la heterogeneidad han sido abordados de modos diferenciados por los dos grupos de intérpretes antes mencionados. No es el propósito del presente ensayo, sin embargo, hacer un mapa de cómo se posicionan frente a ellos cada una de las variadas lecturas continuistas y discontinuistas, ni mucho menos el de estimar sus méritos exhaustivamente.<sup>5</sup> Dicho de modo perentorio, el presente escrito ofrecerá razones adicionales en favor de la lectura discontinuista, pero, a diferencia de otras propuestas discontinuistas, propone que los esquemas matemáticos tienen un papel central en la solución a los enigmas del Esquematismo.

---

<sup>4</sup> Arias Albisu (2010, p. 40) sostiene que las concepciones de los esquemas como procedimientos y como reglas son complementarias. Aunque concuerdo con esta lectura, para la solución del problema de la aplicación no basta con la concepción de los esquemas como reglas, ni siquiera como reglas sensibilizadas (Moledo, 2011), sino que son necesarias las nociones de “proceso” y “procedimiento”.

<sup>5</sup> Como referentes, empero, se colocan dos lecturas ejemplares, la de Robert Pippin (1978 y 1982), y la de Mario Caimi (2015 y 2017), continuista la primera, discontinuista la última.

## Dos tipos de heterogeneidad

La heterogeneidad de la que trata el Esquematismo ha de entenderse por su contrario, la homogeneidad. Según Kant, si un objeto cae o es subsumido bajo un concepto, este opera como una regla para un caso particular. La subsunción, por su parte, caracteriza lo propio del poder de juzgar; tal y como lo describe Kant en A133/B172, este no consiste solo en ser la facultad de las reglas —como el entendimiento—, sino en el poder de *subsumir* bajo reglas o, lo que Kant toma como equivalente, de distinguir si un caso cae o no bajo una cierta regla. De este contexto emerge la idea de que subsumir un objeto bajo un concepto requiere homogeneidad, y de que la carencia de homogeneidad amenaza la posibilidad de aplicación de las categorías a los fenómenos.

Kant comienza el capítulo con la siguiente frase:

En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, la representación del objeto debe ser homogénea con el concepto, esto es, el concepto debe contener aquello que está representado en el objeto a subsumir, pues eso es lo que significa que un objeto esté contenido bajo un concepto (A137/B176).

Esta observación vincula la homogeneidad con lo que es para un objeto “estar contenido bajo un concepto”. La lecciones de lógica de Kant, especialmente la llamada *Wiener Logik*, contienen claves importantes para entender este asunto. Dos distinciones vinculadas sobresalen: la primera atañe a la noción de “contenido”; la segunda es la distinción entre el uso *in abstracto* y el uso *in concreto* de un concepto. Para Kant, si un concepto A está contenido *bajo* un concepto B, A es una diferencia específica de B. Pero *en* un concepto A están contenidos aquellos conceptos que son parte de su definición. Por ejemplo, el concepto de pino está contenido *bajo* el concepto de árbol, y este, a su vez, bajo el de planta. Pero *en* el concepto de pino está contenido el de árbol. Ahora bien, todo concepto es una representación que es común a una pluralidad de objetos, y todo pensamiento no es sino un representar objetos mediante características (*Merkmale* o *notae communes*).<sup>6</sup> En lo que

---

<sup>6</sup> Cfr. Kant (AA 9: 59; AA 24: 909 y ss.) y Carson (1997, p. 492).

a los conceptos empíricos se refiere, los conceptos se generan en la mente humana mediante un proceso tripartito que incluye la comparación, la reflexión y la abstracción. En la unidad de la consciencia se capta una pluralidad de representaciones, la cual permite la comparación entre sus miembros; mediante la reflexión se capta “aquello que muchas cosas tienen en común”, tras lo cual se elimina, mediante la abstracción, aquello en lo que los miembros de la pluralidad no coinciden. El residuo es una *representatio communis*, un concepto, el cual puede funcionar o bien para generar conceptos más específicos, o bien como parte de la definición nominal de otro concepto.

Aunque todos los conceptos empíricos se generan mediante la abstracción, no todos son, por ello, igualmente abstractos. Más correcto sería decir que todos ellos tienen algún grado de abstracción en relación con conceptos más específicos. Y aún más correcto sería recordar que la dupla abstracto/concreto no concierne a los conceptos como tales, sino a su posible uso. Así, un concepto se usa *in abstracto* cuando “se omiten todas las diferencias que son comunes a una cosa”. En cambio, “conozco un concepto *in concreto* cuando lo aplico a lo que él contiene bajo sí”, a sus diferencias (AA 24: 908). He aquí una posible glosa: parte de las condiciones de posesión efectiva de un concepto conlleva saber sus condiciones de uso como predicado de los particulares espaciales y temporales. Predicamos de ciertas cosas que podemos ver y tocar ser pino y ser-árbol. Para los conceptos empíricos (los llamados *sortales*), uno sabe lo que es un árbol solo si uno es capaz de identificar y reconocer (seguirle la pista a) individuos que pueden ser pinos, abedules, etc. Saber lo que es un árbol es, *inter alia*, saber al menos algunas de sus diferencias. Podríamos decir entonces que hay homogeneidad entre “árbol” y “pino” en el sentido en el que sería dudoso que alguien sepa lo que es un árbol si no puede identificar un pino como árbol, e. g., en condiciones donde hay abundancia de pinos, y además distinguir los pinos de los alcornos.

Como sabemos, las categorías son para Kant conceptos puros, es decir, tienen un origen no empírico, por lo que no puede afirmarse que lleguemos a ellas mediante procesos de abstracción. Si, tradicionalmente, en la lógica general, pudo pensarse que las categorías son representaciones abstractas —acaso las más abstractas— de lo común a una pluralidad, esto resulta imposible en la lógica trascendental. Las categorías no son, desde este punto de vista, el residuo de un proceso que comienza con la presentación de una pluralidad ante la unidad

de la consciencia y termina con lo que se ha abstraído de la cosa, lo cual resulta una representación común a muchas cosas: las categorías constituyen una de las condiciones de posibilidad del proceso cognitivo entero. En la Deducción trascendental, ellas son reglas de síntesis más que ejercicios determinados de síntesis. Pero, además, es claro que la noción misma de que un concepto esté contenido bajo otro remite al proceso de subsunción propio del juicio. Así, lo que está en juego en el Esquematismo trascendental es el uso *in concreto* de los conceptos puros.

Tenemos ya una clave para entender el problema de la heterogeneidad como falta de homogeneidad. La heterogeneidad tematizada en el Esquematismo es, en efecto, una anomalía, una falta.<sup>7</sup> Ordinariamente, cuando se usa un concepto empírico *in concreto*, si un objeto está subsumido bajo el concepto es porque ese concepto incluye de hecho bajo sí alguna representación del objeto. Esto quiere decir que el contenido que de suyo tiene el concepto, es decir, con independencia de ese acto de subsunción en particular, debe poder incluir la representación del objeto

---

<sup>7</sup> Esta clave ha sido, hasta donde puede ver, pasada por alto en los comentarios sobre la dupla homogeneidad/heterogeneidad en el Esquematismo, incluyendo el de Arias Albusu (2009). Por otro lado, es de mencionarse en este punto el trabajo de Álvaro Peláez (2021). Si bien simpatizo enormemente con la tesis principal de Peláez —tomar el Esquematismo como un argumento en favor del no conceptualismo—, me parece que aceptar la distinción que propongo entre dos tipos de heterogeneidad, con la consiguiente división de trabajo en la Deducción trascendental y el Esquematismo, impide aceptar su tesis. En efecto, el no conceptualismo de la intuición es lo que ha de esperarse si uno toma en serio la tesis de la heterogeneidad como independencia metafísica; en cambio, la no homogeneidad en el juicio resulta un gran problema a la hora de usar las categorías para predicar propiedades tales como sustancialidad y causalidad a un fenómeno. En este sentido, tomar el Esquematismo como un nuevo argumento en favor del no conceptualismo de la intuición presenta la interrogante acerca de qué logra o presume lograr Kant en la Deducción trascendental. En mi lectura, el problema que pretende resolver el Esquematismo (el problema de la aplicación) solo puede surgir una vez que se ha descartado, en la Deducción, un desajuste sistemático entre las entregas de la sensibilidad y la actividad categorial (lo cual se logra aceptando la tesis no conceptualista de la contribución independiente). Algunos conceptualistas, entre ellos Hegel, aducen que Kant se desdijo en la Deducción de lo que afirmó en la Estética, y que el problema de la Deducción, el problema del desajuste, se resuelve afirmando la intervención hegemónica de lo conceptual en el contenido de la intuición. Cfr. Lazos (2014, pp. 19-60; 2018c, pp. 56-67).

a subsumir. El concepto de “árbol” incluye el concepto de “pino”, de “abedul”, etc., con los que se puede pensar determinados particulares; lo que es más, los últimos pueden verse como diferencias específicas del primero. La homogeneidad se refiere entonces a la posibilidad de incluir una cierta representación de un objeto particular en un concepto como condición para subsumir el particular bajo el concepto. Esto quiere decir que el contenido que de suyo tiene el concepto, es decir, con independencia de ese acto de subsunción en particular, debe poder incluir la representación del objeto a subsumir.<sup>8</sup>

Eso es precisamente lo que no pasa en el caso del uso *in concreto* de las categorías. Queremos poder decir, ciertamente, que tal y tal cosa son una sustancia o que tienen poder causal y, en ese sentido, queremos poder predicar las categorías de los particulares en un juicio. Pero, puesto que no intuimos lo categorial ni lo obtenemos por abstracción, no podemos saber si el objeto que se nos presenta en espacio y tiempo puede ser subsumido bajo algún concepto puro. El problema no es que sepamos que hay, de hecho, falta de homogeneidad; el problema es que no sabemos si la categoría *puede o no contener* bajo sí una representación parcial del objeto a subsumir. ¿Cómo establecerlo?

## La Deducción y el Esquematismo

Es importante distinguir la heterogeneidad como falta de homogeneidad respecto de la heterogeneidad entendida como independencia metafísica entre intuiciones y conceptos.<sup>9</sup> Esta última es la que aparece de modo relevante en la Doctrina elemental trascendental y la que motiva su división en una Estética y una Lógica trascendentales.

---

<sup>8</sup> Nótese que la homogeneidad representativa no supone que las representaciones deban ser del mismo tipo o pertenecientes a la misma capacidad. Como lo indica oblicuamente el ejemplo del plato y el círculo en A137/B176, hay homogeneidad representativa entre el concepto empírico de “plato” (si y solo si “plato” se refiere a un objeto material circular) y el concepto geométrico de “círculo”. Pensar un plato es normalmente pensar un objeto material de figura circular (y con cierta función), pero la figura circular se puede captar sin conceptos. Esto último puede ser de consecuencia, pues todavía hay que distinguir entre la representación particular de un círculo en la intuición pura y el concepto propiamente geométrico de “círculo”. Cfr: Caimi (2006), Moledo (2011) y Arenas (1998).

<sup>9</sup> Cfr. Land (2015, p. 24) y Lazos (2018a y 2018b).

Aquí no se trata de si una representación puede estar o no contenida en otra, sino de que las intuiciones y los conceptos son representaciones de naturaleza diversa. La heterogeneidad como independencia metafísica motiva la deducción trascendental. En efecto, la posibilidad de una falta completa de ajuste entre las entregas de la sensibilidad y las categorías como reglas de síntesis del entendimiento es el riesgo fatal que la deducción trascendental se propone descartar. Es por ello que su propósito es mostrar que las categorías son válidas para todo aquello que pueda ser considerado objeto de la experiencia posible.<sup>10</sup> Evidentemente, la posibilidad de un desajuste total entre sensibilidad y entendimiento es indeseable porque dejaría a la apercepción trascendental —el personaje principal de la Deducción trascendental— completamente vacía de contenido, sin nada externo en lo que ejercer su labor de síntesis y conexión categorial; y, al mismo tiempo, dejaría ciegas a las intuiciones ante las propiedades que se pueden predicar objetivamente en el marco del pensamiento categorial.

Si bien la heterogeneidad como falta de homogeneidad tiene como marco general la heterogeneidad como independencia metafísica, es evidente que no conviene identificarlas. Ambas generan problemas distintos y requieren soluciones diferenciadas. Así, puede verse que la problemática central de la heterogeneidad de las categorías con los fenómenos —la cual explícitamente plantea Kant en el Esquematismo— solo puede surgir una vez que el problema de la validez objetiva de las categorías ha sido zanjado. En efecto, no tiene sentido preguntarse por la posibilidad de la subsunción y la aplicación de los particulares bajo categorías específicas si no se ha resuelto, previamente, el asunto de la vacuidad de las categorías mismas en general. Kant apela al procedimiento de la imaginación trascendental, llamado Esquematismo, para resolver el problema de la aplicación, pero no para resolver el problema de la validez objetiva de las categorías.

Tal y como aquí se entienden, las categorías son reglas de síntesis de lo múltiple de la intuición, las cuales establecen el tablero de posibilidades lógico-trascendentales para los juicios acerca de objetos; ellas conforman un espacio lógico de posibles predicados de objetos. En ese sentido, las categorías hacen posible la aplicación de los conceptos empíricos porque regimentan el espacio lógico para la predicación.

---

<sup>10</sup> En esto suscribo la lectura en dos pasos que, en su artículo clásico, Dieter Heinrich (1969) puso sobre la mesa. Cfr. Guyer (2017) y Schulting (2018).

Notable es que tal regimentación incluya, para Kant, el marco en el que se procesa lo dado a la sensibilidad en relaciones de espacio y de tiempo. Los juicios sobre objetos, así, suponen la operación del sistema categorial ensamblado con las entregas de la intuición. Pero, una vez que tenemos el sistema categorial, para que este se ponga en marcha todavía hay que establecer cómo es que se pueden hacer movimientos dentro del espacio lógico de predicaciones posibles. Siguiendo una vieja distinción, hay una diferencia entre justificar una práctica y justificar una acción en una práctica.<sup>11</sup> Hemos de distinguir, por ejemplo, la pregunta por la legitimidad de la pena de muerte en un sistema jurídico respecto de la pregunta por la legitimidad de su aplicación en una acción criminal en particular. Así, similarmente, una cuestión es la legitimidad del sistema de pensamiento categorial en general —la cual se demuestra en dos pasos— y otra, distinta, la de cómo pensar objetos determinados como sustancias, como poseedores de poderes causales, etc., una vez que el sistema categorial está en pie. Dicho de otro modo, una tarea es construir el tablero de lo predicable y otra es establecer cómo se puede usar el tablero para pensar objetos. Habiendo logrado la primera tarea en la Deducción trascendental, todavía hay que establecer, en el Esquematismo, cómo es que las categorías se usan para la predicación en el juicio objetivo.<sup>12</sup>

### El problema de la aplicación

Esta división del trabajo se puede apreciar también en el doble papel de la noción de “aplicación”, tal y como aparece en el § 24 de la Deducción trascendental y en el Esquematismo. En el primero lo que se busca es asegurar la realidad objetiva de las categorías ante la posibilidad de que, tomadas como meras *Gedankenformen*, seamos incapaces con ellas de pensar determinadamente un objeto. Kant explica tal objetivo como el de mostrar que las categorías pueden usarse para pensar “objetos que pueden sernos dados en la intuición” (B151). En el segundo, la noción de “aplicación” está vinculada a la subsunción en el juicio.

Ya en el § 22 resaltaba Kant el contraste entre pensar y conocer un objeto, en términos del uso de las categorías. Las categorías no crean

---

<sup>11</sup> Uso esta distinción de Rawls (1955).

<sup>12</sup> Moledo (2011, p. 169) detecta acertadamente la heterogeneidad como falta de homogeneidad —le llama “heterogeneidad completa”—, pero no acierta a distinguirla de la heterogeneidad como independencia metafísica.



sus propios objetos. Ahí, la aplicación está vinculada al carácter dado del objeto: el uso de las categorías al margen de la posibilidad de que nos sean dados objetos en la intuición desemboca en representaciones intelectuales que son pensamientos en cuanto a su forma categorial, pero que carecen de contenido, es decir, de referencia a un objeto determinado. En el mero pensar, la categoría no se aplica a nada. Tengo para mí que la noción de “aplicación”, aquí en §§ 22-24 de la Deducción, tiene la marca de la exterioridad: aplicar una categoría es *ejercer* una acción sintética *sobre* algo que no se identifica con la propia actividad ni es producido por ella. La actividad sintética pura no crea aquello sobre lo que se ejerce, sino que debe encontrarlo fuera de sí.<sup>13</sup> La paloma realista se imagina que el mero pensar basta para darle contenido cognitivo a un pensamiento, siente que sin la resistencia del aire podría volar más alto, sin percatarse de que la resistencia del aire es lo que le permite volar. Ahora bien, como sabemos por la Estética trascendental, tal exterioridad tiene un orden o, mejor, dos órdenes de presentación no empíricos, el espacio y el tiempo, en los cuales aparecen los objetos particulares de la experiencia humana. Por ello, no sorprende que en el § 24 Kant afirme que la mera categoría adquiere realidad objetiva solo a condición de que su actividad sintética reglada se ejerza sobre las entregas de la intuición sensible; eso explica que la realidad objetiva de las categorías equivalga a su aplicabilidad a objetos de la intuición humana.

No hay, entonces, propiamente, un *problema* de aplicación en el contexto de la segunda parte de la Deducción B; el problema ahí es la posible vacuidad epistémica de las categorías, es decir, que se pretendan usar sin pensar efectivamente nada.<sup>14</sup> Otra cosa sucede, sin embargo, con la noción de “aplicación” en el contexto del Esquematismo. En lugar de tener como nota la exterioridad, aquí la noción de “aplicación”

---

<sup>13</sup> Este es el punto del primer recordatorio que, refiriéndose a la Deducción y a la Estética trascendentales, hace Kant en A138/B178 de la humildad epistémica: “[...] Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich [...] gar nicht gehen können”.

<sup>14</sup> Cfr. La Rocca (1989, p. 129), quien piensa que la aplicación ya había sido tratada como problema en el § 24 de la Deducción (B149). Ahí, como he señalado, el problema no es la aplicación de las categorías, sino su posible vacuidad epistémica.

concierno a la estructura interna del juicio y está asociada con el proceso judicial de la subsunción. Algo sobre esto ya adelantamos arriba. En el marco del poder de juzgar, las condiciones para la aplicación de un concepto a un objeto son las condiciones para la subsunción de un objeto o grupo de objetos bajo ese concepto. Subsunción y aplicación resultan, así, dos caras de una misma relación judicial: desde el punto de vista del objeto del juicio, este, el objeto, de modo relativamente pasivo es subsumido o *cae bajo* algún concepto; y en esa misma relación, pero desde el concepto, es este el que se aplica a un objeto o a un grupo de objetos. Aquí la noción de “aplicación” está vinculada a la contribución de cada categoría a las condiciones de producción de juicios para un pensador humano sensorialmente alerta y ubicado en el espacio y en el tiempo. Es un problema para el entendimiento puro que se propone producir juicios sintéticos *a priori*, por ello aparece en primer lugar en la Analítica de los principios, inmediatamente después de la Deducción trascendental.

### **Aplicación y posesión**

Nótese que la aplicación es distinta de la posesión de un concepto. Uno puede poseer una variedad de conceptos que no tiene ocasión de aplicar, de donde se puede distinguir la posesión respecto del uso *in concreto* de tales conceptos. Uno puede poseer el concepto de baobab —saber que es un árbol típico de ciertas partes del África, etc.— sin por ello tener ocasión de aplicar el concepto en un caso particular. En este sentido, el uso *in concreto* de conceptos tendría como condición que la persona sea capaz de, por ejemplo, clasificar lo que ve como un cierto tipo de árbol, de modo que tenga sentido expresar “¡Qué baobab tan frondoso!”, o “¡Qué hermosos colores tiene ese árbol!”, y así. Se trata, mejor dicho, de varias capacidades identificatorias, quizás asociadas mutuamente de modos complejos: por ejemplo, saber identificar un particular como un baobab, saber identificar la clase de los baobabs —digamos—, distinguirla de la de los fresnos y saber identificar un baobab como el mismo a lo largo del espacio y del tiempo. Como quiera que se les conciba, es claro que para Kant tales capacidades involucran lo dado en la intuición, ya no como mera multiplicidad sensible ordenada en espacio y tiempo, sino como una totalidad interconectada de objetos ubicados en espacio y tiempo. Por complejo que pueda ser, la identificación de un particular a lo largo del tiempo y el espacio es un proceso que pasa por la percepción, y lo mismo vale para al menos

algunas de las propiedades que se le pueden atribuir, tales como el color y la figura, entre otras. La intuición sensible, en suma, está involucrada en estas capacidades. En ese sentido, la posesión y la aplicación se distinguen como las capacidades se distinguen de su uso *in concreto*, pero en el caso de los conceptos empíricos y sus objetos el proceso no da lugar a inquietudes o problemas.

Con los conceptos puros hay un cambio. En el Esquematismo lo que está en juego es la aplicación de las categorías a los fenómenos, dado que aquellas, como conceptos puros, no se encuentran ni pueden encontrarse en intuición alguna. Llamemos a esto la condición humeana. La posesión del concepto puro de “sustancia”, o de “poder causal”, o de cualquiera de las categorías no puede suponer del agente la capacidad para identificar particulares ubicados en espacio y tiempo como sustancias o como portadores de poderes causales, acción recíproca, etc. La razón es que no hay ni puede haber nada *dado en la sensibilidad* humana que pueda identificarse como sustancia, ninguna relación que pueda identificarse como una conexión causal, etc. (Contrástese ser-sustancia con ser-árbol). Pero si no hay posibilidad de intuir un objeto con el contenido de las categorías, tenemos un problema serio: cómo es que juzgamos fenómenos categorialmente. Este es el *Anwendungsproblem*.

### ¿Propiedades sin conceptos?

Hay que observar que el de “aplicación” es uno de esos conceptos que, a falta de mejor nombre, se llaman “normativos”; es decir, tiene condiciones de corrección. Por otro lado, recordemos que, para Kant, los conceptos en general se pueden entender como predicados de juicios posibles (A64/B94). No forzamos el texto de Kant si afirmamos que aplicar un concepto es, en el contexto del juicio, predicar de un objeto lo que es común a una diversidad de objetos. Con ello resulta relativamente sencillo afirmar que las condiciones de aplicación de un concepto coinciden con las condiciones de predicación de características o propiedades de un objeto. No obstante, aquí se exige precaución extrema. Considérese la fórmula:

i)  $a$  es  $F$ .

La cual podría representar expresiones tales como “La mesa es blanca”. De acuerdo con un uso contemporáneo:

ii)  $F$  se aplica a  $a$  si y solo si  $a$  es  $F$ .

Donde *a* representa un particular ubicado en espacio y en tiempo, *F* representa el predicado, y *F* la característica o propiedad de ser blanca.<sup>15</sup> En el ejemplo, ‘ser-blanca’ se aplica a la mesa si y sólo si la mesa es blanca. Nótese que este uso ata la aplicación del predicado a la verdad del juicio. Ahora bien, si la aplicación de un concepto está atada a la verdad, es evidente que sus condiciones de corrección coinciden con lo que es verdadero ante los hechos, o, de modo más matizado, con lo que se puede sostener con seguridad (epistémica) según las mejores evidencias. En efecto, para este modelo de lo que es aplicar predicados, si el objeto no posee la propiedad, el predicado simplemente no se aplica, y si el predicado no se aplica es porque el objeto no tiene la propiedad.

Estamos en un nuevo lugar para apreciar lo distintivo del idealismo de Kant o, si se quiere, su antirrealismo. Vimos arriba que la validez objetiva de las categorías para todo lo que se presenta como un particular ubicado (espacial y temporalmente) constituye el marco lógico que regimenta las posibilidades de predicación de los conceptos empíricos. En ese sentido, las categorías en su conjunto son reglas para el uso *in concreto* de los conceptos empíricos y, como tales, gobiernan las condiciones bajo las cuales los objetos particulares pueden presentar para nosotros determinadas propiedades. Esto permite ya desvincular las condiciones de corrección de la aplicación de conceptos respecto de lo que es verdadero ante los hechos. En efecto, puesto que las condiciones de corrección de la aplicación son las condiciones del uso del concepto como predicado, independientemente de si el objeto existe y tiene efectivamente o no la propiedad correspondiente, la aplicación ya no está atada a la verdad.<sup>16</sup> Más aún, qué propiedades puedan presentar los

---

<sup>15</sup> Cfr. Armstrong (1978, pp. 12-20).

<sup>16</sup> Ser capaz de reconocer las diferencias entre los tipos de predicados es parte de sus condiciones de uso. Por ejemplo, si alguien pretendiera predicar ‘estar-a-la-izquierda-de’ de un único objeto, eso sería un fuerte indicio para dudar que esa persona entiende ese predicado. Nada está a la izquierda de sí mismo. Saber distinguir entre una relación y una propiedad monádica es parte de lo que significa entender el uso de los predicados. Además, algunos predicados solo se aplican a una única cosa, por ejemplo, ‘la-mejor-corredora-del-siglo-veinte’; otros predicados, tales como ‘amarillo’ o ‘triangular’, pueden pertenecer a una multiplicidad indefinida y abierta de particulares. En consonancia con la tradición inaugurada por Locke, a veces se denomina a estos últimos *general terms*. Kant les llamaba, siguiendo su propia tradición —la leibnizeo-wolffiana—, *Begriffe*.

objetos particulares es algo que depende, al menos parcialmente, de las condiciones de aplicación de los conceptos empíricos. De modo que la inversión de la fórmula antes vista de Kant podría representarse en este contexto con otra fórmula:

iii)  $a$  es  $F$  si y solo si  $F$  se aplica a  $a$ .

Antes de examinar una objeción común a este planteamiento —la objeción de la propiedad sin su concepto—, revisemos cómo es relevante este rasgo normativo del concepto de aplicación para captar el problema que Kant plantea en el Esquematismo. Arriba dijimos que las categorías, como las entiende Kant, gobiernan para nosotros las posibilidades de presentación de los objetos con sus propiedades. Pero las categorías tienen un límite, y no se bastan a sí mismas. Si en el caso de los conceptos empíricos la aplicación procede sin fisuras debido al gobierno de las categorías —las cuales, siendo objetivamente válidas, tienen una necesaria referencia a lo dado en la intuición—, cuando se trata del uso *in concreto* de las categorías mismas, estas solo pueden lograr una parte del trabajo de gobernanza. En efecto, si el trabajo de las categorías como funciones de unidad de lo múltiple de la intuición es necesario para constituir los objetos que, luego, en un momento lógico posterior, pueden ser captados mediante conceptos empíricos, cuando se trata de predicar los contenidos trascendentales de las categorías respecto de esos mismos objetos, el trabajo de las categorías como funciones de unidad no basta.<sup>17</sup> Las solas condiciones intelectuales no son suficientes para poder predicar propiedades tales como ser-sustancia, ser-poder-causal, ser-acción-recíproca, etcétera, de los fenómenos. Una razón es que el contenido trascendental de las categorías no incluye al tiempo, mientras que los objetos, *qua* fenómenos, están hechos, fundamentalmente, de tiempo. Otra razón es lo que Kant denomina “principios del entendimiento puro”, de los cuales dependen las leyes de la naturaleza *formaliter*. Se trata de un sistema de proposiciones fundamentales sintéticas *a priori*, cada una de las cuales requiere de la posibilidad de usar las categorías *in concreto* como predicados de los fenómenos. Solo así cobran sentido afirmaciones generales tales como “Todos los cambios proceden según

---

<sup>17</sup> La noción de ‘contenido trascendental’ es del propio Kant (A50/B74) y significa la referencia *a priori* a objetos por parte de las categorías. Es de colegirse que cada grupo de categorías, y asimismo cada una de ellas, tiene su propio contenido trascendental.

la ley de la conexión entre causa y efecto". Estos son los principios que, por así decirlo, sostienen el mundo natural en sus goznes.

Sucede que, en ausencia de condiciones sensibles, las categorías no pueden predicarse de los fenómenos y son, por lo tanto, incapaces de generar las condiciones *completas* para su aplicación. De esta insuficiencia de las categorías nace el problema del Esquematismo trascendental.

### Una objeción y una respuesta

En la sección anterior sugerimos con la fórmula iii) que a Kant se le podría atribuir un nominalismo de los conceptos empíricos.<sup>18</sup> Esta posición filosófica sostiene que el hecho de que un objeto tenga una propiedad, *F*, está determinado, al menos en parte, por el hecho de que el concepto *F* se aplique a ese objeto. 'Posesión (de propiedades) requiere aplicación (de conceptos)' sería un lema apropiado para esta posición.

Vista de este modo, la posición de Kant parece estar expuesta a la objeción obvia de que cualquier objeto podría tener la propiedad en cuestión sin que la necesidad de aplicar el concepto surgiera por ningún lado. Si el mantel es blanco, seguiría siendo blanco incluso si el concepto de "blanco" nunca se aplicara a nada. Si el árbol es un baobab, seguiría siendo el árbol que es incluso si nadie nunca aplicara el concepto "baobab" para recoger un ejemplar de esa especie; es un hecho constatable —y, lamentablemente, no solo un *Gedankenexperiment*— que muchas especies biológicas han desaparecido sin que jamás humano alguno haya reportado el hallazgo de un ejemplar de ellas.

Esta objeción, llamémosla el argumento de la propiedad-sin-concepto, podría servir bien al arsenal del filósofo realista, i. e., quien crea en propiedades objetivas a la manera de entidades universales —la blancura, el ser-baobab— que sean aquello en virtud de lo cual podemos decir de un particular que tiene una cierta característica y pertenece, por ello, a una clase. Los universales son, para quienes creen en ellos, entidades repetibles, completamente presentes cuando un particular los instancia; Kant no cree en la existencia de tales entidades. Debe, por ello, notarse que esta objeción no muestra que debe existir una propiedad objetiva (ni separada ni contigua o copresente) en el particular, sino tan solo que debe haber algo en el particular, además del hecho de ser un particular, que explique por qué el predicado se le aplica.

---

<sup>18</sup> Para la denominación, cfr. Armstrong (1978, p. 18).

Veamos cómo podría responderse esta objeción. Si aceptamos la conclusión de la Deducción trascendental, las categorías valen para cualquier objeto de experiencia posible y, en lo que atañe a la razón teórica, solo en la experiencia posible puede el pensamiento categorial encontrar objetividad. La objeción explota la posibilidad de que muy bien podría presentarse una propiedad del objeto para la cual no hubiese de hecho conceptos. El baobab seguiría siendo lo que es incluso si nunca nadie hubiese tenido experiencia alguna de individuos de esa clase. La propiedad de ser baobab o, para el caso, la de ser pino, o abedul, es, por tanto, independiente de la aplicación del concepto de “baobab”. La respuesta es recordar que, tratándose de objetos particulares tales como los árboles, las sillas y, en cierta medida, las personas, puesto que son localizables en relaciones de espacio y de tiempo —i. e., puesto que son objetos de la experiencia posible—, son categorizables. Y si los objetos son categorizables, eso significa que sus propiedades pertenecen a la experiencia posible. De lo contrario, se trataría de propiedades tales que los objetos de la intuición no podrían poseerlas, y no tenemos la menor idea de qué pudieran ser esas, al menos en el terreno de la razón teórica. De modo que las posibles propiedades sin concepto se vuelven propiedades que el objeto de hecho no tiene —dado el repertorio necesariamente finito de conceptos empíricos de un pensador humano— pero que, ciertamente, podría llegar a tener. Piénsese en los antiguos habitantes de los hielos, para quienes no tenía ningún sentido discernir un tono cromático como “blanco”. Nada se les presentaba como blanco, a pesar de que podían perfectamente, en otro ambiente, llegar a distinguir el tono cromático que nosotros tenemos por blanco respecto de otros tonos cromáticos —el rojo, el verde, el azul—. <sup>19</sup>

Esta respuesta a la objeción sugiere, no obstante, la siguiente modificación de la fórmula iii):

iii')  $a$  es  $F$  si y solo si  $F$  puede aplicarse a  $a$ , incluso si  $F$  no pertenece al repertorio de los conceptos empíricos actuales de un pensador.

En otros términos, para que el objeto presente (a la unidad de la conciencia) la propiedad en cuestión, el concepto correspondiente debe poder serle aplicado. Como hemos sugerido, y veremos con más detalle

---

<sup>19</sup> Los conceptos de colores tienen, es cierto, una lógica propia que no debe asimilarse a la lógica de otros conceptos. Cfr. Lazos (2014, pp. 111-113).

a continuación, es trabajo del Esquematismo aportar las condiciones sensibles para que eso sea posible.

### **Imágenes y esquemas: ¿una solución?**

¿Cómo solucionan los esquemas trascendentales el problema de la aplicación? Con esto podemos regresar a la interrogante planteada anteriormente, es decir, ¿cómo establecer si la categoría puede contener o no una representación del objeto a subsumir? Notemos primeramente que las condiciones de uso de los conceptos puros en el juicio requieren ser ejercidas *por* la sensibilidad *sobre* el entendimiento puro.<sup>20</sup> Esto se debe no solamente a que el entendimiento puro no puede generar sus propios objetos —una especificación de la llamada tesis de la receptividad—, sino a que el uso *in concreto* de las categorías para generar ciertos juicios sintéticos *a priori* (los que serán los principios del entendimiento puro) es el uso de las categorías como predicados de los fenómenos, entendidos estos como particulares ubicados en una trama de relaciones espaciales y temporales actuales y posibles. En ese sentido, y solo en ese sentido, se trata de condiciones impuestas por el modo inmediato y sensible que tenemos los humanos, según Kant, de representar particulares, es decir, por la naturaleza de la intuición humana. No obstante, por paradójico que suene, esto significa que la sensibilidad por sí misma no puede hacer que las categorías satisfagan la condición sensible de su aplicación a fenómenos.<sup>21</sup> Este es, precisamente, el lugar que vienen a ocupar los

---

<sup>20</sup> Esto se aprecia desde la caracterización inicial del Esquematismo trascendental en A136/B175, donde Kant identifica directamente el Esquematismo de los conceptos puros con “la condición *sensible* únicamente bajo la cual pueden usarse los conceptos puros del entendimiento” (subrayado mío). Así que desde el principio está claro que los esquemas, entendidos como procedimientos son la respuesta que se espera, desde la sensibilidad, a lo que será poco después presentado como el problema de la aplicación. Dado que se trata de un pasaje programático, subraya el lugar clave del Esquematismo como sitio de transición hacia el sistema de los principios del entendimiento puro en la Analítica de los principios.

<sup>21</sup> Kant formula en varios pasajes y de varias maneras la idea de que la sensibilidad no puede hacer por sí misma que el entendimiento puro satisfaga la condición sensible de su uso *in concreto*; entre otros, incluyendo el ya mencionado de A138/B177-178, está el de *Prolegómenos* § 34, así como el de una importante carta a Tieftrunk de 1797. En el primero (donde por cierto califica al Esquematismo como una investigación indispensable y “sumamente



esquemas trascendentales emanados, según Kant, del poder de imaginar (*Einbildungskraft*); por eso adquieren un papel central y mediador, a la manera de representaciones-bisagra.

Debe advertirse, no obstante, que el papel mediador que Kant hace jugar a los esquemas está circunscrito al Esquematismo *trascendental*. En efecto, nada indica que los esquemas sean necesarios *como mediadores* para los conceptos empíricos ni para los conceptos matemáticos, o conceptos sensibles puros.<sup>22</sup> No es de dudar que en cada caso se requieran esquemas, pero eso no equivale a decir que se requieran en el papel de mediadores. El papel mediador, o función-bisagra, del poder trascendental de imaginar se debe, por un lado, a las necesidades de la Analítica de los principios de formular los principios fundamentales por los que la naturaleza mantiene su unidad y legalidad; y, por otro, a una doble incapacidad: la de los conceptos puros para producir por sí mismos sus objetos, y la de las intuiciones —puras y empíricas— para representar las propiedades sintéticas de los objetos, es decir, aquellas que obedecen a la conexión o composición (*Zusammensetzung*) de una diversidad dada en un objeto —sea esta sensible o pura—. Ninguna intuición incluye, por sí misma, todas las propiedades que su objeto puede tener. En esto consiste, al menos en parte, que las intuiciones sean ciegas.

Por eso, en el caso en cuestión de la *Crítica* —que es crucial para la secuela de la Analítica de los principios, a saber, los Principios del entendimiento puro—, el de los conceptos puros, la regla (e. g., la categoría de “sustancia”) se aplica en virtud de un procedimiento

---

árida”), Kant observa que “los sentidos no ofrecen los conceptos puros del entendimiento *in concreto*, sino solamente esquemas para el uso de los mismos” (*Prol.*, § 34, AA 4: 316); en el segundo, indica que el concepto de “composición” (*Zusammensetzung*) se encuentra en todas las categorías, pero “lo compuesto [*das Zusammengesetzte*] no puede ser intuido como tal” (*Briefwechseln*, AA 12: 222). Cfr. Caimi (2017, p. 182, nota 9).

<sup>22</sup> Angelica Nuzzo ha cuestionado —a mi ver, con acierto— que la imaginación tenga un papel intrínsecamente mediador. La duda puede extenderse con naturalidad a los esquemas como productos de la imaginación. En la razón práctica, por ejemplo, no cumplen los esquemas ningún papel mediador; este es adoptado por el entendimiento, lo que sugiere que tal papel es contextual. Cfr. Kant (*KpV*, AA 5: 69-79). Para la idea de una especie de discernimiento característico de la imaginación y el Esquematismo, cfr. Horstmann (2018, p. 92).

que lleva desde la presentación de un objeto “junto con todas sus propiedades” hasta la adjudicación de sustancialidad al objeto y, en este sentido, sustituye la requerida homogeneidad entre la representación del objeto y su concepto puro.

### Los esquemas trascendentales como mediadores

El pasaje clave de la solución al problema de la aplicación está en A139/B178, donde Kant introduce la noción de “determinación temporal trascendental” (*transzendente Zeitbestimmung*).<sup>23</sup> Una manera de explicar qué puede ser eso es diciendo que se trata de un universal temporal que sirve como esquema de una categoría. Matizando: la afirmación no es que haya tal cosa como esquemas trascendentales que, resulta, son determinaciones temporales; es que hay determinaciones temporales trascendentales, y es a esas a las que vamos a considerar, por su función mediadora, esquemas *trascendentales*.

Si el resultado de la Deducción trascendental es correcto, los conceptos puros —como reglas de unificación de lo múltiple— valen para todo lo que se presente en espacio y tiempo. El tiempo, por su parte, entendido según la Estética trascendental, es una condición subjetiva de los fenómenos; y, en cuanto forma del sentido interno, el tiempo contiene todo lo que pueda presentarse en relaciones de sucesión o simultaneidad, es decir, todos los fenómenos. ¿En qué consiste, entonces, la función mediadora de las determinaciones temporales trascendentales? Estas, según la *Crítica*, son doble y diferenciadamente homogéneas. Por un lado, comparten con las categorías el ser universales y el descansar “en una regla *a priori*”; por otro, comparten con los fenómenos su temporalidad, puesto que “el tiempo está contenido en cualquier representación empírica de una multiplicidad”. No es que ahora la representación del objeto, como fenómeno, pueda ser directamente homogénea con la categoría —con cualquiera que sea la variante de composición de lo múltiple que ella contenga—. Lo que sucede es que la falta de homogeneidad se supera mediante una vía indirecta e

---

<sup>23</sup> Prefiero traducir *transzendente Zeitbestimmung* como “determinación temporal trascendental” más que como “determinación trascendental del tiempo”, pues la última expresión —y no la primera— tiene la asociación de que es el tiempo como intuición pura lo que llega a ser determinado, cuando el sentido de la expresión es marcar el carácter temporal de la determinación. En esto coincido con Arias Albisu (2010, p. 29).

intermedia.<sup>24</sup> La propiedad dual de la universalidad y la temporalidad le permite a la determinación temporal trascendental jugar el papel de una interfase: comunica, en un mismo proceso, la multiplicidad del objeto y sus propiedades con la universalidad propia de lo categorial. La vía de solución es indirecta, pues la heterogeneidad representativa entre la categoría y el fenómeno permanece incluso después de la mediación; y es intermedia porque, dejando los elementos del juicio, por así decirlo, tal como están, cada cual ejerciendo su función (la intuición presentando una multiplicidad ubicada en espacio y tiempo, el concepto puro sintetizando y expresando las posibilidades de combinación de lo múltiple en una representación común), los esquemas trascendentales llevan la universalidad de la regla de unidad a lo particular intuito y la temporalidad de lo múltiple sensible a la categoría. El logro de la determinación temporal trascendental es nada menos que establecer un procedimiento repetible para conectar, en el juicio, la categoría con el objeto intuito y, con ello, superar la falta de homogeneidad.

Ahora bien, la unidad de la determinación temporal está constituida por la categoría, dice Kant parentéticamente. Puesto que lo propio de la unidad categorial es la combinación (*Zusammensetzung*), la unidad de la determinación temporal trascendental corre a cargo del entendimiento puro,<sup>25</sup> y es la unidad de una combinación temporal, que se distingue de otras combinaciones posibles. Y siendo *temporal*, tiene esa unidad como condición a la forma del sentido interno. Tal papel condicional del tiempo en relación con la unidad de la determinación trascendental es lo que explica que dicha determinación pueda contar como la “condición formal y pura de la sensibilidad” (A140/B179) para la aplicación de la categoría a los fenómenos.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Este es otro tema que aparece en la carta a Tieftrunk (AA 12: 223).

<sup>25</sup> En las *Refl.*, § 6359, Kant indica, refiriéndose explícitamente a B177, que “la determinación temporal trascendental es de suyo un producto de la apercepción en relación con [*in Verhältnis auf*] la forma de la intuición” (AA 18: 686). Esto sugiere que la determinación temporal se produce por la transacción o el comercio entre la apercepción original y la intuición pura de tiempo, y no es la transacción misma.

<sup>26</sup> Es formal porque obedece a la forma del sentido interno independientemente de los fenómenos sucesivos o simultáneos que se nos presentan, y es pura porque su estructura, como la del espacio, no depende de las relaciones temporales que de hecho lleguen a tener los objetos de la experiencia.

## Imaginar y pensar números

Veamos ahora lo que está en juego en la explicación de Kant para la distinción entre imagen y esquema:

En sí mismo el esquema es siempre solamente un producto de la imaginación; pero en virtud de que la síntesis de ésta [la imaginación] no tiene como propósito una intuición singular sino sólo la unidad en la determinación de la sensibilidad, el esquema ha de distinguirse de una imagen (A140/B179).

Siendo producidos por la imaginación, sería de esperarse que los esquemas fueran un tipo de imagen. En la primera versión de la *Deducción trascendental*, la generación de imágenes por parte de la imaginación empírica a partir de lo múltiple de la intuición es central para la explicación que ofrece Kant de la síntesis como proceso espontáneo. En A120 se refiere a la imaginación como “la facultad activa de la síntesis de lo múltiple [contenido en todo fenómeno] en nosotros”, y concibe su función como la de producir imágenes a partir de intuiciones mediante la síntesis de la aprehensión y la reproducción.

Esto puede explicar el énfasis y el contraste que Kant marca en este pasaje. La síntesis de la imaginación no se dirige, pues, a una intuición singular para la generación de imágenes de los objetos, sino a la unidad del campo entero de las intuiciones para producir esquemas; con ello se generan las condiciones sensibles únicamente bajo las cuales es posible aplicar categorías a los fenómenos en los juicios sintéticos. No sería aventurado afirmar que Kant se está oponiendo a una gran tradición filosófica para la cual “es imposible pensar sin imágenes” (Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, 450a1). Pero —y esto es aún más relevante— Kant sigue a Berkeley cuando, en el alegato que el obispo emprende contra la abstracción lockeana, concluye que es imposible formar una idea general (un concepto) a partir de una imagen, la cual es siempre singular.<sup>27</sup>

---

Por el contrario, la posibilidad de detectar ese tipo de relaciones viene provista por la intuición pura de tiempo.

<sup>27</sup> Caimi (2017, p. 182) parece tomar al empirismo británico como un bloque homogéneo cuando escribe que Kant “no necesita suponer —como los

Esto nos lleva a la importante secuela del pasaje, donde se contrasta tener una imagen del número cinco, por ejemplo, “.....”, con el pensamiento del número cinco. En el primer caso tenemos, a lo sumo, una representación sensible que se podría inspeccionar y, mediante comparación con el concepto, quizás usar para contar. Pero pensar el número cinco no es tener una imagen que pueda representar una cantidad, ni usar una imagen para contar. Si en lugar del número cinco intentamos representarnos una cantidad muy grande, que jamás hayamos computado, encontraremos, piensa Kant, que no podremos nunca usar la imagen para computar y, en ese sentido, no podemos pasar de la mera imagen de la cantidad al concepto del número. En efecto, en ausencia del concepto, ninguna representación sensible nos dice cuál es la regla de su uso. Pensar un número —es decir, usar el concepto de un número— no es producir imágenes; se trata, dice Kant con una célebre expresión, de “la representación de un método para representar en una imagen una cantidad [*eine Menge*] de acuerdo con cierto concepto, más que de la imagen misma” (A140/B179).

Con esto entramos en la fase decisiva del primer capítulo de la *Analítica de los principios*. Esta frase ha sido leída con los más diversos énfasis. En la lectura que estoy sugiriendo, aquí se sienten de lleno los efectos del papel central de las matemáticas en la metafísica del conocimiento de Kant. En efecto, la introducción del ejemplo de la imagen y el número cinco es por vía de la analogía: así como podríamos decir que pensar un número no es producir una imagen de un número, podríamos también decir que pensar una sustancia fenoménica como tal no es generar una imagen. (¿Qué imagen puede corresponder a un objeto subsumido bajo la categoría de “sustancia”?) Cuando pensamos un

---

empiristas — que una imagen singular —o incluso una palabra— pueda cumplir la función de un concepto universal”. En la nota 52 a su edición de la *Crítica*, correspondiente a este pasaje, Guyer y Wood (1997, pp. 728) parecen ir en la misma dirección cuando escriben que Kant hace la distinción entre imagen y esquema para “minar cualquier crítica empirista de las ideas matemáticas abstractas, tal como la de Berkeley”, sin reparar en que Kant acepta en el Esquematismo esa parte de la crítica berkeleyana a la abstracción lockeana. Cfr. la introducción de Berkeley a sus *Principles of Human Knowledge* (esp. §§ 8-16). En esto sigo a Alexis Philolenko (1982, p. 16), quien, más matizadamente, propone que la motivación histórica central del Esquematismo es responder a Berkeley aceptando su posición sobre la imposibilidad de generar conceptos con imágenes, pero extrayendo consecuencias radicalmente distintas.

fenómeno como sustancia seguimos un proceso análogo al de pensar un número: se trata, más que de una representación estática o de una regla, de un procedimiento generado por la síntesis de la imaginación, el cual permite representar lo múltiple como uno, bajo la guía del concepto puro de sustancia. El esquema, así, es una suerte de instructivo de ensamblaje y desensamblaje de partes junto con el proceso de su realización.

Ahora bien, dado el contraste inicial y dominante del párrafo, es acaso sorprendente que en la frase final diga Kant, de un modo completamente general, que el esquema de un concepto “es la representación de un procedimiento general de la imaginación para conseguirle una imagen al concepto” (A140/B180). Aquí podría, en efecto, pensarse que Kant concede al aristotelismo que puede haber —y en ocasiones hay— imágenes acompañando los conceptos. Pero esto dista de conceder que se requieran imágenes para, con los conceptos, pensar objetos tales como los números, los perros y las sustancias fenoménicas. De modo que la generalidad de esta conclusión no debe llevarnos a afirmar que se requieren imágenes para usar conceptos y pensar tales objetos, números, perros o sustancias fenoménicas; lo que se requiere, en cambio, es el esquema como procedimiento reglado. Los esquemas son denominaciones de procedimientos reglados que, como tales, son repetibles (reproductibles) y obedecen una regla, el concepto correspondiente, sea uno empírico, uno matemático o uno trascendental. Según el pasaje parentético de A138/B178, la categoría constituye la unidad de la determinación temporal trascendental. Propongo que también constituye la unidad de otro tipo de determinaciones temporales, a saber, la empírica y la matemática. En efecto, la unidad de los esquemas en general es la unidad de un proceso, en contraste con la unidad de un campo (espacio y tiempo) y con la unidad de conexión.<sup>28</sup> Se trata de un proceso sistemático y no arbitrario, gobernado por la unidad de la apercepción sintética-originaria a través de las categorías. No obstante, las consecuencias son diferentes en los tres casos, quizás radicalmente diferentes.

### **Esquematismos trascendental, empírico y matemático**

En el caso que le interesa a Kant en el capítulo, la condición sensible para categorizar fenómenos es satisfecha cuando la categoría recibe su

---

<sup>28</sup> Cfr. Lazos (2018b).

esquema trascendental, es decir, cuando la categoría regula el proceso de subsunción trascendental con la consiguiente unificación de la determinación temporal *a priori*. Este, podría decirse, es el proceso de sensibilización de las categorías del que Kant hablaba en la introducción a la Lógica trascendental; en él radica el papel mediador de los esquemas trascendentales para remontar la heterogeneidad y posibilitar la aplicación categorial a los fenómenos. ¿Cuál es la diferencia entre la categoría y el esquema de la categoría? La diferencia entre una regla *a priori* y el proceso que lleva a su implementación en un juicio *in concreto*, dada la condición (humeana) según la cual lo categorial no puede estar contenido en la intuición.

Los procesos empírico y matemático de esquematización, en cambio, no tienen un papel mediador; esto se debe principalmente a que en ninguno de los dos casos surge un problema de aplicación. En el primero, porque la subsunción procede sin obstáculos entre conceptos homogéneos; en el segundo, porque el razonamiento matemático no procede por subsunción sino por *construcción* de conceptos. En ambos casos, sin embargo, los esquemas contribuyen a la generalidad de la representación, por lo que no juegan un papel menor; el punto aquí es que ese papel no es el de ser mediadores o representaciones-bisagra, como en cambio sí que lo es en el caso de los esquemas trascendentales.

En el Esquematismo empírico, los esquemas tienen la función de especificar una figura —es decir, una composición de partes— que sea lo suficientemente específica como para diferenciarla de otras clases (e. g., naturales, tales como la de perro o gato), pero lo suficientemente general como para representar cualquier ejemplar de esa clase, sin importar sus diferencias específicas. Así, el esquema de un concepto empírico nos dice que para representar un perro no deben faltar ciertas partes, tales como las orejas, la cola, elementos que convencionalmente se pueden asociar con la clase de los perros según el contexto. (Quizás no sea importante que el esquema permita diferenciar los perros de otros cánidos, siempre que se cumpla una función identificatoria básica; por ejemplo en las señales públicas para prohibir o permitir el acceso de perros a un cierto servicio público). ¿La diferencia entre los conceptos empíricos y sus esquemas? Se puede capturar diciendo que, lógicamente hablando, es la diferencia entre el uso *in abstracto* y el uso *in concreto* de los conceptos; a su vez, también es la diferencia entre poseer un concepto y aplicarlo a los objetos de la intuición. ¿La diferencia entre los esquemas de conceptos empíricos y sus imágenes? El Esquematismo de los conceptos



empíricos produce imágenes, pero ellas no producen generalidad, sino que están atadas a una configuración específica y fija de partes (en la que la imaginación empírica, por cierto, juega un papel importante); el esquema tiene el elemento de la generalidad, ausente de la imagen, tal y como está ausente en su prima hermana, la intuición.

El caso del Esquematismo matemático es distinto al de los dos anteriores. Resulta de extrema importancia subrayar que no hay, en los juicios matemáticos, un problema de aplicación en el sentido de la predicación en general ni en el de la predicación de categorías a fenómenos.<sup>29</sup> Esto se debe a que el conocimiento matemático no procede por subsunción de objetos, sino por construcción de sus conceptos en la intuición pura.<sup>30</sup> En la Doctrina trascendental del método, en la sección sobre la Disciplina de la razón pura en su uso dogmático, Kant indica que “construir un concepto significa exhibir *a priori* su intuición correspondiente” (A713/B741). En efecto, para Kant, en el juicio matemático no se predica, como en los juicios empíricos y en los sintéticos *a priori*, una propiedad expresada en el concepto. No es, por tanto, papel de los esquemas matemáticos ni mediar entre representaciones heterogéneas ni resolver un problema de aplicación, sino contribuir a la exhibición o presentación *a priori* del concepto en una intuición. Aunque escasamente tocado en la literatura (tanto clásica como reciente), el tema del papel de los esquemas en el conocimiento matemático es claramente de suma importancia para entender el capítulo del Esquematismo. En el caso del concepto de “triángulo”, de su imagen y su esquema —el ejemplo de Kant en A141/B180—hay dos ideas dominantes: de nuevo, que la mera imagen no produce generalidad, y que el esquema “no puede existir sino en el pensamiento [*in Gedanken*]”. Ahora bien, la generalidad que es aquí relevante no es la de la representación esquemática de un concepto empírico, sino la generalidad del concepto de un objeto espacial particular cuyas propiedades valen independientemente de la métrica interna del objeto

---

<sup>29</sup> Habrá que tener cuidado en distinguir el *Anwendungsproblem* como el problema de la predicación de categorías a fenómenos, de la cuestión de cómo piensa Kant que se aplican las matemáticas en general al conocimiento de los objetos y los procesos naturales, en particular en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural*. Cfr. Watkins (ed.) (2001), especialmente los trabajos de Friedman, Ameriks y Carrier.

<sup>30</sup> Cfr. Kant (*KrV*, A713/B741-A738/B766), Young (1992) y Carson (1999).



que se presente a la intuición empírica como tal y que pueda constituir su representación sensible. Por ello dice Kant que los esquemas matemáticos solo están “en la mente”, es decir, son el procedimiento sintético reglado de composición de una diversidad de partes espaciales que produce un objeto, por ejemplo, un objeto geométrico. ¿En qué se distinguen los conceptos matemáticos de sus esquemas? Según la interpretación propuesta aquí, los esquemas matemáticos, a la manera de “monogramas” de la imaginación, permiten combinar partes espaciales de tal modo que se pueda producir una imagen singular e irreplicable del objeto. Este es el proceso de construcción del concepto que lleva a la presentación de una determinada configuración de partes espaciales (el triángulo) junto con sus propiedades —e. g., los ángulos internos son equivalentes a dos ángulos rectos (el ejemplo favorito de Kant, de la proposición 29 de los *Elementos* de Euclides)—. En suma, el esquema es un elemento en la construcción matemática de un concepto, por lo que se distingue como se distingue un proceso de sus productos.

### Consideraciones finales

Mucho resta por decir, más de lo que es posible aquí, sobre los esquemas de conceptos sensibles puros, o matemáticos, y sobre su papel en el argumento del primer capítulo de la *Analítica de los principios*. Como en el caso del conocimiento matemático en general ante el problema de los juicios sintéticos *a priori* de la metafísica, las matemáticas acuden en ayuda del conocimiento racional puro cuando se enfrenta al problema de la aplicación de las categorías a los fenómenos para generar principios sintéticos *a priori* que, para usar la metáfora de los *Prolegómenos*, deletrean los objetos de la naturaleza. Por sus similitudes, y también por sus diferencias, los esquemas matemáticos iluminan el problema de la aplicación que el Esquematismo trascendental se propone resolver. Este es un rédito importante del presente ensayo. Kant ve en las características de los esquemas matemáticos el modelo para el Esquematismo trascendental. Una de ellas sobresale, a saber, que los esquemas son procedimientos reglados: son la regla junto con su realización, su desempeño o performatividad. A diferencia de una regla fija que se encuentra en latencia hasta no ser utilizada, los esquemas son procesos repetibles determinados en el tiempo. En particular, del esquema de un concepto numérico extrae Kant la idea de que se trata de “la representación de un método para representar una cantidad”. Cámbiese la noción de “cantidad” (*Menge*) por la de “multiplicidad”

(*Männigfaltigkeit*) sensible *a priori* y se tiene el elemento mediador altamente deseado como solución al problema de la aplicación de las categorías. A eso nos referíamos arriba con la expresión de que los esquemas son instructivos de ensamblaje, junto con el proceso mismo de ensamblar partes. Por eso el Esquematismo “es un arte oculto en las profundidades del alma humana”. Kant toma esta idea de su concepción del conocimiento matemático.<sup>31</sup>

La distinción entre dos tipos de heterogeneidad es otro de los puntos novedosos de este trabajo. La heterogeneidad como independencia metafísica entre intuiciones y conceptos no es considerada por Kant como un problema sino, por el contrario, como la doctrina correcta sobre cómo representamos cognitivamente objetos. Así entendida, la heterogeneidad como independencia metafísica lleva al problema de la validez objetiva, el cual tiene una solución diferenciada en la Estética (para las intuiciones puras de espacio y tiempo) y en la Analítica de los conceptos (para las categorías a través de la unidad sintético-originaria de la conciencia). Pero el problema que constituye un obstáculo ante la tarea de construir un sistema de principios del entendimiento puro es la heterogeneidad como falta de homogeneidad en el marco de la subsunción trascendental.<sup>32</sup> Esta heterogeneidad es la que lleva al *Anwendungsproblem*.

Si uno se toma en serio la heterogeneidad como independencia metafísica, surge casi naturalmente la pregunta de cómo colaboran conceptos e intuiciones para producir conocimiento objetivo.<sup>33</sup> Hay en Kant, como he sugerido en otro trabajo (cfr. Lazos, 2018c), respuestas diferenciadas según se trate del conocimiento perceptual o del conocimiento matemático. Ahora bien, es tentador confundir la pregunta por la colaboración, en el marco de la heterogeneidad como independencia metafísica, con la demanda de solución del problema de la aplicación generado por la heterogeneidad como falta de homogeneidad. Pero

---

<sup>31</sup> Según Philolenko (1982, p. 19, nota 19), el término mismo viene de la filosofía wolffiana de la matemática. Para el tema de la noción de “esquema” antes de Kant, cfr. Scaglia (2020, pp. 23-40).

<sup>32</sup> La expresión es, por supuesto, de Kant mismo en la mencionada carta a Tieftrunk. Ahí, Kant parece echar mano justamente de la diferencia entre subsumir mediata e inmediatamente.

<sup>33</sup> Valdez (2018) lo expresa en términos de que “hay una normatividad epistémica implícita que nos lleva a unir intuiciones y conceptos”.

estamos ante situaciones muy distintas: una situación pide la explicación de cómo pueden producir una unidad dos elementos metafísicamente independientes, y en ese sentido, cómo colaboran; la pregunta ahí es qué tipo de unidad constituyen intuiciones y conceptos —si es, por ejemplo, la unidad extrínseca de una cadena, o bien la unidad de amalgama de un *dry martini*, o bien la unidad intrínseca de un campo de fútbol—. Otra situación, muy distinta, es no poder seguir una regla, no poder aplicar un cierto predicado a un fenómeno. Si se omite esta diferencia es tentador pensar que la respuesta a la pregunta sobre la colaboración se halla en el capítulo sobre el Esquematismo, donde se habla explícitamente de heterogeneidad.<sup>34</sup> Pero uno debe resistir esa tentación.

El planteamiento de este trabajo tiene afinidades con la lectura de Mario Caimi respecto del papel del Esquematismo y sus vínculos con la Deducción trascendental. Como Caimi, pienso que el Esquematismo representa un problema nuevo y distinto al de la Deducción y, además, que se trata de un pasaje transicional fundamental sin el cual los principios del entendimiento puro carecerían todos de sentido. No obstante, hay también diferencias importantes. La mayor de ellas surge en torno a la explicación y motivaciones de los esquemas para los conceptos empíricos. Caimi piensa que, al igual que con la subsunción trascendental, hay heterogeneidad entre los conceptos empíricos y sus objetos, por lo cual los esquemas tienen, también en este caso, un papel mediador fundamental. Aunque admite que la heterogeneidad (como falta de homogeneidad) es especialmente clara en el caso de los conceptos puros,<sup>35</sup> sostiene que, puesto que los empíricos también son una mera estructura lógica ajena a los objetos dados, estos requieren asimismo la mediación de esquemas para remontar la heterogeneidad.<sup>36</sup>

La reconstrucción ofrecida en este trabajo arroja resultados divergentes con esta postura. Desde el comienzo, Kant habla de la heterogeneidad entre categoría y fenómeno como una anomalía, como una falta de la homogeneidad que se esperaría en la subsunción ordinaria de conceptos empíricos, sea “perro” bajo “animal”, sea “galgo” bajo “perro”. Según lo que argumentamos arriba, que la subsunción lógica proceda homogéneamente es lo que, de hecho, sucede cuando hay

---

<sup>34</sup> Esta es la línea que sigue, por ejemplo, Peláez (2021).

<sup>35</sup> Cfr. Caimi (2017, p. 178).

<sup>36</sup> Cfr. *supra* (nota 22).

predicación usando conceptos empíricos. Pero no sucede lo mismo con la subsunción de “árbol” bajo “sustancia”; a ello se debe que sean los esquemas *trascendentales*, y no los empíricos, los que dominan la reflexión de Kant. Además, los conceptos empíricos nunca son *meras* estructuras lógicas. Sea por los procesos de comparación, reflexión y abstracción que explican su formación, sea en la síntesis empírica que regulan, sea propiamente en la subsunción, los conceptos empíricos son reglas cuya especificación requiere un contenido, es decir, un determinado conjunto de posibilidades de predicación. Incluso tomado *in abstracto*, un concepto empírico tiene siempre un conjunto de objetos para los que puede valer —lo que Kant llamaba *Umfang* en sus lecciones de lógica (AA 9: 95)—, y la delimitación de ese conjunto la dan los fenómenos mismos, no la mera estructura lógica. Ahora bien, los problemas de aplicación que pueden surgir para los conceptos empíricos no equivalen al *Anwendungsproblem*, pues no ponen en crisis su aplicabilidad general. Cualquiera se puede equivocar al seguirle la pista o identificar un animal como perro, o un perro como galgo, pero eso no desemboca en un obstáculo para la utilización de los conceptos de “animal”, “perro” y “galgo” en el juicio y la predicación. La razón es que, como vimos arriba, la aplicación incluye en los conceptos empíricos, y no con los puros, sus condiciones de corrección; hay espacio, en suma, para asumir la falla y corregir. Las fallas de aplicación de los conceptos empíricos no producen, así, una falta de homogeneidad.<sup>37</sup>

Este es otro punto en el que se puede apreciar la utilidad de distinguir dos tipos de heterogeneidad, como es la propuesta de este trabajo. Con los conceptos empíricos no hay heterogeneidad como falta

---

<sup>37</sup> La operación de los conceptos empíricos supone que el sistema categorial está en su sitio como marco de predicación. Así, los conceptos empíricos dependen, para su aplicación a los fenómenos, de las categorías. Pero usar *in concreto* las categorías es un paso adicional sin el cual no pueden surgir los principios del entendimiento puro que expresan las leyes *a priori* de la naturaleza. Claudio La Rocca, quien se ubica, al contrario de Caimi, en el bando continuista, omite este punto en su magnífico artículo sobre el Esquematismo al proponer una presunta “aplicación trascendental”, la cual, dice, es “una presuposición necesaria de todas las posibles aplicaciones” (La Rocca, 1989, p. 130). En mi lectura, si hubiese tal cosa como una aplicación trascendental, se hallaría en el Esquematismo trascendental y solo sería una presuposición necesaria para los juicios sintéticos *a priori* que conducen a los principios del entendimiento puro, no para los conceptos empíricos.

de homogeneidad, y por ello no hay, en ellos, un *Anwendungsproblem*.<sup>38</sup> Y si no se produce en ellos el problema de la aplicación, entonces no existe papel mediador que deban cumplir los esquemas de conceptos empíricos. ¿Cuál es, entonces, su papel? Lo hemos dicho ya: por un lado, los esquemas son productores de imágenes o representaciones sensibles singulares e irrepetibles de los objetos. El esquema de perro es, de ese modo, la regla para ensamblar una figura que cuente como un modelo o monograma para producir (y reproducir) una imagen, mental o material, de un perro, junto con el procedimiento para ensamblarla. Por otro lado, el esquema permite una generalidad que, como vimos, admite grados. ¿Se requiere del esquema para poseer el concepto? No, solo para su uso *in concreto* en el juicio de objetos que se presentan, “junto con todas sus determinaciones”. En otras palabras, no necesitamos esquemas para generar y poseer conceptos, pero sí para usar conceptos para juzgar objetos. ¿En qué se distingue una imagen de perro del esquema de perro? La imagen de un perro no es necesaria para poseer ni para aplicar el concepto; lo que se requiere, además del esquema, es un sistema categorial en funciones, un repertorio mínimo instalado de conceptos empíricos con distintos grados de abstracción o diferenciación, y una receptividad gobernada por dos órdenes de presentación, espacio y tiempo. Dada la posesión del concepto de “perro”, el esquema es el procedimiento por el cual se crea una imagen del concepto. Pero la imagen por sí misma, sin un bagaje de conceptos empíricos, sin el andamiaje categorial y sin la receptividad espaciotemporal, es incapaz de decirnos nada y de contribuir a la cognición humana. Por eso las imágenes son opcionales, los esquemas no.

Este trabajo se propuso contribuir a despejar dos grandes enigmas del capítulo “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, de la *Crítica de la razón pura*: la heterogeneidad y la aplicación. Con la distinción entre dos tipos de heterogeneidad hemos apuntalado la lectura discontinuista del Esquematismo propuesta originalmente por Mario Caimi; aunque con ella, también, se hacen patentes algunas diferencias de lectura. Hemos sostenido también que, aunque el concepto de aplicación aparece desde la Deducción trascendental B, sólo surge como un problema en el Esquematismo trascendental. El problema de la

---

<sup>38</sup> En esto coincido con Arenas cuando escribe que “el problema de la heterogeneidad remite exclusivamente a los conceptos puros del entendimiento” (1998, p. 114).

aplicación de las categorías es un problema para las categorías, y no hay una buena razón para extenderlo al conocimiento empírico — como en la percepción sensible — ni al conocimiento matemático. Adicionalmente, lo que emerge con claridad en la solución al problema de la aplicación, con la distinción entre imágenes y esquemas, es la centralidad de la noción de “procedimiento reglado”. Hemos sugerido, también, que Kant extrae esta noción de su concepción del conocimiento matemático.<sup>39</sup>

## Bibliografía

- Arenas, L. (1998). El esquematismo de los conceptos matemáticos: una interpretación. *Éndoxa*, 8, 111-136.
- Arias Albisu, M. (2009). Una relación de homogeneidad entre términos heterogéneos. El concepto de homogeneidad en el capítulo del esquematismo en la *Crítica de la razón pura*. *Diánoia*. 54(63), 71-88. DOI: <https://doi.org/10.21898/dia.v54i63.236>.
- (2010). Los esquemas trascendentales como procedimientos y productos. *Revista de Filosofía*, 35(2), 27-42.
- Aristóteles. (1987). Acerca de la memoria y la reminiscencia. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. (pp. 233-256). A. B. Pajares (trad.). Gredos.
- Armstrong, D. (1978). *A Theory of Universals: Universals and Scientific Realism*. Cambridge University Press.
- Berkeley, G. ([1710] 1957). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. The Library of Liberal Arts.
- Caimi, M. (2006). Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit. En D. Fonfara (ed.), *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing*. (pp. 211-220). Alber.
- (2015). Der Schematismus der reinen Verstandesberiffe. En R. Enskat (ed.), *Kants Theorie der Erfahrung*. (pp. 211-237). De Gruyter.
- (2017). El esquematismo de los conceptos empíricos. En L. E. Hoyos y P. Stepanenko (eds.), *La “Crítica de la razón pura”: una antología hispanoamericana*. (pp. 175-190). UNC-UNAM.

---

<sup>39</sup> Agradezco a la Profesora Alison Laywine su entusiasta ayuda para descifrar la imposible gramática alemana de la carta de Kant a Tieftrunk de diciembre de 1797, y por su estímulo para finalizar este trabajo durante un extraño invierno en Montreal.

- Carson, E. (1997). Kant on Intuition in Geometry. *Canadian Journal of Philosophy*, 27(4), 489-512. DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.1997.10717483>.
- (1999). Kant on the Method of Mathematics. *Journal of the History of Philosophy*, 37(4), 629-652.
- Detel, W. (1978). Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. *Kant-Studien*, 69(1-4), 17-45. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.1978.69.1-4.17>.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- (2017). What Does the Transcendental Deduction Prove? And When Does It Prove It? Henry Allison on Kant'S Transcendental Deduction. *Kant-Studien*, 108(4), 589-600.
- Horstmann, R.-P. (2018). *Kant and the Power of Judgment*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1922). *Gesammelte Schriften. Band XII. Briefwechsel. 1795-1803, Anhang*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1923). *Gesammelte Schriften. Band IX. Logik. Physische Geographie, Pädagogik. [Jäsche Logik]*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1928). *Gesammelte Schriften. Band XVIII. Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik. Zweiter Teil*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1966). *Gesammelte Schriften. Band XXIV. Vorlesungen über Logik*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1968a). *Gesammelte Schriften. Band III. Kritik der reinen Vernunft. (2. Auflage 1787)*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1968b). *Gesammelte Schriften. Band IV. Kritik der reinen Vernunft. (1. Auflage 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1992). *Lectures on Logic*. J. M. Young (ed. y trad.). Cambridge University Press.
- (1997). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer y A. Wood (eds. y trads.). Cambridge University Press.



- \_\_\_\_ (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. M. Caimi (trad.). Istmo.
- \_\_\_\_ (2000). *Lógica: un manual de lecciones*. M. J. Vázquez Lobeiras (ed. y trad.). Akal.
- \_\_\_\_ (2010). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Land, T. (2015). Nonconceptualist Readings of Kant and the Transcendental Deduction. *Kantian Review*, 20(1), 25-51.
- La Rocca, C. (1989). Schematismus und Anwendung. *Kant-Studien*, 80(2), 129-154. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.1989.80.1-4.129>.
- Lazos, E. (2014). *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos*. UNAM.
- \_\_\_\_ (2018a). Heterogeneidad y dependencia sintética. Más sobre Kant y el (anti) conceptualismo. *Praxis Filosófica*, 47(2), 47-69.
- \_\_\_\_ (2018b, 27 de junio). Reply to Valdez. *Critique. Discussing New Books on Kant, German Idealism, & Beyond*. URL: <https://virtualcritique.wordpress.com/2018/06/27/reply-to-edgar-valdez/>.
- \_\_\_\_ (2018c). Unidad del espacio, mereología y geometría desde la Estética Trascendental. *Revista de Estudios Kantianos*, 3(1), 46-68.
- Moledo, F. (2011). Función sistemática y naturaleza del Esquematismo trascendental. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 30(2), 163-185.
- Nuzzo, A. (2013). Imaginative Sensibility Understanding, Sensibility and Imagination in the *Critique of Pure Reason*. En M. Thompson (ed.), *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. (pp. 19-48). De Gruyter.
- Peláez, A. (2021). El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 60, 351-374. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i60.1141>.
- Philolenko, A. (1982). Lecture du schématisation transcendantal. En A. Philolenko, *Études kantiennees*. (pp. 11-32). Vrin.
- Pippin, R. (1976). The Schematism of Empirical Concepts. *Kant-Studien*, 67(2), 156-171.
- \_\_\_\_ (1982). *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. Yale University Press.
- Rawls, J. (1951). Two Concepts of Rules. *The Philosophical Review*, 64(1), 3-31.
- Scaglia, L. (2020). *Kant's Notion of a Transcendental Schema: The Constitution of Objective Cognition between Epistemology and Psychology*. Peter Lang.
- Schopenhauer, A. (1968). [WWV]. *Sämtliche Werke. Die Welt als Wille und Vorstellung. I*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



- Schulting, D. (2018). The Current Status of Research on Kant's Transcendental Deduction. *Revista de Estudios Kantianos*, 1(3), 69-88.
- Valdez, E. (2018, 24 de junio). Edgar Valdez on Efraín Lazos's "Disonancias de la Crítica". *Critique. Discussing New Books on Kant, German Idealism, & Beyond*. URL: <https://virtualcritique.wordpress.com/2018/06/24/edgar-valdez-on-efrain-lazos-disonancias-de-la-critica/>.
- Watkins, E. (2001). *Kant and the Sciences*. Oxford University Press.
- Young, J. M. (1992). Construction, Schematism and Imagination. En C. Posy (ed.), *Kant and the Philosophy of Mathematics*. (pp. 159-175). Kluwer.



<http://doi.org/10.21555/top.v670.2404>

## The Dual Function of Socratic Irony in Philosophical Interactions: Kierkegaard's Concept of Irony versus Alcibiades' Speech

La doble función de la ironía socrática en las  
interacciones filosóficas: el concepto de "ironía" de  
Kierkegaard frente al discurso de Alcibíades

Shlomy Mualem  
Bar Ilan University  
Israel  
shlomy.mualem@biu.ac.il  
<https://orcid.org/0000-0003-1533-2529>

Recibido: 05 - 10 - 2021.  
Aceptado: 10 - 01 - 2022.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

This paper explores Socratic irony as reflected in the famous passages of Alcibiades' speech in Plato's *Symposium*, focusing on the relationship between ironic utterance and the philosophic guidance process. Reviewing the diverse meanings of the term *eirôneia* in Greek comedy and philosophy, it examines the way in which Plato employs irony in fashioning Socrates' figure and depicting the ideal of philosophic guidance as the "art of midwifery." It then analyzes Kierkegaard's most positive perception of Socratic irony as a necessary methodical element in the Socratic maieutic process of "deceiving into the truth." Contrasting Kierkegaard with Alcibiades' scathing critique, it reads the latter in a combined dramatic-philosophical perspective, as presenting irony as an anti-philosophic phenomenon, leading to cognitive puzzlement and Dionysian irrationality. Alcibiades' negative stance will be manifested via analyzing his use of four literary rhetorical devices: comparing Socrates with the Silenoi, drawing an analogy between ironic speech and Marysas' satyric flute playing, symbolizing philosophy as snake venom, and presenting the scene of Socrates' seduction as dramatic irony. The discussion shows, then, that there are two distinct manifestations of Socratic irony drawn from Plato's writings, destructive and constructive, derived from the character of his philosophical pupils.

*Keywords:* irony; Socratic irony; philosophical interaction; Socrates; Plato; Kierkegaard; Alcibiades.

### Resumen

Este artículo explora la ironía socrática tal y como se refleja en los famosos pasajes del discurso de Alcibíades en el *Banquete* de Platón, centrándose en la relación entre el enunciado irónico y el proceso de orientación filosófica. Repasando los diversos significados del término *eirôneia* en la comedia y la filosofía griegas, examino el modo en que Platón emplea la ironía para modelar la figura de Sócrates y describir el ideal de la orientación filosófica como el "arte de la partería." Después analizo la percepción más positiva que Kierkegaard tiene de la ironía socrática como

elemento metódico necesario en el proceso mayéutico socrático de “engañar para llegar a la verdad.” Contrastando a Kierkegaard con la crítica mordaz de Alcibíades, leo a este último desde una perspectiva dramático-filosófica, presentando la ironía como un fenómeno antifilosófico que conduce al desconcierto cognitivo y a la irracionalidad dionisiaca. La postura negativa de Alcibíades se manifestará analizando el uso que hace de cuatro recursos retóricos literarios: comparar a Sócrates con los silenos, establecer una analogía entre el discurso irónico y el tocar la flauta del sátiro Marsias, simbolizar la filosofía como veneno de serpiente y presentar la escena de la seducción de Sócrates como ironía dramática. La discusión muestra, pues, que hay dos manifestaciones distintas de la ironía socrática extraídas de los escritos de Platón, la destructiva y la constructiva, derivadas del carácter de sus alumnos filosóficos.

*Palabras clave:* ironía; ironía socrática; interacción filosófica; Sócrates; Platón; Kierkegaard; Alcibíades.

## Introduction

The concept of irony is one of the most influential, yet most obscure and controversial, notions in Western thought. The philosophical discussions of this concept are anchored in the figure of Socrates, “the Ironical,” and in the varied descriptions from antiquity of his use of irony during his public conversations. In this matter, too, there are many interpretations regarding the unique character of Socrates, his influence, his philosophical path, and his distinctive usage of ironical utterances.

The purpose of this paper is to elucidate the nature, impact, and mode of operation of Socratic irony, mostly as expressed, theoretically and dramatically, in Plato’s work. In a more pedagogical formulation, the paper aims at demonstrating how Socrates operates as an ironic instructor during his philosophical conversations and how he utilizes ironic utterance and conduct during “the mutual and continuous quest” (*suzethesis*) for genuine truth.

The discussion will manifest the acute bipolarism of Socratic irony, presenting it, on the one hand, as an effective pedagogical tool aimed at accelerating the “birth of truth,” and, on the other hand, as

an oppressive and violent mechanism that paralyzes the philosophical student and pushes him towards Dionysian irrationality. This bipolar trait will be presented via two contradictory interpretations regarding the philosophical function of Socratic irony. First, Kierkegaard's view, based on his concept of indirect communication, which perceives irony as an indispensable methodological instrument whose purpose is to diminish the tutor's presence and empower the pupil during philosophical interaction, and thereafter, the famous exquisite speech of Alcibiades (as it appeared in Plato's *Symposium*) which manifests, from a bitter pupil's viewpoint, Socratic irony as a malignant philosophical tool, using four literary rhetorical devices: comparing Socrates with the Silenoi, drawing an analogy between ironic speech and Marysas' satyric flute playing, symbolizing philosophy as snake venom, and presenting the scene of Socrates' seduction as dramatic irony.

The main contribution of this paper stems, then, from its holistic presentation of Socratic irony as a bipolar philosophical-pedagogical instrument: irony as medicine and as poison in the service of the quest for genuine knowledge.

## 1. Socratic irony

Observing the fact that "no one was left indifferent by this altogether unusual character: everyone who has written about him was also reacting to him in one way or another," Guthrie (1971, p. 4) sums up the burden that lies upon every commentator when addressing the "Socratic problem" of reconstructing Socrates' historical image and thought (Moore, 2019). Having left no writing of his own behind him, we are dependent for all our information about Socrates on the (albeit extensive) testimony of his peers—primarily Xenophon, Aristophanes, and Plato. Moreover, the Socratic enigma is largely a function of his distinctive form of speech: as Kierkegaard remarks, unlike a

[...] philosopher delivering his opinions in such a way that just the lecture itself is the presence of the idea [...] what Socrates said meant something different. The outer was not at all in harmony with the inner but was rather its opposite, and only under this angle of refraction is he to be comprehended (1989, p. 12).

This mode of expression embodies Socratic irony, which so frequently confounds his companions. The complexity of his character—

he consistently follows in the footsteps of the *logos* while at the same time attesting to an inner voice that is “a divine sign [*daimonion*] from the god” (*Apology*, 31c)—is compounded by irony’s own elusive nature. Fluid and mutable, there is “no algorithm, no amount of brute force philology that will demonstrate the presence of irony to someone who doesn’t see it, or the reverse” (Morrison, 2007, p. 241). This obliqueness finds expression in the weighty shifts in semantic meaning to which the term was subject in antiquity: while in the Greek world irony customarily carried explicitly negative connotations, centuries later Cicero regarded it as the “height of urbanity, elegance and good taste” (Vlastos, 1987, p. 84).

Even within the ancient Greek context, however, *eirōneia* was not a stable term. During the classical period, it bore two central meanings. Around the fifth century BCE, the language-game of irony was intimately linked to the clearly negative valence of concealing and feigning. Clear examples of this are found in Aristophanes’ *The Birds* (l.1211) and *The Wasps* (l.174), an even more prominent case occurring in *The Clouds* (11.449ff), which revolves around a caricature of Socrates. Oppian’s *On Hunting* (2.107-118) likewise depicts the fox as pretending to be asleep and then pouncing on a flock of birds when they come to peck what they think is his carcass. As Wolfsdorf notes, “[t]he fox’s hunting tactics well illustrate the concept of *eirōneia* in its earliest usage [...], the use of deception to profit at the expense of another, by presenting oneself as benign in an effort to disarm the intended victim” (2007, p. 175).

Aristotle bestows a new meaning upon *eirōneia* in the *Nicomachean Ethics*. While preserving the idea of deception, he sets the “boaster [...] who pretends to creditable qualities that he does not possess, or possesses in a lesser degree than he makes out” against the “self-deprecator [who] disclaims or disparages good qualities that he does possess” (1127a4). While the *eirōn* stands on a higher ethical rung than the boaster here, both are inferior to the “man of truth” who walks the “golden mean.” In this softer form of self-deprecation, Aristotle moves us closer to the modern sense of irony.<sup>1</sup>

Although Aristophanes and Aristotle both regard irony negatively, they adopt very different attitudes towards it. In the plays, irony is

---

<sup>1</sup> Aristotle seems to manifest a contradictory view in the *Rhetoric* (3.18, 1419b8), wherein he writes: “irony is more proper to the free man than buffoonery.” The meaning of this vague remark is obscure, however.

directed towards the other in order to take advantage of him for heartless profit and gain; in the *Ethics*, it is orientated inwards, towards the self, thus bearing an element of humility. Kierkegaard follows Aristotle's line of thought in asserting that irony is "isolation, according to its concept" (1989, p. 249).

Aristophanes and Aristotle lie either side of Plato. The latter portrays Socrates as a highly complex narrative, dramatic, and theoretical character. This fact is due, above all, to the polished dialogical form of Plato's writing, which creates a "philosophical drama" populated by interlocutors. Playing the lead actor, Socrates embodies the new Greek logocentric intellectual ideal—the wisdom-loving philosopher who follows in the footsteps of the *logos*, dedicating himself to unbounded philosophical inquiry and encouraging debaters to look inwards. Plato's Socrates is thus the complete antithesis of the Sophist who boasts of his fabricated wisdom and, deriding objective truth, wanders from place to place, giving instruction in the craft of rhetoric for a flat fee.

Sophistic rhetoric is thus the antipode of Socratic philosophy, which incessantly seeks the truth through intellectual dialogue (*dialektike*), cross-examining premises and principles (*elenchus*), and an ongoing common searching (*suzethesis*) (Guthrie, 1971, p. 129).<sup>2</sup> Philosophical inquiry finally reaches its apogee when "as a result of continued application to the subject itself and communion therewith, it [true knowledge] is brought to birth in the soul on a sudden, as light that is kindled by a leaping spark, and thereafter it nourishes itself" (Plato, *Letter VII*, 341c). Plato's writings thus reflect a rigid, relentless process of philosophical instruction guided by the wisdom-loving Socrates, whose supreme goal is perfect intellectual comprehension of the truth and its clear vision through the "eye of the mind."<sup>3</sup>

If Socrates represents the teacher, guide, and truth-seeker in Plato, what role does Socratic irony play in the philosophical teaching process? This question may also be formulated in terms of the philosophical-

---

<sup>2</sup> *Contra* Corey's (2015) argument that Socrates in fact exhibits significant affinities with the Sophists with whom he engages in conversation, Socrates' "ideal of knowledge unattained" (Hackforth, 1933, p. 17) essentially diverges from the sophistic approach.

<sup>3</sup> Plato refers to eternal, ontological truth as *idea*, a notion derived from the root *idein*, "to see." For the Platonic notion of "seeing the truth" with the "eye of the mind," see Friedlander (1958).



pedagogic function of Socratic irony. According to Vlastos, it constitutes a form of “complex irony” that paradoxically interweaves saying and non-saying, truth and cunning: “what is said both is and isn’t what is meant: its surface content is meant to be true in one sense, false in another” (1991, p. 31).<sup>4</sup> But how does this paradoxality operate in the subtle interaction characteristic of philosophical instruction: does it carry a positive or negative valence? Plato’s treatment of Socratic irony is itself a narrative thicket, the philosopher beguilingly depicting the process of philosophical instruction as a form of “midwifery”:

All that is true of their [women’s] art of midwifery is true also of mine, but mine differs from theirs in being practiced upon men, not women, and in tending their souls in labor [...]. But the greatest thing about my art is this, that it can test in every way whether the mind of the young man is bringing forth a mere image, an imposture, or a real and genuine offspring (*Theaet.* 150b-c).

The following section discusses Kierkegaard’s reading of this imagery, according to which irony plays a key role in the birthing of the truth.

## 2. Kierkegaard: Maieutics and Socratic irony

Ye gods! here we have the well-known irony of Socrates, and I knew it and predicted that when it came to replying, you would refuse and dissemble and do anything rather than answer any question that anyone asked you (*Resp.* 1, 337a).

Thrasymachus’ outburst here constitutes one of the comic-dramatic moments in the *Republic*, embodying Socratic irony in its full force. His bitterness derives from the fact that irony and mockery sow confusion and deception amongst the interlocutors, raising strong emotions in their breasts. Above all of them stands the inebriated Alcibiades, who moans about Socrates’ exploits and the “chaffing and making game” in the tortuous speech he gives in the *Symposium*. We shall revisit his

---

<sup>4</sup> See *infra*.

words a little later. First, however, we must address the question of how Socratic irony and “making game” —embodied in disingenuity and self-mockery—function in the philosophical teaching process.

As we have already noted, Plato describes the pedagogic dimension of irony as a form of midwifery. In the well-known passage in *Theaetetus*, Socrates adduces the strange nature of his craft:

For I have this in common with the midwives: I am sterile in point of wisdom, and the reproach which has often been brought against me, that I question others but make no reply myself about anything, because I have no wisdom in me, is a true reproach; and the reason of it is this: the god compels me to act as midwife, but has never allowed me to bring forth (150c).<sup>5</sup>

Even if this is itself an example of a Socratic ironic statement belittling the speaker, Plato’s Socrates embodies here the philosopher-teacher as an incomplete seeker of truth, who knows that he does not know—and yet capable of causing others to inquire after and beget truth. In this case, “chaffing and making game” represent the paradox of the impotent midwife, while the student’s resentment and irritation being no more than an expression of the fact that he is “in pain and full of trouble night and day” (151a). Guthrie concisely concludes the Socratic art of midwifery as follows:

[...] the maieutic method based on the professed barrenness of the midwife means getting the patient, or pupil, to make a general statement, usually, though not always, in the form of saying ‘what *x* is’ (and often, as in the case of *Theaetetus* and *Meno*, after rejecting as inadequate a random enumeration of examples), and by discussion showing that it is in some way defective. The pupil then proposes another, which will improve on the previous one and so bring him nearer the truth. Yet a third may be required, and even the last to be

---

<sup>5</sup> The Platonic analogy between intellectual conception and procreation also appears in *Symposium* (206c) and *Republic* (490d). In these passages, the lover of wisdom is depicted as “having intercourse” with true reality in order to breed genuine knowledge and truth.

suggested often breaks down and the dialogue ends with a confession of failure, but at the same time on a note of hope. Thus Socrates makes Theaetetus abandon successively the notions that knowledge is (a) sensation, (b) true belief, (c) true belief plus explanation or account (*logos*). This exhausts the tale of Theaetetus' embryo thoughts, but, says Socrates, if he conceives again his offspring will be all the better for the scrutiny of these, and if he does not, he will be a better man for the knowledge of his own ignorance [...] (1972, p. 125).

Guthrie goes on, underscoring the favorable aspects of this harsh and incessant process. In light of Socrates' "unshakable conviction" that knowledge is in principle attainable, he first assumes that the "debris of confused and misleading ideas" must first be cleared away:

Only then could the positive search for knowledge begin. Once his companion had understood the right way to the goal (the *method* in its Greek sense), he was ready to seek it with him, and philosophy was summed up for him in this idea of the 'common search' [*suzethesis*], a conception of the purpose of discussion directly contrary to the sophistic idea of it as a contest aiming at the overthrow of an opponent. Neither knew the truth yet, but if only the other could be persuaded of this, they might set out together with some hope of finding it, or at least approaching it more closely, for the man who has rid his mind of a false conception is already nearer the truth (1972, p. 129).

Although this analogy reveals an illuminating aspect of the philosophic instruction process, we still remain in the land of hints and clues. What role does Socratic irony play in the course of the philosophic quest for true knowledge? At this point, Kierkegaard can step in to help us out. His fascination with Socrates from an early age is reflected in his doctoral dissertation, entitled *On the Concept of Irony with Constant Reference to Socrates*. Written in the spirit of Hegelian philosophy, this

makes an intriguing argument regarding the nature and function of irony.<sup>6</sup>

In the first part, Kierkegaard reviews the three central textual Greek testimonies concerning Socrates—Xenophon, Aristophanes, and Plato. Following a detailed analysis, he concludes (in the spirit of a Socratic *aporia*) that none fully or properly understand the concept of irony, thereby failing to reconstruct Socrates' historical image. In this stance, the "Socratic problem" thus remains unresolved. While accusing Plato of shrouding and obscuring the real Socrates in the *Dialogues*, he concedes that, on occasion, a "gleaming poetic truth" shines through his dramatic representation that sheds light on his inner character.<sup>7</sup>

In the second part, Kierkegaard strives to define the nature of irony clearly and succinctly. Herein, he distinguishes between irony as a figure of speech, in which the meaning is the opposite of the actual words, and irony as an existential stance. The latter is the pure manifestation of irony in its elevated sense. Under Hegelian influence, Kierkegaard imbues this with a negative valence, arguing that it is nothing other than an expression of "infinite absolute negativity"—an inexorable negation of reality due to Socrates' unfamiliarity with the concept of the absolute. The *eirōn* is thus the complete antithesis of the religious subject. On this reading, Socrates cuts a tragic figure who, while almost being graced with faith, is not given any absolute divine (Christian) revelation.

We still have not yet reached the full dimensions of the methodic aspects of irony, however, namely, the transformative *effect* irony exerts on Socrates' interlocutors and the essential *role* it plays in the teaching process of philosophy (Johansson, 2019, p. 10). This only receives in-depth treatment—from a relatively sympathetic perspective—in

---

<sup>6</sup> The scholarly literature on Kierkegaard's preoccupation with the concept of irony in general, and Socratic irony in particular, is quite abundant. These studies discuss the issue in different and varied aspects: pedagogical dimensions, existential characterizations, the nature of subjectivity, the status of truth, rhetorical mechanisms, the affinity for philosophical idealism, and the dimensions of moral commitment and religious belief. For a clear and extensive review of this research literature and its interpretive trends, see Stewart (2015), Söderquist (2013), and Lippitt (2000).

<sup>7</sup> Rather surprisingly, Kierkegaard regards Aristophanes' delineation of irony—as deception and disingenuousness—in his comedies as the most accurate account of the historical Socrates.

Kierkegaard's journals and papers.<sup>8</sup> In these, Socratic irony establishes the foundation stone of philosophical maieutics, constituting a necessary skill that heightens the pupil's quest for truth.

The concept of Socratic irony is linked in Kierkegaard's notebooks and journals to the notion of indirect communication, which is based on his fundamental idea of "truth within subjectivity." The latter doesn't mean, of course, that he subscribes to sceptical or relative viewpoints, assuming that, "of all things the measure is Man," like the Greek Sophist Protagoras.<sup>9</sup> Rather, it means that the most profound truth (which is, for him, the absolute truth of God) lies in the depth of human consciousness. This stance is not far from the Platonic idea of *anamnesis*, according to which learning is actually a "recollection" of archetypal facts which we possessed before incarnation into human form (Allen, 1959); in both cases, the quest for genuine knowledge must be directed inwardly, since truth resides in the depth of human consciousness.

Kierkegaard (1941, pp. 67-72) distinguishes here between two kinds of truth: objective truth, in which certain knowledge is conveyed directly from the speaker to the addressee, and subjective truth, in which what is conveyed is not content but the insight that the truth is always in a process of becoming within human consciousness. This distinction implies in his view a differentiation between two kinds of communication, direct and indirect (1941, p. 98). In this context, Kierkegaard's preoccupation with the Socratic method, in which thoughts are masked by irony, motivated his interest in experiences that cannot be conveyed directly. This led him to expose the essential affinities between indirect communication—i.e., communication in which messages are conveyed covertly—and the inner, subjective truths regarding the essence of ethics and religion (1967, p. 512). The key to understanding his view of irony as a form of indirect communication is found, however, in §§ 617-681 of the first

---

<sup>8</sup> In the following discussion on Kierkegaard's journals and notebooks (KJN), I use the classical translation of Hong (1941), which I find lucid and accurate. It should be mentioned that in recent years a new scientific translation of KJN was published by Princeton University Press. See, for instance, Kierkegaard (2007).

<sup>9</sup> "Of all things the measure is Man, of the things that are, that they are, and of the things that are not, that they are not" (DK 80B1).

volume of his journals (1967, pp. 252-319).<sup>10</sup>

“The perplexity of the modern age,” he writes in §§ 649-645, “manifests itself in the confusion between the direct communication of science and the indirect communication of art and religion” (p. 269). In science, the aim is to convey knowledge to an addressee; in art or religion, by contrast, we may assume that the addressee is already in possession of the pertinent knowledge, so the goal is to make them put it into practice. Ethics and religion are characterized, then, by indirect communication: ethics—and art—, because it concerns the transformation, not of ignorance into knowledge, but of knowledge into reality (p. 271); and religion, because it requires each individual to stand *alone* before God (p. 273). Since ethical knowledge is simply self-knowledge, the aim of indirect communication is not some factual content conveyed to the addressee, but the addressee’s own inner self (p. 281). Religious and ethical communications are not concerned, then, with conveying some remote factual content. Their purpose, rather, is to evoke the addressee’s introspection and to “seduce” him to genuine spiritual awakening. Such a seduction, however, which involves internal guidance towards subjective truth, can only be achieved indirectly. Genuine indirect communication thus depends on minimizing or even removing the speaker’s presence: in order to let the addressee evoke her inner truth, the speaker is obliged to disguise herself (p. 307).

This bears in mind our previous discussion of the Socratic art of midwifery in the *Theaetetus*. In fact, Kierkegaard himself calls indirect communication “the method of midwifery,” assuming a method whose purpose is “to help the other to stand *alone* [before absolute divine truth]” (p. 280). It is the inner tension evident in this formula, the opposition between “standing alone” and “being helped by another” that underlies in his view every instance of ironic speech. This tension also characterizes the ironic position of the “midwife” engaged in every indirect communication: the ironist conceals himself from the addressee in order to avoid being perceived as an authority, for in such a case the addressee would merely emulate the teacher without evoking self-knowledge, replacing the indirect communication of values with the

---

<sup>10</sup> For a contemporary discussion of the pedagogical dimensions of Kierkegaard’s journals and notebooks, see Johansson (2019) and Söderquist (2016).

direct communication of facts, thereby obstructing the path to genuine subjective truth.

It follows that indirect communication is possible only by virtue of the mask of irony that conceals the speaker's presence (pp. 274-276). The ironist thus usually presents himself as frivolous, and his deception is required in order to deliver genuine earnestness from the addressee, a type of action Kierkegaard astutely calls "deceiving into truth" (p. 288). Thus, irony is the highest earnestness:

Irony—the highest earnestness. Earnestness is that I as an individual relate myself to God [absolute truth] and thus to every human being. People stupidly think it is earnestness to have many followers who are willing if necessary to die for me. Stupidity. To help a man relate himself to God as an individual is earnestness. But it must be done indirectly, for otherwise I become a hindrance to the one who is helped (1967, p. 274).

Ironic concealment as the highest form of indirect communication thus aims at supreme philosophical and religious seduction: the seduction to stand alone in the presence of absolute truth.

In the notebooks and journal Kierkegaard offers, then, a clear and coherent analysis of the methodological role Socratic irony plays in the process that leads to genuine, unshakable truth (the eternal archetypes, according to Plato; God, according to Kierkegaard). Although not involving pure *suzethesis* (the *eirōn* not entertaining any real form of cooperation), the teacher's ironic guise clearly induces the pupil to quest for the truth.

Seen from this Kierkegaardian viewpoint, Socratic irony may thus be considered as a distinctive type of Greek *eirōneia*: an intricate blend of Aristophanian "deception and disingenuity" and Aristotelian "self-depreciation" whose goal is strictly philosophical: leading human thought towards the truth. Extending the imagery in the *Theaetetus*, it can be said that irony serves as a catalyst for the philosophic maieutic process, the germ of the inner, "living" truth that emerges out of the pupil's consciousness. In Platonic phraseology, the ironic midwife stimulates philosophical recollection of the truth (*anamnesis*), grasped by the soul's eye prenatally. This state finds its clearest Platonic expression in the above-cited lines of *Letter VII*: "as a result of continued application to the subject itself and communion therewith, it [genuine knowledge]

is brought to birth in the soul on a sudden, as light that is kindled by a leaping spark, and thereafter it nourishes itself" (341c). Disingenuous irony and philosophic autarchy are therefore two sides of the same coin—two ends of the Platonic movement towards ultimate truth.

Elsewhere, however, Plato surprisingly levels covert criticism against the "venom" of Socratic irony, a critique that bursts, in half-joking bitterness, out of the wounded Alcibiades' mouth. As we shall see below, here it becomes a form of philosophic poison to the truth-seeker.

### 3. Alcibiades: Socratic irony as venom

The complex relationship between Socrates and his ambitious pupil Alcibiades, member of the preeminent Alcmaeonid family and pupil of Pericles, has been a subject of a long controversy since classical antiquity. It was rumored in ancient Athens that Socrates had "corrupted" Alcibiades, and this suspicion might have contributed to the old philosopher's conviction. Moreover, Socrates' apparent failure to educate the unrestrained young Alcibiades has raised doubts regarding the purpose and effectiveness of Socratic philosophical education (Lutz, 2018, p. 378). This relationship is of special importance for us since—as will be shown below, it sheds an important light on the nature of Socratic irony.<sup>11</sup>

Socrates is called an *eirōn* by three central figures in Plato's writings: Thrasymachus (*Republic*), Callicles (*Gorgias*), and Alcibiades (*Symposium*). The first two complain bitterly about irony during their conversation with Socrates, this being nothing more than a dramatic respite in a discussion revolving primarily around a conceptual search for a definition. Their charge that Socrates is unwilling to express his opinion and his pretense of ignorance also appears in Aristotle, Xenophon, and others. Alcibiades' diatribe in the *Symposium*, in contrast, is much lengthier and more complex. It is thus of much greater significance for our present purposes, since:<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> For ancient Socratic literature regarding the image of Alcibiades, see Boys-Stones & Rowe (2013); for a comprehensive review of the literature concerning the relationship between Socrates and Alcibiades, see Littman (1970).

<sup>12</sup> Plato depicts the image of Alcibiades in three different texts: *First Alcibiades*, *Second Alcibiades*, and the last part of the *Symposium*. The first two have been considered spurious by classical scholars, based on the claim that they lack the typical subtlety of Platonic argument. The *Symposium*, on the other hand, is



- a) It deals extensively—and with a rich matrix of imagery and proverbs—with the nature of irony in relation to Socrates' enigmatic figure.
- b) It constitutes a direct address on the part of the philosophy student to the ironic effect of the philosophy teacher, thereby enabling us to examine the “deceiving into truth” Kierkegaard lauds from the other side of the debate, with the blade of critical exegesis.

Alcibiades' speech also forms one of the narrative peaks of Plato's writings, serving as a preeminent example of classical Greek philosophical prose. A comprehensive literary-philosophical analysis of the speech, that takes seriously both the philosophical arguments and the use of proverbs and metaphors in the framework of Socrates' dramatic situation, will allow us to discover the delicate, intricate mechanism of irony in Socrates' maieutic craft. The following discourse thus belongs to what is known in Platonic studies as the “literary camp,” blending literary analysis with a philosophical discussion (Press, 1993).

Dating to the middle period of Plato's career, the *Symposium* consists of a stratified set of speeches in honor of Eros, the “ancient of ancients” in Hesiod's works, seeking to elucidate his nature and his distinctive status amongst the Olympians gods. The series of speakers includes Phaedrus, Pausanias, Eryximachus the physician, Aristophanes the playwright, Agathon, and Socrates himself. This Socrates is typical of the middle period of the dialogues, not only inquiring and asking but also taking philosophical and metaphysical positions in lengthy monologues.

In his encomium to Eros, Socrates employs a narrative ploy, presenting his own view regarding Eros' nature and then describing a dialogue with Diotima, a priestess who initiates him into the secret art of erotica. Here, Plato constructs a delicate narrative structure of a speech within a speech, wherein Socrates finally stops asking questions and becomes the subject of his teacher's cross-examination. Moreover,

---

not only an undoubtedly genuine Platonic text, but it also comprises an ingenious speech addressing the unique nature of Socratic irony as perceived by the old philosopher's direct pupil. Hence, it will stand in the spotlight of our discussion. For a detailed study regarding Plato's writings on Alcibiades, see Helfer (2017).

when Diotima seeks to instruct him drawing a picture for him of Eros' deepest aspects, her account closely corresponds to Socrates' own figure: like him, Eros is poor; while not handsome in his own right, a trap for the beautiful; tough and barefoot, and a wisdom-seeker who stands "between wisdom and ignorance" —i.e., a philosopher. As such, his greatest desire is:

[...] begetting on a beautiful thing by means of both the body and the soul [...]. 'All men are pregnant, Socrates, both in body and in soul: on reaching a certain age our nature yearns to beget. This it cannot do upon an ugly person, but only on the beautiful: the conjunction of man and woman is a begetting for both. It is a divine affair, this engendering and bringing to birth, an immortal element in the creature that is mortal; and it cannot occur in the discordant' (206b-c).

The erotic man's summarizing depiction similarly points with a thick finger at Socrates as possessing a "pregnancy of soul." This type of person, Diotima observes,

[...] goes about seeking the beautiful object whereon he may do his begetting [...] and if he chances also on a soul that is fair and noble and well-endowed, he gladly cherishes the two combined in one; and straightway in addressing such a person he is resourceful in discoursing of virtue and of what should be the good man's character and what his pursuits; and so he takes in hand the other's education. [...] [B]y contact with the fair one and by consorting with him he bears and brings forth his long-felt conception (209b-c).

This is philosophy as the science of the erotic: brimming with desire and wisdom, vitality and dynamism, fertility, and begetting upon beauty. While it was in Socrates' own account of himself that he was a philosophical erotic who yearns to conceive beauty, this is not how things look when he finally encounters Alcibiades. Following Socrates' layered speech, the young, handsome Alcibiades takes the stage, perfumed with wine. On seeing Socrates, he jumps to his feet as though bitten by a snake. After some discussion, he agrees to join the circle of orators.

While he is willing to praise, he will laud not Eros but Socrates. This state of affairs, in which the Socratic venerator is drunk, serves as a dramatic device that guarantees that the speaker's words will reveal an inner truth about the philosopher—"wine, as the saying goes, whether you couple 'children' with it or no, is 'truthful'" (217e).

Alcibiades' speech opens with the tried and tested argument: "You must know the case is quite the contrary of what he was saying" (214d). This is a simple form of irony, in which the meaning contradicts the words.<sup>13</sup> He then promises to reveal Socrates' true face, remarking: "The way I shall take, gentlemen, in my praise of Socrates, is by similitudes. Probably he will think I do this for derision; but I choose my similitude for the sake of truth, not of ridicule" (215a). Then follows a lengthy monologue, at the heart of which lie four rhetorical moves: he likens Socrates to the Silenoi, Socrates' speech to the satyr Marsyas' flute playing, Socratic philosophy to a snake bite of the soul, finally giving a dramatic account of the homoerotic state, at the core of which lies his own abortive attempts to seduce the old philosopher. As we shall see, each of these strategies illustrates an aspect of Socratic irony.

### 3.1. The Silenus-figures simile

For I say he is likest to the Silenus-figures that sit in the statuaries' shops; those, I mean, which our craftsmen make with pipes or flutes in their hands: when their two halves are pulled open, they are found to contain images of gods [...]. [H]e spends his whole life in chaffing and making game of his fellow-men. Whether anyone else has caught him in a serious moment and opened him, and seen the images inside, I know not; but I saw them one day, and thought them so divine and golden, so perfectly fair and wondrous, that I simply had to do as Socrates bade me (215a-b & 216e-217a).

---

<sup>13</sup> In the *Apology*, Socrates surprisingly presents the opposite argument: "Perhaps someone might say, 'Socrates, can you not go away from us and live quietly, without talking?' Now this is the hardest thing to make some of you believe. For if I say that such conduct would be disobedience to the god and that therefore I cannot keep quiet, you will think I am jesting and will not believe me" (37e).

Hybrid Greek mythological figures—part human, part horse—, the Silenoi or centaurs are generally described as wild, cruel, and lustful. Nesus, for example, brings about Hercules' death by cunningly getting his wife to smear his coat with poison. This portrayal lying behind Alcibiades' simile, it intimates that Socrates the *eirōn* shares the same traits. The "image within an image" portrayal also symbolizes the essential nature of Socratic ironic speech, namely, the gap between the comic verbal exterior (foolishness and laughter) and inner meaning attended by pure wisdom. In other words, it constitutes the mythological representation of double-faced Socratic irony.

The simile also hides within it, however, a piercing criticism of ironic speech, which disguises and conceals Socrates' common sense and wisdom to the point that no one has ever discerned them. Wisdom not profiting anyone if it is not visible, Alcibiades depicts irony here as a form of dissemblance and dissimulation—a view closely corresponding to the Aristotelian concept of *eirōneia*. From the perspective of the philosophical instruction process, such disingenuity attests to condescension and alienation, a shunning of mutuality, and a scorn for ethical interaction out of respect for distance—that which Levinas refers to as "rapport de face à face" (1985). It also negates the supreme philosophical ideal of the Platonic *dialektike*: precluding any genuine reciprocity, *suzethesis*—joint ongoing search for (the) truth—is impossible.

### 3.2. Marsyas the satyr

And I further suggest that he resembles the satyr Marsyas. [...] You are a fleering fellow, eh? [...] Are you not a piper? Why, yes, and a far more marvellous one than the satyr. His lips indeed had power to entrance mankind by means of instruments; a thing still possible today for anyone who can pipe his tunes [...] You differ from him in one point only—that you produce the same effect with simple prose unaided by instruments [...] so soon as we hear you, or your discourses in the mouth of another [...] we are all astounded and entranced [...]. For when I hear him I am worse than any wild fanatic; I find my heart leaping and my tears gushing forth at the sound of his speech [...]. When I listened to Pericles and other skilled orators I thought them eloquent, but

I never felt anything like this; my spirit was not left in a tumult and had not to complain of my being in the condition of a common slave: whereas the influence of our Marsyas here has often thrown me into such a state that I thought my life not worth living on these terms (215b-216a).

The most well-developed simile, this revolves around the analogy drawn between Marsyas' flute playing and the misleading nature of ironic speech.<sup>14</sup> The effect of the latter upon the listeners is deep, hypnotic, and powerful, Alcibiades comparing their ecstatic reaction with the Corybantes and possessed bacchantes—the ecstatic dancers and followers of the goddess Cybele, who whirl and dance when in a trance—as well as with poets inspired by the Muses, who also recite verse under divine influence when out of their senses.<sup>15</sup>

Alcibiades's speech is thus a mythic account of enchanting ironic speech that arouses Dionysian ecstasy and madness in those who hear it. From a Platonic perspective, this analogy has significant ramifications: rather than leading the listeners towards rationality—the clear vision of truth through the mind's eye—it resembles the mythological recitation of the poets that sends people into ecstasy and madness.

This fact is further complicated by Plato's argument in the seventh book of the *Republic* that poetry undermines the soul by arousing bestial feelings, thereby empowering the "many-faced monster" that lies in wait in the depths of the human personality. As he notes in the tenth book:

Let us, then, conclude our return to the topic of poetry and our apology, and affirm that we really had good grounds then for dismissing her from our city, since such was her character. For reason constrained us. And let us

---

<sup>14</sup> Alcibiades later heightens the Marsyas effect of Socratic speech, identifying it with the Sirens whose voice draws sailors to their death (*Odys.*, 12.216a) and declaring: "So I withhold my ears perforce as from the Sirens, and make off as fast as I can, for fear I should go on sitting beside him till old age was upon me" (216a).

<sup>15</sup> Plato draws an explicit analogy between the two in *Ion*: "Just as the Corybantian worshippers do not dance when in their senses, so the lyric poets do not indite those fine songs in their senses" (534a).

further say to her, lest she condemn us for harshness and rusticity, that there is from of old a quarrel between philosophy and poetry (607b).

Here, he draws an adamant line between poetry and philosophy, myth and logos.<sup>16</sup> In this context, Alcibiades' ironic Socrates, the doppelgänger of Marsyas the flute-player, serves as the arch-antitype of the Platonic philosopher.

Socrates' ironic speech thus not only does not help but directly impedes the soul's journey towards the light of truth. If Socrates as Silenus is implicitly associated with the Sophists who, disguising themselves, mislead their audience, as a satyr his speech resembles the ecstatic inspiration of the poet and the Dionysian madness the latter exhibits. Unsurprisingly, the satyr here is thus identified as Marsyas, the mythological creature who demonstrated his *hubris* in inviting Apollo to a music contest, the god nailing his skin to a pine tree in punishment.

### 3.3. Philosophy as snake venom

Now up to this point my tale could fairly be told to anybody; but from here onwards I would not have continued in your hearing were it not, in the first place, that wine, as the saying goes, whether you couple 'children' with it or no, is 'truthful'; and in the second, I consider it dishonest, when I have started on the praise of Socrates, to hide his deed of lofty disdain. Besides, I share the plight of the man who was bitten by the snake: you know it is related of one in such a plight that he refused to describe his sensations to any but persons who had been bitten themselves, since they alone would understand him and stand up for him if he should give way to wild words and actions in his agony. Now I have been bitten by a more painful creature, in the most painful way that one can be bitten: in my heart, or my soul, or whatever one is to call it, I am stricken and stung by his philosophic discourses, which adhere more fiercely than any adder when once they lay hold of

---

<sup>16</sup> For the ancient debate, see Rosen (1994).

a young and not ungifted soul, and force it to do or say whatever they will [...]. I have only to look around me [...], every one of you has had his share of philosophic frenzy and transport [...] (*Symp.* 217e-218b).

What can a philosopher say that is more dangerous than a snake bite? One of the characteristics of Socrates' ironic speech is the false adulation and flattery it heaps on the "wisdom" of his interlocutors when his cross-examination in fact reveals their crassness and ignorance. This dissonance confuses and angers the stunned speakers, injuring their pride and self-confidence. As Lane argues, this situation has important pedagogical-philosophical implications:

Being wounded by Socratic irony will engage the pride of the interlocutors in a desire to prove it wrong. The sting of humiliation will prompt them into wishing to pursue philosophical discussion, in order either to prove their worth and the worth of their current knowledge, or in order to learn what is true in order to better themselves (2010, p. 252).

Here, irony arouses philosophical astonishment in the interlocutors, prompting them to go in search of (the) truth—in the process of which they will naturally become wiser and better, or at least less foolish. This serves as irony's rationale within the philosophical instruction process—it is a bitter concoction that nevertheless acts as medicine. Socrates undoubtedly alludes to this aspect of irony in his defense speech in the *Apology* when he compares himself to a pestiferous gadfly:

For if you put me to death, you will not easily find another, who, to use a rather absurd figure, attaches himself to the city as a gadfly to a horse, which, though large and well bred, is sluggish on account of his size and needs to be aroused by stinging. I think the god fastened me upon the city in some such capacity, and I go about arousing, and urging and reproaching each one of you, constantly alighting upon you everywhere the whole day long (30e).

Does the gadfly always goad the horse into motion, however? We hear other voices in Plato, one of whom is Menon, who likens Socrates to a predatory fish (*narkē*) and his speech to an electric current that stuns and paralyzes its prey. As he himself can attest, Socrates is known for confusing and astounding his audience with his questions: "for truly,

both in soul and mouth, I am numb [*narkan*] and have nothing with which I can answer you" (80b).

*Narkan* refers to a lack of feeling, shock, and paralysis—an emotional and psychological state of helplessness and, even more importantly, an intellectual stupor that prevents any conceptual searching. It is thus the complete antithesis of the wonder (*thaumazein*) that informs philosophy.

It is precisely to this paralysis that Alcibiades refers in speaking of philosophy as the "snake bite of the soul." Socrates' words—now attributed to "madness", "the Bacchic frenzy"—dominate the speaker's inner focus of control, bringing out of him deeds and utterances of which he is not the author. At this point, he is more embarrassed and amazed than when he embarked upon the philosophical instruction process—alone, paralyzed in thought, and wounded in soul.

From the perspective of the heart-stricken Alcibiades, Socrates' speech—both his cross-examination and his stinging irony—has a destructive effect on the philosophy initiate. Even more seriously, it arouses irrational, bestial feelings of anger, insult, and pride that paralyze thought. This is Socratic irony in its most debilitating, damaging, and anti-philosophic form, a viewpoint that corresponds to Nietzsche's argument that Socratic dialectics is nothing other than a demonstration of cruel dictatorial tyranny towards one's interlocutors (2005, II, § 7).

Even here, however, we are not completely certain to which "philosophical utterances" Alcibiades is alluding in his speech. The following section addresses this question, focusing on the scene of Socrates' sexual seduction read as situational or dramatic irony.

### 3.4. Dramatic irony: the erotic seduction of Socrates

Dramatic or situational irony is created by a disparity between a character's words and deeds and a set of specific circumstances (Wolfsdorf, 2007). Oedipus, for example, swears that he will exile Laius' murderer—without knowing that actually he is the culprit. This volatile, dramatic state is evident in Alcibiades' speech when we compare Diotima's prior elocution with his description of his intimate encounter with Socrates.

The state of affairs depicted here is ironic in the extreme, being recounted against the backdrop of the Athenian custom of conducting homo-erotic relations with young men (Vlastos, 1987, p. 85). Alcibiades sets the scene himself, in the first person and with great bitterness: a handsome lad, he relates that he thought Socrates was "making a move



on him” because of his beauty and youth. This belief fits in perfectly with Diotima’s earlier speech, in which she claims that the erotic person welcomes the “beautiful rather than the ugly bodies [...] in his pregnancy, and if he chances also on a soul that is fair and noble and well-endowed, he gladly cherishes the two combined in one”—and thus “straightway in addressing such a person he is resourceful in discoursing of virtue and of what should be the good man’s character and what his pursuits; and so he takes in hand the other’s education” (209b-c). Convinced that he is such a beloved, Alcibiades determines that if he cultivates Socrates’ advances and gives his youth to him, the elusive philosopher will tell him all he knows—the Silenus figure opening up to reveal the statues within itself. Hereby, Alcibiades will improve himself, the ephebe bestowing upon Socrates the beauty of his youth in exchange for the graybeard’s philosophical wisdom.

The erotic Socrates, however—whom Alcibiades assumes to be “seeking the beautiful object whereon he may do his begetting, since he will never beget upon the ugly”—acts completely contrary to his expectations, doing nothing. While they are sleeping in the same room one cold night, Alcibiades gets out of his bed and gets under Socrates’ cloak in an overtly seductive act—to which Socrates makes no response! The erotic situation happens to be asexual, the young man realizing in the morning that “I had in no more particular sense slept a night with Socrates than if it had been with my father or my elder brother” (219c-d).

Here, the erotic norm is confuted by Socrates’ non-erotic behaviour. Making no sexual move at all, Socrates compounds Alcibiades’ confusion and perturbation, responding to the attempt at seduction by “put[ting] on that innocent air which habit has made so characteristic of him” and saying:

My dear Alcibiades, I daresay you are not really a dolt, if what you say of me is the actual truth, and there is a certain power in me that could help you to be better; for then what a stupendous beauty you must see in me, vastly superior to your comeliness! And if on espying this you are trying for a mutual exchange of beauty for beauty, it is no slight advantage you are counting on—you are trying to get genuine in return for reputed beauties, and in fact are designing to fetch off the old bargain of “gold for bronze” (218d-219a).

Spoken in great irony, these words leave Alcibiades bewildered and befuddled, torn between his admiration for Socrates' "sobriety and integrity" and shame, embarrassment, anger, and humiliation. Embodying the "soul that is fair and noble and well-endowed [...], the two combined in one," he is nonetheless spurned, the comeliness and freshness of his youth counting for nothing. In despair, he "was at a loss, and wandered about in the most abject thralldom to this man that ever was known" (219e).

The effect of the dramatic irony joins that of its preceding similes, the courter being courted. Everything, in fact, turns upside down under the shadow of irony, the speaker becoming paralyzed instead of spurred to movement, enslaved to his teacher rather than gaining philosophical independence, wandering aimlessly in confusion instead of "deceiving into truth," trapped in a snare of negative emotions and ashamed of his existence rather than being restored to clear thought, wanting to die instead of enjoying an eruption of erotic life. This is no common, ongoing search, pregnancy, or begetting of beauty, but a barren philosophical guidance, an arid infertility manifest in the sterilization of any form of erotic sexuality between teacher and student. The whole scene of dramatic irony thus symbolizes the philosophical infecundity of the Socratic "art of midwifery."

#### **4. Destructive irony, constructive irony**

By way of conclusion, let us review Alcibiades' speech from a bird's eye perspective. Vlastos clearly and precisely outlined the logic of the argument, contending that Socratic irony here is completely devoid of any deception or Aristotelian misleading, Socrates' behaviour in fact embodying a form of complex irony in which, paradoxically, every phenomenon is also its antithesis—what is said both is (in one sense) and is not (in another sense) what is said. Here, the arrow of criticism is turned back against Alcibiades' embittered heart:

Yes, Alcibiades was deceived [...], but by whom? Not by Socrates, but by himself [...]. The irony in his love for Alcibiades, ridding from the start, persisted until the boy found the answer the hard way, in a long night of anguished humiliation, naked next to Socrates, and Socrates a block of ice (Vlastos, 1987, p. 93).

As meticulous as it may be, this exegesis nevertheless is at odds with Alcibiades's own words as reviewed above, in effect constituting a type of *ad hominem* argument designed to absolve Socrates of all guilt and blame. The inconsistency may be a function of Vlastos' interpretive approach: focusing on a structural and philological analysis, he tends to ignore the text's dramatic-narrative dimension, i.e., the circumstances in which the words are spoken: the analogy between Socrates and the Silenoi and Marysas the satyr, that between philosophy and venom, and the dramatic irony of the seduction scene.<sup>17</sup>

When treated as a depiction that seeks to say something essential about Socratic irony, these add up to a scathing indictment of irony, bringing a weighty charge against Kierkegaard's conception of irony as a methodical tool for philosophical inquiry *par excellence*. Alcibiades stands in sharp opposition to Plato's maieutic image of the Socratic philosophical instruction process, presenting irony as the symbol of impotence and infertility that destroys clear thinking, tears at the strings of the soul, the ferocity of its bite paralyzing the philosophical search and extinguishing the flame of wonder. Here, Socratic irony is thus the complete anti-philosophical adversary of the yearning for wisdom rather than the catalyst that drives philosophical midwifery.

The question nonetheless remains—why does Plato resolve to present here a position so contrary to the image of Socrates as the exemplary maieutic philosopher, shaped by a theoretical and literary craftsman in other dialogues? What meaning should we give to this disparity? We may conjecture—albeit on reasonable grounds—that Plato seeks to present two dichotomous types of Socratic irony.<sup>18</sup> “Positive,” healthy irony is more subtle in expression, closely corresponding to the speaker's personality and intellectual level. It thus prompts a common searching and philosophic wonderment—to the point at which “it is brought to birth in the soul on a sudden, as light that is kindled by a leaping spark [...] and thereafter [...] nourishes itself” (*Letter VII*). This form of irony acts as a midwife who helps the student give birth. “Negative,” morbid

---

<sup>17</sup> See also Lane's (2010, p. 249) criticism of Vlastos.

<sup>18</sup> Although Kierkegaard similarly distinguishes between “healthy” and “morbid” irony, he relates it to the ironic subject itself rather than the ironic effect on the other: “[Socratic] irony is a healthiness insofar as it rescues the soul from the snares of relativity; but it is sickness insofar as it cannot bear the absolute, except in the form of nothingness” (1989, p. 77).

irony, in contrast, wounds its companions, being experienced as violent by inducing intellectual paralysis and psychological frustration in the speaker.

This is the dark side of Socratic irony: its demonic power and delusion. Finding the truth through the process of philosophical instruction is thus always accompanied by the risk of failure and injury—“a hammer that breaks a rock in pieces” (Jer. 23:29), a double-edged sword (*sayfun dū haddayni*), the medicine of life or a deadly poison (b. Šhab. 88b).

So, finally, we have, on the basis of the Platonic depiction of Socratic irony, Kierkegaard on the one hand and Alcibiades on the other. Both agree that irony plays a dominant role in the process of philosophical guidance. Yet, the one underscores the constructive, bright aspect of irony as a maieutic tool while the other points at its destructive dark power. The divergence may be a function of the Socratic pupil’s aptitude for walking the steep path of philosophic instruction: the first being Plato, the prince of philosophy, the second the wounded Alcibiades.

## Bibliography

- Allen, R. E. (1959). Anamnesis in Plato’s *Meno* and *Phaedo*. *The Review of Metaphysics*, 13(1), 165-174.
- Aristophanes. (1998). *Aristophanes I: Clouds, Wasps, Birds*. P. Meineck (trans.). Hackett.
- Aristotle. (1926a). *Art of Rhetoric*. J. H. Freese (trans.). Loeb Classical Library. Heinemann.
- \_\_\_\_ (1926b). *Nicomachean Ethics*. H. Rackham (trans.). Loeb Classical Library. Heinemann.
- Boy-Stones, G. & Rowe, C. (2013). *The Circle of Socrates: Reading in the First-Generation Socratics*. Hackett.
- Corey, D. (2015). *The Sophists in Plato’s Dialogues*. SUNY Press.
- Diels, H. & Kranz, W. (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Three volumes. Weidmann.
- Freeman, K. (1970). *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Harvard University Press.
- Friedlander, P. (1958). *Plato: An Introduction*. Princeton University Press.
- Guthrie, W. K. G. (1971). *Socrates*. Cambridge University Press.
- Hackforth, R. (1933). Great Thinkers. (I) Socrates. *Philosophy*, 8(31), 259-72.

- Helfer, A. (2017). *Socrates and Alcibiades: Plato's Drama of Political Ambition and Philosophy*. University of Pennsylvania Press.
- Johansson, V. (2019). Pedagogy and Polyphonic Narrativity in Søren Kierkegaard. *The Journal of Aesthetic Education*, 53(4), 111-122.
- Kierkegaard, S. (1941). *Concluding Unscientific Postscript*. D. F. Swenson & W. Lowrie (trans.). Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (1967). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Volume 1. H. V. Hong and E. H. Hong (trans.). Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (1989). *The Concept of Irony*. H. V. Hong & E. H. Hong (trans.). Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (2007). *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 1: Journals AA-DD*. B. H. Kirmmse, N. J. Cappelørn, A. Hannay, G. Pattison, & J. Stewart (eds. and trans.). Princeton University Press.
- Lane, M. (2010). Reconsidering Socratic Irony. In G. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*. (pp. 237-259). Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity*. R. A. Cohen (trans.). Duquesne University Press.
- Lippitt, J. (2000). *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*. Springer.
- Littman, R. J. (1970). The Loves of Alcibiades. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 263-276.
- Lutz, J. M. (2018). [Review of the book *Socrates and Alcibiades: Plato's Drama of Political Ambition and Philosophy*, by Ariel Helfer]. *The Review of Politics*, 80(2), 378.
- Moore, C. (2019). *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Brill.
- Morrison, D. (2007). The Utopian Character of Plato's Ideal City. In G. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*. (pp. 232-255). Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2005). *Twilight of the Idols*. R. Polt (trans.). Hackett.
- Oppian. (1928). *Oppian. Colluthus. Tryphiodorus*. A. W. Mair (trans.). Loeb Classical Library. Heinemann.
- Plato. (1928). *Theaetetus. Sophist*. H. N. Fowler (trans.). Loeb Classical Library. Heinemann.
- \_\_\_\_ (1929). *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus, Epistles*. R. G. Bury (trans.). Loeb Classical Library. Heinemann.
- \_\_\_\_ (2013a). *Republic. I. Books 1-5*. C. Emlyn-Jones & W. Preddy (trans.). Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (2013b). *Republic. II. Books 6-10*. C. Emlyn-Jones & W. Preddy (trans.). Loeb Classical Library. Harvard University Press.

- \_\_\_\_ (2017). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. C. Emlyn-Jones (trans.). Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (2022). *Lysis. Symposium. Phaedrus*. C. Emlyn-Jones & W. Preddy (trans.). Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Press, G. H. (1993). *Plato's Dialogues*. Rowman & Littlefield.
- Rosen, S. (1994). *The Quarrel between Philosophy and Poetry*. Routledge.
- Stewart, J. (2015). *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, & the Crisis of Modernity*. Oxford University Press.
- Söderquist, B. (2013). Irony. In J. Lippitt & G. Pattison (eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. (pp. 344-365). Oxford University Press.
- Söderquist, A. S. (2016). *Kierkegaard on Dialogical Education: Vulnerable Freedom*. Lexington Books.
- Vlastos, G. (1987). Socratic Irony. *Classical Quarterly*, 37(1), 79-96.
- \_\_\_\_ (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- Wolfsdorf, D. (2007). The Irony of Socrates. *Journal of Aesthetics*, 65(2), 175-187.

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2387>

# The Intentional Structure of Image: Attentive Meaning and Image Consciousness in Husserl's Phenomenology

La estructura intencional de la imagen. Mentar  
atencional y conciencia de imagen en la  
fenomenología de Husserl

Andrea Scanziani  
Università degli Studi di Milano  
Italia  
[andrea.scanziani@unimi.it](mailto:andrea.scanziani@unimi.it)  
<https://orcid.org/0000-0002-5264-5519>

Recibido: 30 - 08 - 2021.  
Aceptado: 30 - 11 - 2021.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

This article considers Edmund Husserl's description of image consciousness from the viewpoint of the role played by attentive meaning (*meinen*) in the intention of the image subject. We argue that the intention of the image subject has to be interpreted in the sense of the attentive meaning as presented in the second part of Husserl's 1904/5 lecture on *Phenomenology and Theory of Knowledge*. Attentive meaning performs 1) the segregation of a specific apprehension along with the attentive articulation of experience, and 2), as a formative and preferential function, it introduces a difference in the objective consideration. First, we explain the connection between apprehension, attentive meaning, and object; then, we clarify the relationship between apprehension and attentive meaning in image consciousness in the 1898 manuscripts and the 1904 lecture; finally, we set forth the motivation for the intending of the image subject on the basis of the image apprehension.

*Keywords:* Husserl; image consciousness; attentive meaning; attention.

### Resumen

Este artículo considera la descripción de Edmund Husserl de la conciencia de imagen desde el punto de vista del papel que desempeña el mentar atencional (*meinen*) en la intención del sujeto que aparece en la imagen. Argumentamos que la intención del sujeto que aparece en la imagen tiene que interpretarse en el sentido del mentar atencional tal como se presenta en la segunda parte del curso de Husserl de 1904/05 sobre *Fenomenología y teoría del conocimiento*. El mentar atencional realiza 1) la segregación de una aprehensión específica junto con la articulación atenta de la experiencia, y 2), como función configuradora y privilegiante, introduce una diferencia en la consideración del objeto. En primer lugar, explicamos la conexión entre aprehensión, mentar atencional y objeto; a continuación, aclaramos la relación entre aprehensión y mentar atencional en la conciencia de imagen en los manuscritos de 1898 y en el curso de 1904/05; por último, exponemos la motivación de la intencionalidad del sujeto que aparece en la imagen sobre la base de la aprehensión de la imagen.

*Palabras clave:* Husserl; conciencia de imagen; mentar atento; atención.



## Introduction

Husserl's phenomenology is well known for offering a description of a variety of experiences from the viewpoint of intentionality. Intentionality characterizes "the essence common to the class of experience [...] of intending, of referring to what is objective, in a presentative or other analogous fashion" (Husserl, 2001b, p. 101). With intention is associated the act-character of *being directed towards* the object. From this perspective, it seems obvious to connect intention (*Intention*) to attention (*Aufmerksamkeit*). Husserl, however, carefully avoids a straightforward identification. Instead, he examines the role of attention with respect to intention and the intentional object. Even though his examination of attention is rooted in the description of perception, it also extends to the intuitive presentifications (*Vergegenwärtigung*), such as fantasy or memory (Husserl, 2004, p. 7, 294; 1991, pp. 165f). Attention is generally conceived of as a "fundamental species of *intensive* modification" (Husserl, 1998, p. 226) that does not imply an alteration of the act-quality or a completely new act. We live attentively in a memory without changing its character as memory; at the same time, in a sort of double act, we don't pay attention to the act itself. Rather, "*intentional* objects of acts, and only intentional objects, are the things to which we are at any time attentive," whether they are objects of perceptions or presentifications (Husserl, 2001b, pp. 118-119).<sup>1</sup> But attention is not in and of itself an independent objectifying act, because it relies on the apprehension (*Auffassung*) that makes an object appear as such (2001b, p. 243). In this sense, during Husserl's Halle and Göttingen years, attention is defined as "attentive meaning" or "special meaning" (*meinen*), which represents a higher function than apprehension, i.e., a preferential (*bevorzugend*) and formative (*gestaltend*) one (Husserl, 2004, pp. 74-5). It allows for specific object intentions to take place and, by this means, it introduces a modification in the consideration of the intentional object on the basis of apprehension.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Orth (1999, p. 86).

<sup>2</sup> The German words *meinen* and *Meinung* are usually translated in English with "mean", "meaning", or "intending". The German word will be added where needed. On this definition of attention, see Depraz (2009, pp. 7-62) and Breyer (2011, pp. 152f).

Attentive meaning is investigated in detail in the 1904/5 lecture, *Principal Parts of the Phenomenology and Theory of Knowledge*, in the third part of which Husserl offers his famous description of fantasy, image-consciousness and memory. Here, Husserl refers to the intention of the image subject (*Bildsujet*) in a complex apprehensional intertwining that characterizes the experience of a physical image. In experiencing a portrait, we do not immediately intend the appearing image, but—while it appears perceptually in front of us—we mean (*meinen*) the image subject represented as something that cannot be there. Thus, Husserl's description has stimulated a broad discussion of two questions: the nature of this intention, and the status of the image subject.

In this context, we look into the following hypothesis: if it is correct to investigate the nature of the intention and objects involved in image consciousness, the phenomenological description would benefit from the interpretation of the subject's "meaning" or "intending" in the sense of "attentive meaning" as defined in the second part of the 1904 *Lecture*. This makes it possible to shed some light on the role played by attention in the perception of a physical image (which had been recognized by Husserl since 1898 but has scarcely been examined by the commentators), and to offer a renewed interpretation of image consciousness in a phenomenological approach.

Hence, the argument follows three steps: (I) the relationship between apprehension and attentive meaning is explained; (II) an examination is made of how attention and attentive meaning had already been introduced in the 1898 description of image consciousness; (III) attentive meaning is contextualized in the 1904 lecture, where the topic is explored further. We propose to interpret the intention of the image subject in the sense of a special meaning which introduces a change in the objective consideration motivated by a conflict between apprehensions. In the concluding and critical remarks (IV), we briefly refer to attentive meaning in Husserl's later interpretation of image consciousness.

## I. Apprehension, intention, and meaning

After the investigation of perception as the most original kind of act, the third part of the 1904/5 *Lecture* offers a description of the acts called presentifications. The core question is how, as modifications of perception, presentifications (e.g., memory, fantasy, etc.) intend their object (given the fact that the object appears in them but not in person). Image consciousness is certainly a perceptual representation insofar as

it arises from the special case of perception we have with photographs and portraits.<sup>3</sup> But Husserl recognizes its intentional complexity insofar as it differs, not only from the experience of other kinds of perceptually representative objects (e.g., a flag representing a nation), but also from normal perception, because of the intertwining and ontological status of the intentional objects experienced.<sup>4</sup> Perception is normally characterized by a single intention directed towards an object present in person, i.e., “the intention aims at the thing itself” (Husserl, 2005, p. 192). By contrast, image consciousness encompasses as many as three objects, only one of which is present in person: 1) the “physical image” or “image thing”, which is normally a painting, sculpture, or photograph as a physical thing (canvas, papers, etc.); 2) the “image object” as the representing object; 3) the “image subject” as the represented object (2005, pp. 19f). When we perceive an object *as* an image, the three objects are fused together in a unitary act and each of them is *normally* not grasped in isolation, while the image subject is what is immediately intended or, as Husserl says, “meant” (*gemeint*) (pp. 29-30). The peculiarity of image consciousness is that the object intended is not the object present in person, i.e. the physical image, but rather the subject (not present in person), with which, thanks to the image object that appears in the form of a *fictum* in the physical image, a regime of resemblance is established. This peculiarity results from two apprehensions, the intertwining of which enables the meaning of the image subject as such and the resulting experience of the physical object as image. In fact, the portrait is experienced as a portrait only because of the subject represented, which makes us reconfigure the experience of this perceptual object as the image of something apprehended as not there in person. Still, image consciousness seems to present an intentional structure akin to perception, for it is based, ultimately, on a perception. In fact, Husserl’s strategy is to see if “kindred distinctions” correspond mutually within presentation and presentifications, especially if understanding apprehension, meaning and intention in perception helps in the case of image consciousness (p. 17).

In the *Logical Investigations*, apprehension is defined as the surplus that is to be found in the contents of consciousness and which differs

---

<sup>3</sup> Cfr. Volonté (1997, p. 196).

<sup>4</sup> Cfr. Chasid (2014, p. 472).

from raw sensations by means of an objective interpretation. This surplus manifests itself as a “mindedness” (*Zumutetsein*) through which the object is presented to consciousness with a certain quality of being perceived, memorized, etc. (Husserl, 2001b, pp. 103-105). This is because the function of apprehension is to produce the appearing of *something as something* by interpreting the contents in accordance with a certain objective sense.<sup>5</sup> Hence, apprehension has primarily a “character of presenting”, thanks to which there are the contents’ apprehended function as “presentative” (*Präsentant*) of the object and its moments intuited and eventually intended (Husserl, 2004, pp. 12, 137, 208f; 2001b, p. 242). In this way, apprehension establishes the intentional relation to an object in the general sense of having it in consciousness, as something giving itself. Thanks to apprehension, we are in the presence of *something* and not a chaos of unintelligible sensations. Along with the presentative function of apprehension, Husserl speaks of a representative one (*Repräsentation*).<sup>6</sup> That is, in every experience the contents function also as “representative” of moments not actually given. The representative function of apprehension is evident when we think about the moments of an object pointing to others while not actually giving themselves, like the color of the reverse side of this sheet of paper. Both functions (presentative and representative) are present in the objectifying acts (Husserl, 1979, p. 117; 2001b, p. 244). The object intention is normally performed on this kind of apprehensional basis, especially in the case of perception, where part of the object is presented adequately and another part is only announced. But object intentions are performed also on a representative basis. As we will see, a refined examination of these functions and, in particular, a better understanding of representation is presented by Husserl in the analysis of image consciousness. Fundamental differences are found between different kinds of representation to which distinctive modes of consciousness correspond—for example, intuitive,

---

<sup>5</sup> On apprehension, see Lohmar (1993, pp. 114f) and Liu (2019, p. 151).

<sup>6</sup> In this paper, some terminological distinctions are necessary. I use “representation” to translate the German *Repräsentation* and “presentation” for *Präsentation*, while the German [*Vorstellung*] will be added in brackets after “representation” or “presentation”, which is the translation chosen by the English translator of *Husserliana XXIII* (Husserl, 1980) to indicate the class of experience instead of the apprehensional functions. All German terms will be added where necessary.

when a strong and necessary connection between representing content and moment holds, or symbolic, when the relationship is contingent (e.g., a sign and its meaning) (2001b, p. 243).

Moreover, apprehension does not limit its presentation to the mere object, but extends to its moments, its closely related objects, and even its less distinct background. As Husserl says, apprehension presents to us an “organized space” in the broadest sense of the word (Husserl, 2004, p. 158). A unitary act embraces more than one apprehensional function, and one specific apprehension is always “part of a more comprehensive apprehension unity” (2004, pp. 157-158; 1979, pp. 278f). We have before us the object not only with its physical form, its coloring, its particular qualities, etc., but also with what is close to it, its sides not seen, and what is representationally deployable from the contents apprehended.

However, thanks to attention, in every experience, one element stands out with respect to the others, whether it is one object among others, a part of an object, or even an object towards which we are not intuitively directed. In fact, we have to consider the objective salience introduced by attention. An object intention is favored within the field of experience while the elements not actually attended to are still presented by the apprehension and we can eventually direct our attention towards them. Husserl defines “attention” in 1898 as “attentive meaning” and describes it as “hovering over” (*schweben*) what appears thanks to apprehension. Thus, the relationship between meaning and apprehension is described as follows: “When we exclusively pay attention to a particular part of the thing, i.e., when we intend it [*meinen*] perceptively in an exclusive manner, the entire thing is still present, it appears and is certainly not perceived, properly speaking” (Husserl, 2004, p. 158). To allow such exclusive intention, “there must be a basic act in which what we attend to becomes objective, presented in the widest sense of this word” (Husserl, 2001b, p. 119). In this sense, attentive meaning is a higher function based on apprehension, i.e., a preferential and formative one. In fact, “the meaning can even cease while apprehension still persists”, allowing changes in what is now objective in experience (Husserl, 2004, p. 157).

Concurrently, Husserl defines a general and unitary sense of object intention and a specific one, often called “meaning-intention” (*meinende Intention*) (Husserl, 2004, pp. 157, 251; 2005, p. 41). This distinction is the result of interpreting apprehension as a complex variety, that is, the idea of a unitary apprehension encompassing further possible intentions and apprehensions. In the *Logical Investigations*, attention and

intention are further distinguished. “An intentional object need not [...] always be noticed or attended to,” an example being the case of complex intentional objects where some of them are not actually attended to (Husserl, 2001b, pp. 101-102). More generally, several acts are present and interwoven within the unitary apprehension, but attention is active and emphasizes only one of them. The unitary apprehension and all possible further apprehensions are not, in themselves, meaning acts. Still, the apprehensional object is before us with an intentional specification within the unitary intention founded by apprehension itself: “The meaning act is directed towards what the apprehension offers as objective [*das Gegenständliche*]” (Husserl, 2004, p. 157). The attentive meaning not only introduces the special intention of a moment or object with respect to others which are co-intended in a unitary objective grasping (e.g., the character “e” in the word “America”) but, more importantly, attentive meaning does not create a new object by itself; instead, it introduces a change of the objective correlate. This becomes clear when it is observed that, on the basis of the same object appearance, from time to time we change the object intended, i.e., we can move to a special intention while maintaining the unity and continuity of the object appearance or introducing an irrelevant modification of the latter, for example, when we intend the red color of the object in front of us rather than its shape (Husserl, 2020, pp. 242f). The “singling out” performed by attentive meaning motivates the “something new” in experience that is linked to a different consideration of what is given (Husserl, 2004, pp. 32-33). The same apprehension allows for differences in meaning. Beyond the irrelevant ocular adjustment (present only in visual perception), it is clear that “we have in front of us the one and same object, of which we attend to and intend [*meinen*] now this and now that <element>”, i.e., “with the wandering of the meaning, a certain change also takes place in what is the objective of apprehension” (2004, p. 81). Once a certain attentive meaning is established, the same object can be attentively meant also in the change of appearance.

We are now in a position to understand the “objective tendency” of attention underscored in the *Logical Investigations* (Husserl, 2001b, pp. 118-119). Since it is founded on apprehension, attentive meaning does not emphasize the sensuous content itself, but rather a strong relation to the objectifying of apprehension is established. In this context, in 1898 Husserl examines the relationship between the sense-bestowing quality of apprehension and the contents. What the sensuous contents present

and represent, once objectively apprehended, depends on and reflects *to some extent* their nature. A legality rules in the intuitive connection between contents and objective moments, because the contents cannot present any kind of moment whatsoever. Therefore, the apprehension establishes a “concretely closed connection”, a “really existing unity” between contents, act, and object (Husserl, 2004, p. 137). Instead, the meaning relation between act and object is properly intentional and manifests a certain activity and reactivity on the part of the subject. The result is that, starting from a unitary apprehension, objects intuitively (or even non-intuitively) given are grasped in a corresponding segregated act.

This enables us to understand in what sense a meaning act is an attentive act. The entire “sphere of objectivity in the sense of experience” founded by apprehension is wider than the “positively intended [*gemeint*] and reaches beyond the act of meaning” —but “it surely requires again segregating acts [*abgrenzend*]” (Husserl, 2004, pp. 121-122). This segregation can be traced back to the meaning which “can be indicated as *attention*”. Thus, according to Husserl, “what I am especially occupied with, that is, what I have objectively in a specific, segregating act” is what I am now attending to, and “*the segregating act is the intending [Meinen]*” (p. 117). The phenomenological counterpart of attentional segregation is the articulation of the field of regard in accordance with an order which runs from what is now in focus to what is less and less attended to, i.e., patency and latency. Thus, the distinction between attending, noticing, and background is introduced: the sphere of noticing extends as far as the apprehended contents taken up or which we are simply directed to, while attention is a special preference within this sphere (Husserl, 1979, p. 278; 2001a, p. 275). The object’s background is a complex of ordered, yet blurred, contents. Not all apprehension is attention—the latter is a privileging act-modification within the sphere of givenness. The moments presented but not intended still play their role in the object constitution and establish a web of possible further intentions. In this sense, attentive meaning does not permanently erase other elements; it maintains other objects or “any part or moment of such an object” as co-intended or excluded, but never canceled (Husserl, 2004, p. 117).

To summarize: the object or moment is attentively intended on the apprehensional basis and, as the object of intention, it overcomes, in the sense with which it is apprehended, the merely sensuous contents. Attentive meaning hovers over the apprehension and articulates it,



allowing “partial apprehensions” to take place; that is, it establishes “the possibility of relations, comparisons, complex formations etc.” to be intuitively intended (2004, p. 81). The appearing “thing” remains the same while the meaning introduces all the new considerations which are possible and motivated on the basis of the same appearance (2004, pp. 74-75). Through such hovering, a certain change in what is objective in apprehension results, which is not a creative act. Instead, it confers a specific apprehension of a certain autonomy and relevance. In this sense, attentive meaning is a “preferential and formative factor” (2004, p. 72; see 2004, p. 74) which enables the emergence of the “new, to which the different ‘form of consideration’ of the object has to be linked” (2004, p. 74). This different consideration does not depend on the thing’s peculiarity—the thing remains mostly unaltered in its appearance—but on the peculiarity of meaning. To the privileged object there corresponds, finally, a segregating intentional act.

## II. Attention in the early notes on image consciousness

As we have already seen, Husserl asks whether similar distinctions in the structure of the act (e.g., apprehension and meaning) can be made with respect to the kind of experiences described in the third part of the 1904 *Lecture*. What makes Husserl’s 1904 description of image consciousness complex is the peculiar intertwining of apprehensions in a unitary act that characterizes the experience of a physical object lived as an image. At first glance, this complexity seems to contradict evidence: while we are looking at the picture, we immediately “see” the subject. But Husserl’s description aims to make a fundamental difference understandable. If we look at a photograph of Husserl, the physical object “picture” differs qualitatively from its subject. The photosensitive surface of which the photograph is made has its own colors and characteristics, which show, for instance, different shades of gray. But because of the surface’s shapes of lines and colors, another object appears before us, whose characters are perceived as incompatible with the ones of the physical image. Then, both objects (the physical image and the appearing image object) differ from the subject of the photograph of Husserl, which is what is directly intended (*gemeint*) and what the picture is about. The image subject partially differs from the image which makes it intuited. In fact, it is meant with its own characteristics (e.g., colors, size, etc.), but nevertheless pictorially, that



is, on the basis of the image object which is “not identical to it but more or less like it” (Husserl, 2005, p. 31).

It is important to stress that the subject intention is not *necessarily* the result of an act of comparison with a real subject outside the picture, or of an act of signification.<sup>7</sup> When we look at a dragon drawn on paper, we have no real dragon to compare it with. Nevertheless, the picture stimulates the consciousness of this image subject. Husserl’s description aims to clarify our seeing the subject *in* the picture. Moreover, image consciousness only resembles the acts of signification. There are images which serve as signs because associative moments establish external relations with another object. But normally “the image points into and beyond itself” in a different way from what symbols do (Husserl, 2005, pp. 37-38). Besides resemblance, partial identity and a certain degree of the adequacy of representation are also needed in image consciousness.<sup>8</sup> For that, two aspects come to the fore in Husserl’s analysis. First, the sensuous elements are arranged in the picture with the precise aim of making image consciousness take place (not every perceptual object functions as an image). Second, a new kind of apprehension plays a role: “It belongs to the essence of the imaginative apprehension from the beginning that, while this object colored violet gray appears to it, it does not mean this object, but a different object that only resembles it” (Husserl, 2005, pp. 21-22).

But attentive meaning also plays an important role. Husserl writes in 1898 that perceptual and imagining presentations (*Vorstellungen*) “have in common that a present content is apprehended as an object, or [...] an object makes its appearance through a content [...]. But a different mode of presenting is combined with the apprehension of the object in the two cases—a *different mode of presenting in the sense of focusing one’s attention on something, of being occupied with it, of being aimed at it, of meaning it*” (2005, p. 150).<sup>9</sup> In both perceptual presentation and imaging presentation, attentive meaning combines with apprehension. But in the case of an imaging presentation, attentive meaning is connected with

---

<sup>7</sup> See the distinction between “internal representation” (*innere Repräsentation*) and “external” or “transeunte” representation (Husserl, 2005, pp. 54-56).

<sup>8</sup> See Brough (1999, p. 121) and Husserl (2001, p. 243). A symbol does not need to resemble or be partially identical with what it denotes.

<sup>9</sup> My emphasis.

a different mode of presenting that characterizes it. As we have seen, attention conveys in every intuitive act the special intending of an object on the basis of apprehension, which introduces a distinction of patency and latency between different acts and objects, and a different object consideration. This formative and preferential function of attentive meaning seems already present in these notes on image consciousness. Hence, we shall try to understand this different mode of presenting connected to attention by exposing the role of attentive meaning in image consciousness.

In experiencing a picture, an apprehension animates the sensuous contents of the physical image and excites an appearance by means of which the subject is intended. In this way, the intention points beyond what is actually presented but on the basis of what intuitively appears. That is, thanks to the appearance, I do not see only the image, but also a subject. Husserl speaks of “directly intuitive presentation” when the object meant is directly grasped, as in perceptual presentations, and of “indirectly intuitive presentation” when the object meant is represented by an appearing image in the form of a sensuous semblance (Husserl, 2005, p. 151). Every image is the bearer of a sensuous semblance, for it makes us have the intuition of an “image object”, different from the physical image, built along with it on the same presentational foundation (*Präsentationsgrundlage*), but in conflict with it (2005, p. 155). That is, the same color sensations of the surface of the photograph are interpreted, at one time, as the objective distribution of colors on the paper and, at another, as composing the image object. Better: a perceptual apprehension presentationally animates the contents of the physical image, but the latter does not appear as such, because the appearance of the image object is excited instead and assumes immediately a representing function (*Repräsentation*). The color sensations in their concrete complex are not *themselves* the image, “but first acquire the image-characteristic by means of an apprehending,” i.e., a new apprehension, which is connected with the image object (2005, p. 119). Hence, the image object is the representing (*repräsentierend*) object and the subject the represented one. Husserl stresses here the difference between presentation (*Präsentation*) and representation (*Repräsentation*): in the former, the object appears in itself, while in the latter we have the representant of the subject associated with a different function of apprehension.

Therefore, in this early description of image consciousness we find two apprehensional relationships: the presentative (physical object and image object) and the representative (image object and image subject). Husserl first undertakes the task of clarifying the relationship between image object and image subject. In order to do so, he starts by analyzing the easier case of a *fantasy*. This is a methodological move that will reveal itself as problematic later on in Husserl's understanding of all phenomena involving images, but two aspects can be picked out which will help us understand image consciousness as described later on—in 1904—and that give us important elements for understanding the relationship between image apprehension and meaning:

1) Husserl affirms that the objectifying apprehension of the image in fantasy is not a presentative apprehension (*Präsentation*) because the image as such is of another object (e.g., the fantasy image of the Berlin palace and the Berlin palace itself, or the mental image of a dragon and the dragon itself). The subject is the object meant and not the representing mental image. We find two apprehended objects but only the subject is meant and presented (*vorge stellt*) in the proper sense. When it comes to defining better how this presentation is constituted, Husserl stresses that we find here “two acts or two directions of objectifications”, and “the apprehension that turns the experienced fantasy contents into the appearing image by objectifying them cannot be identical with the presentation that presents the depicted subject” (Husserl, 2005, p. 122).<sup>10</sup> These two directions are not separate. If the fantasy image object and subject were constituted by two *separated* and *subsequent* acts, there would be no image: the image object “becomes the image because it represents [*repräsentiert*] the <subject> by means of resemblance, and in this way too the latter first becomes the depicted object” (2005, p. 122). This presupposes that the two objects belong to the same act, namely, the representing apprehension. One may think that we have one act in which two apprehensions belong to the two objects. But Husserl excludes this possibility. The apprehension that constitutes the image object is the same as the apprehensional foundation of the presentation of the subject. In fact, a distinction comes to the fore: “I have not differentiated the expressions here without reflection; I said ‘apprehension’ in the first case, ‘presentation’ [*Vorstellung*] in the second” (2005, p. 122). In other

---

<sup>10</sup> In the case of fantasy presentations, the contents are the phantasms.

words, the unitary act is the apprehension that constitutes only one presentation, which is the act direction of the subject's meaning, while the other direction is the apprehensional, which lets the image object appear (*erscheinen*). Therefore, attentive meaning has apprehension as its basis, but it heeds the subject (2005, p. 130).

2) The fantasy presentation (*Vorstellung*) supposes, now, a presentation (*Präsentation*). Husserl is setting out here what makes up the image. The apprehension that makes the fantasy object available in the first place and the apprehension of the meaning intention must be differentiated. The simply presented object receives the image-characteristic through the apprehension of the imaging representation (*Repräsentation*). That is, it is thanks to this imaging apprehension that, when we already have an act of presentation, this becomes a complex apprehension in which we intend a subject through an already appearing object. At the same time, it becomes clear how a representation supposes a presentation and that we have two different kinds of apprehension: presentative and representative. This presentative fantasy apprehension prepares the experienced fantasy contents. The contents are apprehended and they provide the "something imaginary" which is still not a mental image. Of course, this interpretation is already highly problematic. It is difficult to distinguish the two apprehensions; moreover, fantasy is interpreted as *image* presentation (a mental image which is not an image), marking Husserl's early conception of fantasy. Also, the origin of the phantasms is notoriously ambiguous. Ultimately, we have to think about fantasy as a creative act which shows a peculiar autonomy.

This gives us the opportunity to better characterize the two apprehensions which together constitute every image contemplation. The imaging representation is defined in contrast to the presentative apprehension, in particular, the indirect or non-genuine presentation (*Präsentation*). This latter is in play when we achieve an indirect grasp of certain object determinations by making what appears as representants of them. This apprehension establishes presentifications of, for example, an unseen side of a perceptual object. In this sense, there is, as we saw above, an analogy between representation and indirect presentation as long as it makes it possible for an object to function as the representant of another, non-appearing one. But, importantly, Husserl distinguishes the two cases. The representation in the case of the indirect presentation is not an imaging (*bildlich*): "Its performance in perceptual presentation does not consist in representing the presentified

[*vergegenwärtigen*] determinations in image," but in bringing together the appearing determinations and the non-appearing, and "both in their unity constitute the one meant object" (Husserl, 2005, p. 127).<sup>11</sup> That is: we don't have the reverse side of the paper sheet "in image." In other words, in indirect presentation "the representant does not sacrifice itself in order to draw its counterpart into the luminous circle of the act of meaning"; both determinations are accepted together (2005, p. 127). Instead, through its representation in an image, the relationship between representant and represented becomes an *imaging resemblance*, where the representant sacrifices itself because only the represented is meant. Here we can clearly see the peculiar yet problematic status of the "imaging presentifications."

According to Husserl, similar observations can be made with respect to the physical picture. But the apprehensional basis seems more complex than in fantasy. This increased complexity leads us back to the fact that, in fantasy presentations, the entire complex of contents is used by "one presentation" (*Präsentation*), which constitutes the fantasy image. The presentation *coincides* in appearance with the image once the representing apprehension is superimposed on it. In image consciousness, by contrast, we have three objects in a peculiar relationship, and there is only partial coincidence between the appearance originated by the presentation and the image appearance. Therefore, we must investigate further the relationship between image object and image subject in image consciousness also taking into account the relationship between physical image and image object.

In contemplating a picture, we are normally turned towards the pictorial representation of the image subject; we live in the representing. We have the image object in view; it appears, but it simply presentifies the subject, which is what is meant *in the proper sense*. According to Husserl, it is in the changing of attention and, especially, of the way of considering it (*Betrachtungsweise*) that one object comes to the fore: "In the shift from one to another, a change in the intending relation [*meinend*] takes place, by means of which a different object always comes to the fore out of an apprehensional unity that, so it seems, is the same throughout" (2005, p. 132). The physical image is not meant, and we would need a change in attention to have it as a corresponding presentation (*Vorstellung*). But the

---

<sup>11</sup> Modified translation.

apprehension of the physical image, i.e., a perceptual apprehension, is always there. A part of its contents presents the picture's surroundings: "In a unitary apprehension, the depicted object, <the subject>, is apprehended along with the surrounding objectivity in *one* objective complex. What is depicted is brought into prominence in the manner of what is particularly noticed [*Beachteten*]; what frames it is put aside in the manner of 'what is incidentally noticed'" (2005, p. 133). It is important that Husserl refers here to a unitary apprehension, which is a complex one, because the apprehension of the depicted object is there too, but an attentional relationship is established between the objects within the unitary apprehension. Accordingly, an apprehensional basis in both the narrower and the wider sense is established, where the former constitutes the meant object exclusively (2005, p. 134, note 26).

Now, the distinction between image and surroundings is a distinction between reality and pictoriality. The physical image connects with its surroundings but the part within the frame is missing from this constituted space because the "presenting contents" of the physical image "undergo an entirely different sort of apprehension from the sort the image thing requires; namely, the apprehension in which the representing [*repräsentierend*] and represented objectivity are given" (Husserl, 2005, p. 134). The physical image does not come into consideration in the "pictorial presentation"; it is but the instigator of pictorial (image) apprehension, which has the representative function. Accordingly, the apprehension of the physical image and surroundings has the presentative function, which simply makes all perceptual objects appear. Here, it raises the question of the image appearance on the basis of a perceptual apprehension. The physical image excites the image appearance, i.e., the appearance therefore functions representatively. This appearance is the image object, based on a presentational foundation and as a result of a perceptual apprehension. But this image object manifests itself with the character of mere depiction, that is, its appearance is felt as not belonging to the same reality as that of the surroundings. This character is due to the change in the act character, itself the result of the always present differences between image and "original". The features showing themselves in the image appearance are experienced as incompatible with what is immediately meant. At stake here are the internal differences we find in the way the object appears with respect to the "appearing habitus" of the things in perception, and not with respect to the original object (2005, p. 146). The differences

are not linked to the individual outside the picture. This character change also takes place in the ontological status of the image object and, consequently, the subject. "The image objects are truly nothing", says Husserl (2005, p. 119). The image object as appearance or semblance is felt as the representant of the image subject, of something that cannot be there. In other words, it "functions as a representant [*Repräsentant*] by means of its resemblance" to the image subject and its habitual features (2005, p. 150). The change in the act character can only correspond to a change of apprehension, which is why, as we will see in the 1904 lecture, the objectification of the sensuous contents by the image apprehension is not a perceptive presentation.

On the aforementioned question, one final observation is worthwhile before moving on to the lecture. The consciousness of the image object is intimately connected with the perception of the physical image. In fact, we cannot freely constitute how the image object appears, nor can we image it as we wish; it is not a free fantasy. It depends constitutionally on the contents of the physical image and their arrangement. The study of attention makes this dependence clear, because one can switch, with some effort, back and forth from the image object to the physical image. This shows also how attention does not on its own make up the correspondence between physical image and image object in its appearance. Attention makes more salient what is now explicit in the appearance. However, in terms of intention, the case of the perception of an image is more complex than normal perception. It is not like the case of attentively intending a specific part of an object compared to others. The image object is not a part or a side of the physical image (Husserl, 2005, p. 118). In perceiving a picture, we attentively mean another object felt *different* from what appears, although on the basis of the same appearance. Another apprehension occurs in this case. Husserl's reference to "inner analogizing motivations" gives us the key to understanding the general "case of imaging", that is, every case in which "the appearing object appears but is not taken independently", because "it holds good for something else and thus is taken to be an *analogical representant* [*Räpresentant*]" (2005, p. 26). Hence, the image apprehension is an analogical representing. Still, the sensuous semblance allowed by the physical image must remain co-intended. We intend the subject on the semblance in front of us: the picture is "*perceptually expressive*"



(Jacquette, 2016, p. 79).<sup>12</sup> In the unitary act, the physical image remains noticed even if not attentively intended. What is delimited, singled out, segregated by attention, defines what is separated. The “*prescind from*” and the “*point to*” [*absehen von / auf*] of attentive meaning are necessary functions for an object to be considered by us in the unitary maintaining of others (Husserl, 2004, p. 122).

To sum up, two points are important for us: 1) the idea that the change in the intending (*Meinen*) lets a different object come to the fore out of an apprehensional unity. When we attentively live in the pictorial representation (*Repräsentation*) of the subject, the image object is in view and in its appearing represents the subject which does not *actually* appear, although it is presented (*vorgestellt*). 2) Husserl affirms that when we shift from one object to others in changing our attentive regard, a change in the object consideration (*Betrachtungsweise*) takes place, to which a change of the *intending relation* (*meinende Beziehung*) corresponds (2005, pp. 131-132). This is a key point in Husserl’s description. It makes it clear that attentive meaning introduces the change in the object consideration that makes it possible to mean the image subject on the basis of the image appearance. In other words, attentive meaning introduces the different presentation (*Vorstellung*): the subject is what is properly intended —not perceptually —as an object segregated from others.

### III. Image consciousness from the viewpoint of attentive meaning

In 1904, the intertwining of apprehensions involved in image consciousness is explored in greater depth. The same sensuous content is apprehended by two apprehensions, which generate the sensuous appearance that allows for the subject to be meant. On the role performed by the meaning, Husserl is now clear: “To produce an act of meaning on the basis of this apprehending and to be related in the meaning to the object are [...] one and the same” (Husserl, 2005, p. 24). We do not mean the object “image” (*Bildgegenstand*) and we experience the image object directly as the image of a subject. A “bare act of meaning cannot be of help,” because in the perception of the picture we don’t find a mere perceptual apprehension as a basis for an attentive meaning. Instead, we have an image apprehension already attentively segregated from

---

<sup>12</sup> My emphasis. See also Cometti (2002, p. 79): “What is expressed cannot be construed as something independent from what expresses it.”



the perceptual one. It is on the double apprehensional basis that “the act of meaning,” as “something different from the apprehending”, i.e., as a “pointing function,” can “pick out one object among a plurality of apprehended objects and mean it specifically” (2005, p. 25). In this sense, according to what is expounded in the second part of the 1904/5 *Lecture*, meaning and attention are explicitly connected: “The sense of speaking about meaning appears [...] to express something identical with <attention>. That which is attended to is what is specially meant [*Gemeinte*]” (Husserl, 2004, p. 73; 1991, p. 175).

The reference to the double apprehension is introduced again in the act unity: “If we speak of two apprehensions belonging essentially to the constitution of imaginative presentation,” we don’t speak “of two separate apprehension experiences on the same level that would merely be held together by some bond” (Husserl, 2005, p. 28). The apprehensions share the same sensuous content (that of the physical image), otherwise, we would have two *separate* object presentations. But the attentive meaning segregates the image apprehension from the perceptual one. As a result of this segregation, the appearance of the image thing is overlapped by the image object; alongside it, on this apprehensional basis, a special intention happens. The image apprehension establishes the regime of depiction (*Abbild*) between image object and image subject, i.e., the image object is the representant of the subject and the image object’s appearance exhibits the subject in the changing of the object consideration performed by the attentive meaning on the basis of the image apprehension. In this sense, the image subject intention is the condition for having image consciousness and not a simple perception. It is only because the intention immediately heeds the subject that what appears is experienced as an image. All apprehensions feature a meaning intention, but the case of image consciousness is not one of a simple perceptive presentation. In fact, the double-apprehension structure<sup>13</sup> is a feature of “imaginative presentation”. We don’t have two presentations

---

<sup>13</sup> It has been recently argued that, in the case of image consciousness involving a physical image, we must speak of three apprehensions, although Husserl speaks only of two. Notably, R.-N. Kurg argues for considering three apprehensions while challenging the two-apprehensions interpretation. See Kurg (2014, p. 15; 2018, pp. 339f). Surely, Husserl’s works make it difficult to decide on the question. Still, I think that what is more relevant is the *function* Husserl assigns to the apprehensions and, in this case, my interpretation underscores

or two separate appearances, because the two apprehensions are interwoven (Husserl, 2005, p. 28). The two apprehensions perform, on the one hand, the appearance of the object that is not meant, and on the other, the representative resemblance which is the apprehension that constitutes the relation to the image subject. This is common to every experience where an object “image” is constituted: “The apprehension that constitutes the object ‘image’ [*Bildgegenstand*] is at the same time the foundation for the presentation [*Vorstellung*] that, by means of that object image, constitutes the other object; and in normal phantasy presentation and image presentation, the act of meaning *is aimed at the latter*, directed toward it alone” (2005, p. 29).<sup>14</sup> The representing object and the object represented (the subject) (*Repräsentation*) belong to the same apprehension that constitutes the appearing object *as a representing object*. In fact, we don’t find two separate presentations, but one appearance and one presentation, and to the image subject there is no corresponding separate appearance. In other words, “an appearing objectivity was always taken not for itself but for another, non-appearing objectivity represented in image” (2005, p. 30).

Now, in 1904, Husserl makes more explicit some assumptions already seen in the 1898 notes. The first deals with the relationship between the presenting and representing apprehensions. We know, in the case of image consciousness, that the presenting apprehension uses the sensuous contents and the image object appears, but in the form of a sensuous appearance which presents the subject. We don’t find here another appearance belonging to the subject: we have one appearance and one presentation (*Vorstellung*). Husserl now takes the founding apprehension (the apprehension of the image object appearance) as presentative (*Präsentation*) (2005, p. 43). The presenting apprehension uses the sensuous contents (e.g., visual contents), and the different objects appear in the form of a direct appearance. Thus, “I can focus on either of these two objects; I can mean either one of them presentationally [*vorstellend*]” (2005, p. 47).<sup>15</sup> That is, by changing the direction of my consideration, either the physical image or the image object comes to the fore *as object*. Do we have here two perceptual apprehensions,

---

what is here important: the peculiar relationship we find in image consciousness between presentation and representation.

<sup>14</sup> Modified translation.

<sup>15</sup> Modified translation.

one presenting the physical image and the other the image object? The problem is that, even if they share the same contents, they cannot make two object appearances which stand out simultaneously. The answer is, therefore, that the perceptual apprehension presents all that belongs to the field of regard, part of which is made of the apprehension of the picture-paper; but within the picture frame, another apprehension uses the contents fully for making the image object appear *as image* of the subject.

Secondly, Husserl again contrasts fantasy and image consciousness to clarify the attentive meaning on its apprehensional basis. In the case of fantasy, we find “just one appearance [...] belonging to the image object,” but we have “a second objectivating characteristic [...], a new apprehension with a new apprehension sense that is founded in the apprehension belonging to the image object, [...] that brings about for consciousness what we express when we say: ‘With the appearing image we mean the subject’” (Husserl, 2005, p. 31). Basically, the appearing image object obtains a new character thanks to a new apprehension, a representing apprehension. This second apprehension permeates, in fact, the old one (the apprehension which originally made the image object intuited) and is the same apprehension on the basis of which the attentive meaning heeds the subject (2005, p. 25). Thus, as we saw above, in the case of the representing apprehension we have two directions, one apprehensional and one intentional. The representing apprehension is the image apprehension, i.e., “an apprehension that represents its object in image,” which is at work analogously in fantasy presentation and image consciousness (2005, pp. 19-20). On the same apprehensional basis, different acts of presentation (*Vorstellung*) can be performed depending on a change in the meaning intention (*meinende Intention*), to which a “change of object” corresponds: “To mean the image object, to mean the image subject, and again to mean the image object as the image of the subject are different objectivating states. Since in speaking of the object of our presentation we normally denote that object to which our objectivating act of meaning refers, a change in the direction of the meaning-intention also signifies a change of object” (2005, p. 41). Attention changes the meaning intention and, by means of that, changes what is presented, properly speaking.

This intention is motivated by a condition proper to images alone, i.e., the *consciousness of a difference* which avoids the simple intending of the image as a semblance not being an image. On this point, Husserl’s

analyses are now far more detailed than in 1898. The image object always resembles the subject with a certain degree of difference; resemblance does not mean perfect likeness. The intuition of the image object awakens the presentation (*Vorstellung*) of the image subject, which is not a new appearance, but a presentation which coincides with and permeates the intuitive appearance of the former, “and in this permeation gives it the characteristic of the image object” (Husserl, 2005, p. 33). The coinciding relates to the moments of resemblance; in particular, the coinciding of both objects is with the analogizing moments. But there must also be moments of no coincidence, of difference between image object and subject. Without such differences, there would be no image: “If the appearing image were absolutely identical phenomenally with the object meant [...], a depictive consciousness could scarcely come about” (2005, p. 22). As we have already seen, this resemblance is not understood in the sense of the contrast between external individual and reproduction. The regime of depiction is established by the fact that, according to the features it exhibits, the object we see cannot be there. Accordingly, what we see can only be the representant of something that resembles it, whose possible exhibition is the image felt as unreal. The difference consciousness originates, now, from the conflict between apprehensions, which does not result in a reciprocal exclusion, but without which the subject intending would resolve itself into a simple special intention of a moment of the image thing. Let’s look at this point in detail, for it makes the meaning of the image subject descriptively clear.

Husserl stresses how image consciousness happens in a continuously united *apprehension pertaining to our field of regard*. This unitary perceptive apprehension, we know, is the basis of the second apprehension. The regard towards the picture is attentively articulated: “In spite of the identity of their sensory foundation, the two apprehensions certainly cannot exist at once,” i.e., “they cannot make two appearances stand out simultaneously. By turns, indeed, and therefore separately, but certainly not at once” (Husserl, 2005, pp. 48-49). The perceptual apprehension presents the perceptual field of regard (the physical image, its frame, this part of the wall, etc.) while within the picture frame the sensuous contents are fully used by the image apprehension. The physical image and the image object cannot stand out simultaneously; they cannot have the same prominence in consciousness. Two “*competing perceptual apprehensions*” can be simultaneous only if they are “each

of a different kind" (Brough, 1992, p. 250).<sup>16</sup> The image apprehension both couples with and competes with the perceptual one because, although it uses the same contents, it introduces a modification of the act quality and a different object exhibition due to its representational (*representative*) function. This raises the question about the nature of image apprehension. If image apprehension had the same quality as the perceptual one, it would be simply a special apprehension presenting a particular element within the unity of the perceptual apprehension and would not be in contrast with it. The physical image apprehension, for its part, is present in a certain way, but it is not a proper appearance so long as the image object's appearance triumphs over it. No intention is directed towards it: we "transform it into a (non-intentional) moment of an image-intentionality" (Lotz, 2010, p. 170). Still, the perceptual apprehension has its stable connection with the background, and the background is established by the appearance of the image object, which does not let the physical-image appearance *as such* come to the fore. Between the different appearances within the picture frame there is, in fact, no spatial displacement; on the contrary, in the picture, the objects are *inter-penetrated*. The belonging of the perceptive apprehension to the same contents generates the conflict with the image apprehension (Husserl, 2005, p. 50). This conflict is evidently merely potential because the direction of attention that lets us attend to the subject depends precisely on how the sensuous contents are organized and effectively excite the attentional articulation of our field of view.

In fact, the image object comes to the fore in the noticing (*bemerken*) of particular details that are fundamental to the physical image, for example, the black lines on the photograph of Husserl demarcating the lines of what appear now to be his eyes, or the tones of the colors and shadows above his eyes showing the curvature of his forehead.<sup>17</sup> Surely, the perceptual apprehension presents moments according to their character

---

<sup>16</sup> My emphasis. For this, see Lories (2006, p. 48, note 57).

<sup>17</sup> It is noteworthy that, in Husserl's description of attentive consciousness, the act of "noticing" expresses a double phenomenon. On the one hand, the noticing is the first redirection of attention toward something that calls to it from our field of regard. In this sense, the noticing immediately gives way to attention as a focusing on something. On the other, once the focus is established, the rest of our field remains noticed or still observed but with different degrees of inattentiveness.

and quality. But, due to their arrangement, the moments appearing and the object they belong to are, already in the noticing, set apart from the rest of this object's traits, which are felt to be incompatible with them (for example, a certain roughness in the correspondence to the pupil). That is, when our attention is directed towards the picture, its contents present moments which are felt partly compatible and partly incompatible with the unitary object presented. The consciousness of the subject is stimulated by the traits immediately noticed and "distinguished" (*ausgezeichnet*), which present now "analogizing moments" (Husserl, 2005, pp. 29-30). Thus, the apprehension of the contents according to an analogizing function is proper to image apprehension, and differs from the presenting function of perceptual apprehension. In particular, the analogizing function of apprehension interprets a presented moment as "an *analogue* of another" (Husserl, 2004, p. 208). In belonging to a unitary act, the image apprehension is already special: we are attentively living in it, but in the form of a noticing. As such, its moments (and object) are segregated from the perceptual moments that would emerge if attention segregated the perceptual apprehension and its moments (the different shades of grays on the surface of the photograph as merely presenting a grayscale). The image object exhibits the subject by means of the analogizing moments. At the same time, the non-analogizing moments compete with the former, preventing the fulfillment of the intentions directed to the image subject with the perceptually actual moments (the grayscale as a grayscale). Every moment lets the manner in which the subject is made present emerge and also exclude it, i.e., "how the subject presents itself there" in contrast with perfect coincidence (Husserl, 2005, p. 40). This clarifies why the exhibition of the subject is not arbitrary, but "extends throughout the consciousness of the image object with respect to aspects of the analogizing moments" (2005, p. 33).

Now, on the basis of these traits, in the "image presentation, the act of meaning is aimed at the <image subject>, directed towards it alone", while it does not appear "separately", but only "in and with the image" (2005, pp. 29-30). Image object and subject are in this strict sense interpenetrated. For the subject to be meant on the image apprehension, it is enough that the image apprehension remains segregated: "Several essentially different apprehensions showed themselves to be based on one another or in one another, corresponding to the number of objectivities that are produced and, depending on changes in attention, come to the fore for the privileging act of meaning" (2005, p. 30). The segregation of

the image apprehension results from the tendency of the attention to focus on the most relevant object in our experience, this being motivated by the prominent analogizing moments. In other words, it has a prevailing directionality towards objects that somehow stand out, in this case, due to the fact that they resemble what we experience (e.g., persons), but in photo format.<sup>18</sup> Once attention is called by the moments noticed and in the passage between noticing and attending, the attentive meaning conveyed by attention establishes the consciousness of the difference between the representing image and the image subject, between the object that genuinely appears and the object meant by means of it: “Only the diversely functioning act of meaning posits the difference, and [...] a duality of apprehension always presents itself” (Husserl, 2005, p. 29). That is, the segregation concerns the favored analogical moments, but without the exclusion of non-analogical moments that contrast with the identification between representing image and subject in the (possible) going back to perceptual apprehension.

Finally, image apprehension is also a modifying apprehension: “The image object [...] is given in a perceptual apprehension modified by the characteristic of imagination” (2005, p. 51). The physical image (the canvas, the paint, etc.) has the character of actuality due to its continuous connection with the actual surroundings, while the image object interrupts this character by conflicting with it. The image object manifests a non-actual character, a fictional status, by conflicting with actuality (Eldridge, 2017, p. 563). Thus, in the noticing of the distinguished moments of the physical object, intentions directed to *presentified* moments result from apprehension, i.e., the object’s exhibited moments are presentified. Presentifications are intuitive, for the object or moment is not signitively exhibited in them, but rather appears through the contents (Husserl, 2005, p. 96). Hence, in image consciousness the presentifications are sustained by the analogizing moments. At the same time, these presentifications interact constantly with the presentations. The entire idea of the contrast in Husserl’s description revolves around the *incompatibility* of the two *modes* of appearance: the image object and the perception of the physical object and its surroundings. Here, it manifests the problem of the “intuitive” yet “imaginary” status of the image object, of the “pictorial presentifications” (Wiesing, 1996, pp.

---

<sup>18</sup> Cfr. Ferencz-Flatz (2009b, p. 482).



255-256). Husserl formulates it clearly: “The objects seen and the objects quasi-seen, the image objects, enter into relationship. But why do they not in fact produce a coherent whole of objects, and, more precisely, a *perceptual* coherent whole?” (Husserl, 2005, p. 51).<sup>19</sup> Given the relationship between image object and subject, the contrast shows itself in “the different intentional contexts into which the subject fit<s>,” while it prevents, at the same time, an unmodified, “simple object-intention from becoming constituted” (2005, p. 34).<sup>20</sup> The contrast avoids a bare act of meaning, the kind we would have through the perception of a portion of reality: the image subject and the image object are felt like a portion of unreality in a space of reality. This is because part of the attention is concerned, even if only in the form of a noticing, with the sensuous contents presenting perceptual moments and non-analogizing moments, thereby avoiding a case of illusion.<sup>21</sup> The contrast is certainly potential, for it would emerge as such only in a reflectively performed passage from image apprehension to the perceptive background.<sup>22</sup> But attentive meaning segregates the image from the visual field of perception without erasing the perceptual field—“on the contrary, we have the perception of our surroundings, even if not in the form of a primary act of meaning” (Husserl, 2005, p. 49). Still, as we will see briefly in the concluding remarks, attentive meaning never resolves the conflict that, in its problematic aspect, announces a change in Husserl’s interpretation of presentifications.

#### IV. Concluding and critical remarks

The subject’s intention in image consciousness has been understood as attentive meaning, a sense emerging in the study of attention. Attentive meaning is the favoring of an objectifying apprehension and its segregation from constitutive apprehensions. It operates a non-excluding articulation of the field of regard and establishes the salience of one special intention among those possible intentions founded on a

---

<sup>19</sup> My emphasis.

<sup>20</sup> Modified translation.

<sup>21</sup> R. Wollheim has also called attention to this topic. When he analyzes the case of *trompe-l’œil* (an image generating the illusion of not being an image), the illusion occurs because the picture does not invoke “attention to the marked surface” and its “non-depictive” moments (Wollheim, 1987, p. 67).

<sup>22</sup> Cfr. Ferencz-Flatz (2009a, pp. 239-240).



unitary apprehensional basis. Its function is formative and preferential, for it introduces a distinction in the object consideration and a different following presentation (*Vorstellung*). The formative aspect is traced back to the emergence of new objective correlates in the maintenance of the appearing “thing”, something that does not imply a new appearance but the favoring of an already existing one. All experiences show this feature. However, in image consciousness, the peculiar intertwining of the double apprehensions makes the immediate *meaning* of the image subject peculiar. A simple meaning on the apprehension basis would not be sufficient, because the object of the image apprehension is intended as not present in person. Image apprehension modifies the act-quality, while the image subject is the object immediately intended. This intention implies, also, a peculiar attentive articulation of noticing and attention. The image object is noticed because of the specific arrangement of the sensuous contents belonging to the physical image while the special intention of the image subject is favored and therefore segregated from the perceptual apprehension. Image consciousness is similar to other kinds of object perceptions that imply a motivation for the intending of something beyond what actually appears, but it differs from other experiences due to the nature of this motivation. The “distinguished” moments of the picture are interpreted as analogizing and non-analogizing moments of another object due to the analogizing representation of image apprehension. At the same time, attentive meaning generates the consciousness of the difference between representing image and subject.

As we have seen in this paper, Husserl’s early description of image consciousness conceives the intention of the image subject as founded on a very complex apprehensional basis. As traditionally emphasised by the critics, this results in difficulties in the understanding of the subject intention. One critical point concerns Husserl’s definition of the relationship between image object and subject in terms of depiction, which interprets the image object as the *representant* of the subject. In particular, the “ambiguous” status of the image object, according to which it presents an absence, i.e., an object not present in person, shows how image consciousness is paradoxically “the making present of a non-appearance in an appearance, a rendering visible of the invisible” (De Warren, 2010, p. 306). Here, we return to what was explained in the third part, that is, the problem of the pictorial presentification involved in the intention of the image subject. The act positing the image subject

does not have the character of pure imagination, for such an act implies a certain activity, of which the ego performing it is aware, a kind of “double-consciousness” or “quasi-perception” lived at a distance (De Warren, 2012, p. 464; see Bernet, 2004, p. 112). The image object is, for its part, neither imaginary nor freely imagined, at least because it is anchored in a perceptual thing which conveys a form of (spatiotemporal) individuation—a character not proper to purely imaginative objects—and whose appearance is defined by the presenting function of apprehension. A picture *can* “function as a ‘catalyst for imagination’”, but in this case “we would have left the image in favor of engaging in a fantasy,” and that presupposes a change of attitude or a completely new act (Rozzoni, 2017, p. 119).<sup>23</sup> By stressing the possible moving back and forth of attention from the image object to physical image, the problematic status of the image object emerges even more clearly. At the same time, the attentive meaning does not imply a modification of the *quality* of its object or a new act of taking a position. The “variations of meaning” are not identifiable with the “variations of the qualitative characterization as being, not being, doubtful,” etc. (Husserl, 2004, p. 123; 2001a, p. 275).<sup>24</sup> In this sense, attentive meaning is surely neither an act nor the creation of a new appearance, but it lets a different objective correlate come to the fore on the basis of the same appearance once this is established with its own act quality.

Rozzoni has recently explained Husserl’s change of mind on the relation between image object and subject in terms of a change in the conception of “imagination”. Husserl would have conceived imagination as “conversion into image” (*Verbildlichung*), interpreting image consciousness and fantasy with this model (Rozzoni, 2017, p. 125). Around 1904, presentification in image consciousness was still conceived as a case of *Verbildlichung*, while a new conception of imagination was introduced later, not conceived solely as a conversion into image, but as “a fantasy” as a “quasi-actual experience”. Behind this change is Husserl’s awareness of the problems of interpreting fantasy as an image presentation (see *supra*, p. 196). One aspect of describing attention in presentifications may have helped Husserl in a renewal of his description. Shum (2015, p. 223) stresses that the possibility “of turning

---

<sup>23</sup> Cfr. Wiesing (2010, p. ix).

<sup>24</sup> Cfr. Bégout (2007, pp. 15f).

one's attention to the picture-thing is an essential part of the structure of picture-consciousness itself," a possibility that reveals an infinite regress through the interpretation of fantasy as a case of image consciousness. Certainly, along with the review of the apprehension-content schema, the idea of a direct meaning of the image subject becomes prominent after 1904.<sup>25</sup> In fantasy, "the fantasy meaning can be directed toward the *thing itself*", resulting in a "direct consciousness of <its> object", although in the form of "something not present" (Husserl, 2005, pp. 193-194). Fantasy is no longer conceived along the lines of an image. The intention is directed immediately towards the subject itself and not towards the image of a subject. In image consciousness, the meaning is also directed towards the subject. But now there is no "positional modality" involved in apprehension (Husserl, 1998, pp. 260-262). The object of the image is intuited in the form of a *perceptio*, i.e., an "aesthetic appearance" that is perceptual while lacking the belief that belongs to perception, where the *aesthetic* appearance refers solely to the appearance *itself* of the object (Husserl, 2004, pp. 209, 358).<sup>26</sup> Thus, we have the direct meaning of the subject, and in image consciousness a presentification implying a *perceptio*: a perceptual fantasy. Around 1918, image consciousness is an immediate imagination "in the sense of a perceptual fantasy", where the immediacy overcomes the problem of the intention of the subject in the resembling sensuous semblance, i.e. the idea of the "presenting to be depicting" (Husserl, 2005, p. 616). Still, a picture motivates attention in the peculiar way stated: "certain things show themselves to be suited to excite a double apperception; specifically, a double perceptual apprehension", where the excited presenting is a fantasy constituted in perception (2005, p. 619).<sup>27</sup> This concept of fantasy redefines the concept of presentification, which in the case of image consciousness is presentification complying with *perception* — or presentification in image (cfr. Husserl, 2005, p. 565). In this context, this paper hopefully offers a valid contribution to the interpretation of image consciousness also in

---

<sup>25</sup> The "apprehension-content schema" is normally used as label term to define Husserl's early interpretation of the function of apprehension with respect to contents.

<sup>26</sup> Perception as taking-for-true (*Wahrnehmung*). That means, it does not necessarily imply an "aesthetic" experience like the one described in Husserl (2005, pp. 39f).

<sup>27</sup> Modified translation.

its development: the function of attentive meaning was explained in the early works of Edmund Husserl, but it maintains the same function also in the revised description of this complex phenomenon.

## Bibliography

- Bégout, B. (2007). Husserl and the Phenomenology of Attention. In L. Boi, P. Kerszberg, & F. Patras (eds.), *Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*. (pp. 13-32). Springer.
- Bernet, R. (2004). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. PUF.
- Breyer, T. (2011). *Attentionalität und Intentionalität*. Wilhelm Fink.
- Brough, J. (1992). Some Husserlian Comments on Depiction and Art. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 66(2), 241-259. DOI: <https://doi.org/10.5840/acpq199266233>.
- (1999). Cuts and Bonds: Husserl's Systematic Investigation of Representation. *Philosophy Today*, 43, 115-23. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday199943Supplement55>.
- Chasid, A. (2014). Pictorial Experience: Not So Special After All. *Philosophical Studies*, 171, 471-491. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0279-y>.
- Cometti, J. P. (2002). Merleau-Ponty, Wittgenstein, and the Question of Expression. *Revue internationale de philosophie*, 1, 73-89.
- Depraz, N. (2009). Introduction. In E. Husserl, *Phénoménologie de l'attention*. (pp. 7-62). Vrin.
- De Warren, N. (2010). Tamino's Eyes, Pamina's Gaze: Husserl's Phenomenology of Image-Consciousness Refashioned. In F. Mattens, H. Jacobs, & C. Ierna (eds.), *Philosophy, Phenomenology, sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. (pp. 303-332). Springer.
- (2012). The Third Life of Subjectivity: Towards a Phenomenology of Dreaming. In R. Breeur & U. Melle (eds.), *Life, Subjectivity & Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*. (pp. 457-479). Springer.
- Eldridge, P. (2017). Depicting and Seeing-in. The 'Sujet' in Husserl Phenomenology of Images. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17, 555-578.
- Ferencz-Flatz, C. (2009a). Gibt es perzeptive Phantasie? Als-ob-Bewusstsein, Widerstreit und Neutralität in Husserls

- Aufzeichnungen zur Bildbetrachtung. *Husserl Studies*, 25(3), 235-253. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10743-009-9062-x>.
- (2009b). The Neutrality of Images and Husserlian Aesthetics. *Studia Phaenomenologica*, 9, 477-493.
- Husserl, E. (1979). *Aufsätze und Rezensionen*. Husserliana XXII. B. Rang (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Husserliana XXIII. E. Marbach (ed.). Kluwer.
- (1991). *On The Phenomenology of The Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. J. B. Brough (trans.). Kluwer.
- (1998). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. F. Kersten (ed.). Kluwer.
- (2001a). *Logical Investigations. Volume 1*. J. N. Findlay (trans.). Routledge.
- (2001b). *Logical Investigations. Volume 2*. J. N. Findlay (trans.). Routledge.
- (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*. Husserliana XXXVIII. T. Vongehr & R. Giuliani (eds.). Springer.
- (2005). *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*. J. B. Brough (trans.). Springer.
- (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Husserliana XLIII/1. U. Melle & T. Vongehr (eds.). Springer.
- Jacquette, D. (2016). Art, Expression, Perception, and Intentionality. *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 1(1), 63-90. DOI: <https://doi.org/10.2752/20539339XX14005942183973>.
- Kurg, R.-N. (2014). *Edmund Husserl's Theory of Image Consciousness, Aesthetic Consciousness, and Art*. [Doctoral dissertation]. University of Fribourg. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/43660823.pdf>.
- (2018). Phantasms and Physical Imagination in Husserl's Theory of Pictorialization. *Anuario Filosófico*, 51(2), 325-345. DOI: <https://doi.org/10.15581/009.51.2.325-345>.
- Liu, C. (2019). Prinzipien und Grundlagen der Wahrnehmungsauffassung bei Husserl. *Husserl Studies*, 35(2), 149-176.
- Lohmar, D. (1993). Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung. *Husserl Studies*, 10(2), 111-141.

- Lories, D. (2006). Remarks on Aesthetic Intentionality: Husserl or Kant. *International Journal of Philosophical Studies*, 14(1), 31-49. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672550500445103>.
- Lotz, C. (2010). Im Bilde Sein. Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins. In R. Veressov & S. Neuber (eds.), *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Philosophiegeschichte von Platon bis Nancy*. (pp. 167-181). Wilhelm Fink.
- Orth, E. W. (1999). *Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rozzoni, C. (2017). From Abbild to Bild? Depiction and Resemblance in Husserl's Phenomenology. *Aisthesis*, 1(1), 117-130. URL: <https://doi.org/10.13128/Aisthesis-20912>.
- Shum, P. (2015). The Evolution and Implications of Husserl's Account of the Imagination. *Husserl Studies*, 31 (3), 213-236. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10743-015-9175-3>.
- Volonté, P. (1997). *Husserls Phänomenologie der Imagination*. Alber.
- Wiesing, L. (1996). Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre. *Phänomenologische Forschungen*, 30, 255-281.
- \_\_\_\_ (2010). *Artificial Presence: Philosophical Studies in Image Theory*. Stanford University Press.
- Wollheim, R. (1987). *Painting as an Art*. Princeton University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2284>

## Before the Image: *Das Unheimliche* and Surface in Freudian Ontology

Antes de la imagen. *Das Unheimliche* y superficie  
en la ontología freudiana

Carlos Caranci Sáez  
Universidad Complutense de Madrid  
España  
ccaranci@ucm.es  
<https://orcid.org/0000-0002-2693-4093>

Recibido: 19 - 07 - 2021.

Aceptado: 17 - 11 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

This article revisits Freud's classic text *Das Unheimliche* with the aim of exhibiting the productive dimension and the perspective of the future that are inherent to it. To this end, the proposals of the artist Mike Kelley and the philosopher Giorgio Agamben are explored in an attempt to illustrate plastically the characteristics of this notion. This exploration is followed by an examination of the Freudian theses on the handling of signifiers in a framework of *Unheimliche*-induced anguish, that is, of sudden loss of habitual references. The paper concludes by arguing that it is the avant-garde bet of Futurism, of which Freud's text would be the epitaph, that best allows us to show the crucial importance of the term *Unheimliche* for psychoanalytic ontology.

*Keywords:* *Das Unheimliche*; image; surface; art; Futurism.

### Resumen

Este artículo regresa al clásico texto de Freud *Das Unheimliche* para tratar de exhibir la dimensión productiva y la perspectiva de futuro que le son inherentes. Para ello, se visitan las propuestas del artista Mike Kelley y del filósofo Giorgio Agamben que tratan de ilustrar plásticamente las características de esta noción. Se examinan, a continuación, las tesis freudianas sobre el manejo de los significantes en un marco de angustia *unheimlich*, esto es, de pérdida súbita de las referencias habituales. Se termina defendiendo que es la apuesta de vanguardia del futurismo, de la que el texto de Freud sería epitafio, la que mejor permite exhibir la importancia crucial del término *Unheimliche* para la ontología psicoanalítica.

*Palabras clave:* *Das Unheimliche*; imagen; superficie; arte; futurismo.



## Introducción

En 2019, varias exposiciones conmemoraron el centenario de la redacción del famoso ensayo *Das Unheimliche*, de Sigmund Freud. Una de ellas, en el propio Freud Museum de Londres, ilustraba a través de objetos las características típicas de los ejemplos dados en aquel ensayo; otra, en el Museo de Artes Aplicadas de Viena, titulada *Uncanny Values: Artificial Intelligence & You*, rondaba la idea del “valle inquietante”, o la paulatina difuminación de la línea que separa la definición de “máquina” de la de “ser humano”. El acercamiento de estas dos propuestas expositivas a la noción de lo *Unheimliche* conservaba la fidelidad a la descripción freudiana,<sup>1</sup> que lo define como “un asunto del examen de realidad”, “un asunto de la realidad material”, que es reemplazada por la psíquica, a la que el sujeto da creencia (Freud, 1992c, pp. 244 y 247-248). El propio Freud reconoció la dificultad de hallar en el campo de las artes ejemplos de experiencias que pudieran integrarse en la categoría de lo *Unheimliche*: no se logra, en la ficción, un efecto puro; no resultan *unheimlich* muchas cosas que en la vida real sí lo serían (cfr. Freud, 1992c, p. 249). Con una excepción, al parecer: el sentimiento *unheimlich* provocado por la vivencia de etapas superadas del desarrollo es menos poderoso que lo que proviene de complejos infantiles reprimidos que retornan.

Es célebre la manera en la que Freud, gracias a una sugerente definición de Ernst Jentsch, desglosa los términos en los que puede hablarse de esa sensación de incertidumbre intelectual, “algo dentro de lo cual uno no se orienta” (Freud, 1992c, p. 219). Es la ambigüedad producida por la sospecha de que un ser en apariencia inerte pueda tener vida (los muñecos orgánicos de *Blade Runner*) o de que un ser en apariencia vivo sea en verdad inanimado: la autómatas Olimpia del cuento de Hoffmann, *El hombre de arena*. Pero Freud asocia la sensación *unheimlich* que emana de este relato a la propia figura del hombre de arena, ser del folclore que amenaza con arrancar los ojos a los niños desobedientes. Su presencia cumple el rol del “desbaratador del amor” (Freud, 1992c, p. 231), tanto hacia la amada Clara como hacia Olimpia,

---

<sup>1</sup> Conservo el término en alemán por su intraducibilidad al castellano, ya que permite visualizar, gráficamente, la operación de la represión (registrada, dice Freud, por el prefijo *Um-*) sobre lo familiar y hogareño (*heimlich*).

en cuanto que subrogado del padre, de quien se espera la castración; luego se trata de una presencia angustiosa que ensombrece el objeto del deseo, imposibilitando la relación con él, terreno del retorno del complejo infantil.

Lo *Unheimliche* es definido como el trastorno experimentado por la resurrección, en las condiciones adultas marcadas por la castración, de una época anterior a esta, previa a la pérdida del particular paraíso egoísta infantil, presimbólico, absolutista, cuando se daba un “inmediato cumplimiento de deseos” (Freud, 1992c, p. 232). Del contenido infantil que retorna, lo importante no es si en su momento era algo que efectivamente produjera angustia, sino si sufrió represión. El reino de lo *Unheimliche* sería el del inmediato y abrasivo cumplimiento de deseos *a pesar de* la castración, por ejemplo, observar en su eficacia una fantasía primitiva benigna, como el retorno a la madre, pero a través del filtro de su prohibición, vuelta ahora angustia del regreso efectivo y mortal al seno primordial. La aparición de lo *Unheimliche* es la constatación del corte de la castración que inaugura el universo lingüístico del sujeto; dicho a la inversa, solo en un escenario castrado, necesariamente limitado y de plenitud frustrada, solo en la situación actual del deseo parcial, puede percibirse la —de otro modo, inefable— abstracción pulsional infantil narcisista, aobjetual, totalizadora y sin frustración, precastración, como memoria del proceso de investidura del objeto actual. No porque de esa totalidad pulsional veamos su resto, que condena con una sombra fantasmal a las imágenes actuales; no porque de ella solo captemos lo que nos está permitido por los recursos de nuestro marco trascendental en castración; y no porque el desear omnipotente infantil exista como límite estructural del desarrollo de la propia realidad cotidiana del sujeto, ya que esto cifraría este deseo en negativo, como algo inalcanzable.

Lo *Unheimliche* es un vivenciar actual que desestabiliza la norma presente, sumerge al objeto de la relación libidinal en una ambigüedad que emborrona las líneas entre lo hogareño y lo extranjero, lo interior y lo externo, lo infantil y lo cultural, el cuerpo y lo simbólico, es decir, las líneas que demarcan el lugar simbólico del sujeto, quien ya no puede gozar de aquella plenitud primitiva y, en su lugar, solo posee el lenguaje. Lo que “retorna” en época adulta, como voy a mostrar, es la exhibición del instante cero del gesto constitutivo del ámbito de deseo posible del sujeto. En efecto, valorando desde otro enfoque este retorno de lo reprimido puede captarse el componente afirmativo de la noción de lo *Unheimliche*. Para ello, propongo visitar otra exposición, que puede

ponerse como el paradigma de todas las que han venido después: el proyecto *The Uncanny*, del artista Mike Kelley, en la exhibición *Sonsbeek* (Arnhem, Países Bajos) en 1993 (y más tarde también en las sedes del Tate en Liverpool y Londres), tal vez uno de los esfuerzos más interesantes para tratar de describir la dimensión estética de lo *Unheimliche*. Tomándolo como pretexto, planteo añadir dos salas más, salas virtuales que lo completarían y cuyas hipotéticas obras recolecto, en primer lugar, de la serie de propuestas estéticas, susceptibles de relacionarse con este concepto, que Giorgio Agamben ofrece en su libro *Estancias*. En segundo lugar, y contra todo pronóstico, tomo la apuesta estética del futurismo en cuanto que es la vanguardia clave, definiendo, que permite demostrar la auténtica radicalidad de la ontología psicoanalítica, fundamentada en torno a la noción de lo *Unheimliche*.

Freud escribió su texto tras la Primera Guerra Mundial, justo cuando los sueños utópicos del futurismo se habían visto aniquilados: su impulso hacia la máquina; su pasión por lo nuevo, que haría *tabula rasa* con los órdenes de valor preexistentes; su conceptualización de la guerra como puesta a cero del mundo para reiniciar un nuevo sistema, no solo plástico y lingüístico, sino también social y económico, un nuevo orden que se liberara del cieno del pasado para encarar un mañana antiburgués, se habían visto reducidos a escombros. No solo por la descomunal catástrofe humanitaria, no solo porque muchos de sus artistas perecieron en la contienda (Boccioni, por ejemplo, en las maniobras militares), sino también porque esa puesta a cero, en Europa, se acabó revelando como el reciclaje de las relaciones tradicionales de poder, no su elisión —excepto en Rusia, donde, durante el periodo revolucionario, el cambio en los lenguajes plásticos sí se simultaneó con un cambio sistémico—. ¿Es este texto de Freud una suerte de epílogo aciago del proyecto artístico de toda una época? ¿La constatación de que la puesta a cero del mundo abisma al sujeto a un espacio mortal de deseo imposible? Por el contrario, las investigaciones de Freud tras la guerra permiten captar, más allá de las poses epocales del futurismo, el nivel productivo del arriesgado gesto vanguardista de asomarse al estrato liminal de la realidad para empezar de nuevo, tal y como exponían los manifiestos artísticos. Pretendo identificar, en este artículo, la angustia desertificante que irrumpe en lo *Unheimliche* —entendida como la pérdida de eficacia de las relaciones libidinales del sujeto para con el mundo— con el vértigo futurista que arrasa con los soportes simbólicos preexistentes: el fin es individualizar, en ambos términos, un además

postulante, una necesaria orientación de porvenir; espero mostrar, con este acercamiento, la fundamental tensión emancipadora que es inherente al giro dado por Freud a su teoría a partir de los años veinte.

En las páginas que siguen aspiro a responder a las siguientes preguntas: ¿hay posibilidad de entender lo *Unheimliche* más allá de como una desestabilización de la norma, más allá de una exhibición de la vulnerabilidad del sujeto moderno, como sostienen los autores citados? ¿Se frena ahí la importancia del término freudiano? ¿Se puede percibir en esta noción fundamental para el psicoanálisis la radicalidad de un ademán utópico? La respuesta afirmativa pasa por no abandonar el campo estético, ya propuesto por Freud, pero tomando, como terreno de lucha, la ética futurista.

### *The Uncanny*

El proyecto expositivo de Mike Kelley consistió en una colección de objetos e imágenes, recopilados a lo largo de los años, que pretendía respetar la taxonomía establecida por Freud para definir esta sensación, a saber, una experiencia extrañante ante la que el sujeto se ve restituído por “inmemoriales memorias perturbadoras” a un estado primordial infantil, en el que el límite entre lo propio y lo exterior, el sujeto y el objeto, no había sido aún demarcado, con lo que sufría el yo una incongruencia respecto del propio cuerpo (una *out-of-body experience*) (Kelley, 1993, pp. 5 y 25). Kelley incluye figuras de presencia y escala antropomorfas, o imágenes revestidas de color y textura similares a las de la carne humana, que producen incómodas evocaciones de realidad. Habla también de figuras troceadas, miembros seccionados de sus cuerpos que actúan solos, fragmentos que, siguiendo a Freud, son *unheimlich* porque se hallan cercanos al complejo de castración. Aquí aparece, en primer lugar, la escultura funeraria, que encarna la dimensión corporal del difunto entre los vivos, los animales disecados, o los muñecos y prótesis empleados para los efectos especiales de las películas. Kelley incluye tanto la descoyuntada escultura de Rodin como la necesaria alusión al surrealismo (Hans Bellmer como paradigma del cuerpo desmembrado).

Y, como otro fragmento desprendido del yo del sujeto, Kelley dedica un gran espacio al doble, el suplemento fantasmático del cuerpo narcisista infantil a través del cual el niño siempre veía satisfechos sus deseos, solo que reapareciendo en alucinaciones visuales en época adulta como aquel que cumple sus tendencias más inconfesables, arruinando

su equilibrio con el entorno. Se conecta con la “sobrestimación narcisista de los propios procesos anímicos” en neuróticos obsesivos: coincidencias inusuales, presentimientos, creencia en el destino, o la atribución de virtudes a personas o cosas (Freud, 1992c, p. 240). Si el doble, como formación primordial, duplicaba la efigie del individuo para contrarrestar la posibilidad de su desaparición, su retorno una vez reprimido se vuelve la señal amenazante de la presencia de la muerte (cfr. Freud, 1992c, p. 235). Aquí Kelley menciona de nuevo la noción de “estatua” como lo que está presente, lo que sustituye a, lo que vale por lo vivo: exvotos, figuras apotropaicas o la escultura hiperrealista de John de Andrea.

La idea que rige el ensayo de Kelley es la imposibilidad, para el pensamiento de la Modernidad, de sustraerse al mecanismo sublime que tiende a una instancia última como totalidad sensible, cuya captación por nuestros sentidos, empero, es imposible en sí, dificultad que solo puede ser superada mediante el ejercicio racional; es la imposibilidad de sustraerse a la lógica que asume una totalidad abstracta como trasfondo regulador, como garantía para poder pensar el fragmento en cuanto objeto sensible autónomo. Asumir el fragmento como un todo y reubicarlo en nuevos sistemas, como hace el cubismo con el *collage*, no cuestiona su completitud, dice Kelley: no hay lugar, en el arte de lo que los anglosajones llaman *high Modernism*, para el recorte, el trozo, la incompletitud como tal (Kelley, 1993, p. 15). Menciona al respecto los maniqués surrealistas, los montajes clásicos de Cindy Sherman, o los *ready-mades* de Duchamp o Manzoni, en donde el objeto, o la modelo, sufren una desmaterialización en su traslado al ámbito artístico, en el que dejan de ser “ellos mismos” y se vuelven su propio doble.

*The Uncanny* termina aproximando el sentimiento *unheimlich* al fetichismo, ya que ambos gestos destacan el fragmento: en el primer caso, como trozo que ha desconectado sus lazos con la identidad del cuerpo portador; en el segundo, como trozo que es metonimia del genital. La represión fetichista es un subterfugio que reconoce inconscientemente que el subrogado del objeto reprimido no es el fin deseado pero aun así lo toma como tal, posibilitando la excitación sexual. En el reino de lo *Unheimliche*, en cambio, sufre represión el nexo entre el fragmento y el universo de sentido libidinal que le correspondía; por lo tanto, no hay posibilidad de excitación sexual, de activación de las fantasías que vehicularían la posibilidad de satisfacción real, sino un objeto vaciado (y

no tanto un vacío de objeto), que bloquea el camino del deseo exhibiendo su pura, anuladora, átona superficialidad.

### **Inquietamente familiar**

Insistiendo en el tono adoptado por Kelley, y para completar su proyecto expositivo, sugiero incorporarle las propuestas artísticas que ofrece Giorgio Agamben en *Estancias* (2011). Para realizar una parada intermedia en el recorrido que planteo, escojo este libro porque en él se llama la atención sobre la importancia nodal de la noción de lo *Unheimliche* en el proyecto freudiano a partir de la aproximación a ciertas prácticas estéticas.

Agamben habla de la alteración que la era industrial introdujo en la relación habitual entre el ser humano y los objetos: junto al valor de uso y el de cambio, el autor sugiere otras tipologías, como el uso sacrificial y el poético; su tesis es que, así como los circuitos del don y del sacrificio ritual restituyen al mundo sagrado lo que el uso utilitario profano ha degradado, a saber, el valor de maná, del mismo modo, mediante la actitud poética y artística de la Modernidad, se arranca al objeto de las esferas del consumo (valor de uso) y de la acumulación (valor de cambio) y se “lo restituye a su estatus original” (Agamben, 2011, p. 58).<sup>2</sup> Solo a través del desarraigo artístico-sacrificial se da el salto alienante, no del objeto cotidiano al arte, sino de la destrucción tanto del objeto de uso como del objeto de arte a la aparición del acontecimiento de su verdad o “epifanía estética”: el desencaje, la extranjerización del objeto positiva la apropiación de lo inefable de las cosas, la reificación de lo no reificable (cfr. Agamben, 2011, p. 59).

En lo que podría ser una nueva sala en la exposición de Kelley, Agamben localiza estos procesos en productos artísticos como la poesía de Baudelaire o los dibujos humorísticos de 1844 de Grandville, en los que el objeto cotidiano alcanza una segunda vida al ponerse “en duda la conexión que une a cada cosa con su propia forma, a cada criatura con su ambiente familiar” (Agamben, 2011, p. 61). La resistencia contra la cosificación y degradación de las cosas, la demanda extrema, “típicamente moderna”, de una relación de otro tipo con ellas, “se expresa criptográficamente en el aura amenazante que envuelve a

---

<sup>2</sup> Todas las traducciones del italiano de las obras de Agamben que aparecen en este artículo son mías.

las cosas más familiares, junto a las cuales ya no es posible sentirse a salvo" (Agamben, 2011, p. 61). La alusión a lo *Unheimliche* halla aquí su oportunidad.

Páginas más adelante, el filósofo italiano recupera de nuevo el concepto freudiano a propósito de otro asunto, que podría suponer una ulterior vitrina en *The Uncanny*: el recurso retórico del emblema, típico de los siglos XVI y XVII y heredero de la mística medieval, que basaba su éxito de significación, no en la convergencia entre la apariencia y la esencia, sino, al contrario, en su "incongruencia y dislocación" (Agamben, 2011, p. 168) visual, como hace la alegoría, donde era la distancia entre dos diferentes esferas semánticas lo que permitía vehicular un conocimiento superior, oculto a la atención cotidiana. La verdad de las cosas creadas por Dios, que no es susceptible de ser alcanzada por nuestro entendimiento, tendría su modelo en el desarraigo de la cosa respecto de su significado o contexto mundano; con la llegada de la Modernidad, empero, ese resto genuino, que se desprendía de los intersticios entre los elementos que son manejados en la alegoría o el emblema, deja de ser el receptáculo de la espiritualidad y se vuelve el "depósito de ruinas" que alimenta "lo Inquietante" (Agamben, 2011, p. 171). Sigue aquí al pie de la letra al Freud que escribe que el resurgimiento de lo antiguo, tras su represión, es análogo a cómo "los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios" (Freud, 1992c, p. 236).

Agamben ubica la reflexión sobre lo *Unheimliche* en el centro de la discusión psicoanalítica en cuanto esta presupone una escisión del habla, dice, en una "palabra oscura", manifestada en modos impropios, y una "palabra clara" consciente: la traducción de una a la otra constituiría la base de la *Deutung* (Agamben, 2011, pp. 172-173). La diferencia entre significado y significante se vuelve, durante el análisis, la más alta, defiende Agamben, algo que enlaza con la reflexión, típica del pensamiento "occidental", sobre la escisión metafórica del significante entre un "significado primario" y otro que le es impropio (Agamben, 2011, p. 176).<sup>3</sup> Concluye que nada preexiste a esa operación sémica,

---

<sup>3</sup> Agamben coincide aquí con Mladen Dolar (1991), quien advertía que, al abordar lo *Unheimliche*, Freud estaría declarando su plena pertenencia al proyecto ilustrado, marcando incluso su límite. Lo *Unheimliche*, y con ello el sujeto del inconsciente y el cuerpo de pulsiones, es fruto de la Modernidad, estrechamente ligado al *cogito* cartesiano y al sujeto trascendental kantiano. Mientras que en las "sociedades premodernas" la dimensión de lo extrañante "era cubierta (y



que no hay un lazo metonímico entre los significantes presentes y un significado necesariamente oculto. El psicoanálisis no constataría la afirmación de la dualidad forma/significado, pasado infantil/presente de cultura, o cuerpo/psique, sino su ruina: no hay resolución posible, tras la terapia, en la que el segundo término pueda prevalecer, sino que se asiste siempre a la tensión, no ya solo entre opuestos, sino entre su diferenciación y su confusión.

También Agamben, como hiciera Kelley, aproxima la lectura de lo *Unheimliche* al mecanismo de la *Verleugnung* fetichista, por cuanto el desajuste que adviene entre la palabra oscura y la clara, lo habitual y lo intruso, la intención genuina del sujeto y la invasión de lo inevitable inconsciente, señala “una dislocación de la propia estructuración metafísica de la significación”, un espacio de “exclusión recíproca del significante y del significado” que evidencia la diferencia original sobre la que se funda todo significar” (Agamben, 2011, p. 179). Lo que evidencian estas palabras es que en lo *Unheimliche* no hay un elemento extrañante que interrumpe la normatividad consciente del individuo, sino un extrañamiento constitutivo que estructura el entero orden simbólico y que es actuado en cada irrupción *unheimlich*. La emblemática y la *Deutung* enseñan que nada ha sido sustituido, nada ha sido traducido: no hay un original del cual lo actual sea el representante impropio, defectuoso, sino que todas y cada una de las impropiedades que se van condensando en la superficie plástica del significante, los encajes y superposiciones de los componentes materiales en la imagen del emblema, que imponen un desajuste en el orden simbólico, no son sino la actuación de la verdad de la significación, el desfase del sujeto respecto a la realidad del lenguaje, que le es extraño y le preexiste.

Es a Walter Benjamin aquel a quien Agamben encumbra como el máximo sostenedor de esta “intención emblemática” (Agamben, 2011, p. 159). Defiende Benjamin que el recurso del emblema estaría explicitando la hipótesis fundacional de la esencia perdida del lenguaje, originalmente

---

velada por el área de lo sagrado y lo intocable” (Dolar, 1991, p. 7), la Ilustración señala el tiempo histórico en el que ese lugar de exclusión se torna inubicable, salvo en las instancias espectrales del romanticismo. Dolar también afirma que la definición de lo *Unheimliche* da cuenta del límite de la práctica psicoanalítica, obligando a Freud a condensar en ella todos sus conceptos: la interpretación no es exhaustiva, subsiste una dificultad que resulta insuperable salvo si diferentes significados parciales la ocupan y la saturan con sentido.



carente de contenido porque lo que comunicaba no era algo que quedara más lejos, sino su propia presencia espiritual, inconmensurable: el propio ser del lenguaje. Las cosas no tenían existencia fuera de la palabra que las nombraba: la dimensión divina, innominal, de las cosas creadas por Dios se manifestaba, no *a través* de la palabra humana, sino *en* ella (cfr. Benjamin, 1995, p. 54). Solo con el pecado original la palabra humana nacerá como tal, abandonando la inmanencia divina para convertirse en expresión de la divinidad, esto es, se convierte en medio que comunica algo fuera de sí misma y, así, en signo.

Se puede establecer una rápida analogía con la situación del análisis: el trabajo inconsciente del sueño, capaz de figurar inmediatamente los pensamientos latentes al relajarse la censura, como se verá más abajo, equivaldría a la palabra antes de la caída. Tras el pecado se cae en el abismo de la mediación de la comunicación, que alude siempre a otra cosa, y surge una magia nueva, el *juicio* (cfr. Benjamin, 1995, p. 66); por su parte, Freud dirá que el *juicio* despierto del analista se extravía ante las producciones oníricas del paciente (cfr. Freud, 1991a, p. 458), que evidencian la ambigüedad inherente al sistema de lenguaje, y a las que debe aprontarse a traducir. Continúa Benjamin: el lenguaje corre el riesgo de caer en la dimensión potencialmente patológica de la *charla*, de los rodeos, la acumulación de palabras y el hablar débil, que no son sino la pregunta eterna por el bien y el mal, por la sabiduría divina perdida (cfr. Benjamin, 1995, p. 66); es decir, se cae en la dimensión sin sentido, locamente maleable, del significante que merodea en torno a un centro inaprensible, una grieta que es la que explota la *Deutung* para construir los nuevos contenidos en terapia. La enseñanza de todo esto es que es posible lanzar la hipótesis de la recuperación de la antigua palabra encarnada, o de la destilación de la supuesta aura original, solo a partir, paradójicamente, del trabajo que manosea, combina, ensambla y recorta las palabras caídas actuales, a partir del desgaste de la materialidad del medio, la resistencia constante ofrecida por la estricta superficie de los compuestos sonoros, gestuales y visuales del lenguaje. La vacía ligereza del material significante, al que se puede estirar hasta quebrarlo, dará cuenta de esta pérdida original, constitutiva de la eficacia comunicativa y normativa del lenguaje.

¿Qué es lo que articula la masa de significantes —en toda la inconsistencia de su dimensión material, en la simple textura de su superficie objetual— con su vida como palabras de sentido? ¿Qué es lo que le impone a la masa sonora, a la modulación fonemática que

antaño nombraba, un agujero de pérdida, una boca negra de bostezo, obligándola a conjugarse en una palabra para la comunicación? ¿Qué se ubica entre la palabra encarnada y la palabra caída? Y, por consiguiente, ¿qué es lo que exhibe lo *Unheimliche*, entendido como el resurgimiento, en la segunda, de la primera tras su represión?

### En el abismo

El concepto freudiano de “angustia” anterior a 1926 era abordado como la represión de una disposición psíquica ante un objeto antiguo: una vicisitud nueva, sin importar sus características específicas, funciona como desencadenante mnemónico, reproduciendo en un significativo ajeno el afecto correspondiente al antiguo fin, dando lugar a una perturbación económica libidinal, o a la aparición de una cantidad pulsional que no se adecúa a lo que aparece. Si es *unheimlich* lo reprimido que retorna, es indiferente que en su origen ese elemento provocara efectivamente angustia: lo crucial para el Freud de 1919 es que gane ese valor como resultado de su enajenación respecto del soporte material que lo habría justificado, repitiéndose pero en su olvido, sin posibilidad de investidura libidinal, repitiéndose en su mera superficialidad.

Todo lo que recuerde a la compulsión de repetición “depende de la naturaleza más íntima de las pulsiones”; toda repetición vacía, no deliberada, sin justificación ni relación con la trama del sujeto “vuelve ominoso algo en sí mismo inofensivo y nos impone la idea de lo fatal, inevitable” (Freud, 1992c, pp. 237-238). Lo que se repite aquí es la mera repetición pulsional: “pulsión” es el nombre que da Freud para el “abismo entre lo corporal y lo anímico” (Freud, 1992d, p. 231), lo propio y lo ajeno. Es el suplemento que arrasa, imponiendo un exceso, la relación libidinal con el objeto, pero a la vez resulta siempre menos que esa relación; es lo que nos impulsa a hacer cosas que van más allá de la supervivencia, pero también más acá de la obtención de placer.

En *Más allá del principio del placer*, cuya redacción es contemporánea a la del texto sobre lo *Unheimliche*, Freud cifra el displacer como un incremento de la cantidad de excitación “móvil”, “no ligada de ningún modo”, y el placer como su ligazón, la rebaja de la tensión y la tendencia a la constancia (Freud: 1992d, pp. 7 y 20). Pero la compulsión aporta un tipo de placer al que no puede aplicarse la teoría de la libido y del cumplimiento de deseos, el placer inconsciente de reencontrar disposiciones corporales y afectivas que se habrían compuesto en el pasado para tender a la obtención de una satisfacción o para evitar un

displacer, aunque nunca encontraran respuesta, y que ahora se repetirían en vano (cfr. Freud, 1992d, pp. 20-21). Las pulsiones son conservadoras y, ante cada situación nueva, imponen al yo ademanes antiguos, le compelen a reproducir anacrónicamente determinadas condiciones de investidura que habían sido abandonadas por inconciliables con el posterior desarrollo en cultura. La cadencia pulsional sería, estrictamente, *heimlich*, pues impone un estilo de gestión de la aparición nueva según medios habituales, imaginalizado como la tendencia a repetir “un estado anterior” infantil (Freud, 1992d, p. 36) o, aun, a alcanzar un estadio último de ausencia de excitación. La inercia de la pulsión *de muerte* no es, entonces, la vivificación de tendencias arcaicas, sino la arcaización del sendero que previene lo nuevo, o lo que evita el encuentro con ello haciéndole adquirir las cualidades confortables del goce sin fin, medidas de defensa contra el enfrentamiento con el objeto nuevo que se tornan en el propio fin pulsional.

Luego la compulsión no repetiría una identidad de deseo posible, sino el aura de esa identidad, como si fuera la espuma que precede a la investidura, sin concluirla. Alrededor de conatos accidentales se forja un clima *heimlich* que retrasa siempre su investidura, independientemente de las características intrínsecas de esos accidentes. Si la sensación *unheimlich* se enlaza a una “repetición no deliberada” es porque aleja el objeto y acerca el extremo *Heim* de la compulsión mortal, la escena aobjetual infantil, predeseo, precastración, “más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que la destrona” (Freud, 1992d, p. 23). Si se cortocircuita el juego de la investidura, si el objeto reaparece, a causa de la represión, descargado de interés psíquico, es decir, aparece desconectado respecto a la red relacional libidinal, que habilita para un deseo posible, adviene lo *Unheimliche*. Si se reitera obtusamente un objeto, este perderá la condición que le hace ser conocible y manejable en un tejido lingüístico: perderá, esto es, el amparo de la castración, la necesaria distancia para entablar con él una relación deseante. Si las investiduras parciales son la salida de la libido tras la castración, tras haber debido renunciar a la plenitud pulsional infantil, cuando se anula la necesaria distancia semántica —que permite que una palabra sea interpretable (palabra caída), rompiendo su condición de encarnada (palabra antes de la caída)—, retorna lo infantil como situación prerrelacional con la realidad objetiva, y adviene lo *Unheimliche*.

Este mecanismo se explica con el celeberrimo caso del niño que, como un ensayo de gestión simbólica, dice Freud, de la ausencia de la madre, juega a hacer desaparecer y reaparecer repetidamente un carrete de hilo por encima de su cuna tirando de un extremo, a la vez que emite sonidos identificados como *fort* (“lejos”), para significar su ausencia, y *da* (aquí), su presencia. *Fort*, libido sin ligar, displacentera, es sin embargo garantía del *da*, rebaja de la tensión; apoyarse en el *fort* habilita al *da* como objeto de deseo, o, con Lacan, la posibilidad del *da* es la seguridad del *fort* (cfr. Lacan, 2007, p. 64). Irrumpirá lo *Unheimliche* cuando falte el juego *fort/da*, si tenemos el *da* sin posibilidad de *fort*,<sup>4</sup> cuando la repetición pulsional carezca de la cadencia libido liberada/ligada y repita el ademán nunca resuelto de su posibilidad.

No obstante, todo esto debe ser ajustado. A partir de 1926, la teoría económica es abandonada en favor de la pregunta sobre cuál es el prestigio que rodea al estallido de angustia, sin desencadenante aparente. ¿Pueden los elementos traumáticos no referirse a una supuesta situación de peligro? Ya en 1916 hablaba Freud del apronte angustiado como de una reacción sin que se perciba ante qué, pues “ha perdido el nexo con la amenaza de un peligro” (Freud, 1991f, p. 365). En 1933, la angustia será cifrada como “algo nuevo con fundamento propio”, una “excitación libidinal hipertrófica” proveniente de factores traumáticos, intratables por el yo, en los que la referencia a la situación de peligro no resulta evidente (Freud, 1991b, p. 87). Ante eso “nuevo”, el yo, o bien recupera antiguos modos de defensa que activarían la represión, o bien impone una contrainvestidura produciendo síntoma. A diferencia

---

<sup>4</sup> En el *Seminario 10*, llamado *La angustia*, Lacan deja claro que la ansiedad que provoca el sentimiento de lo *Unheimliche* no es un estado de incertidumbre entre lo propio y lo ajeno, entre el significado y el significante, sino lo que surge en el lugar donde debería estar la falta impuesta por la inclusión del individuo en el entramado simbólico que le hace sujeto, esto es, la castración imaginaria (el menos phi): si “falta toda norma, o sea, lo que constituye a la anomalía como aquello que es la falta, si de pronto eso no falta”, si se pierde el apoyo que aporta la falta para el desear, “empieza la angustia” (Lacan, 2007, p. 52). Cuando se deshace el intervalo entre sujeto y objeto, entre interior y exterior, y se gana de pronto el encuentro con la Cosa, o el imposible objeto saciante que calmaría de una vez por todas el desear, hay angustia. Hay angustia cuando se elide el desajuste constitutivo de la realidad, que era lo que permitía el juego retórico, el poético, el emblemático; se pierde la ambigüedad y hay presencia plena del significado en el significante.

del dolor o del duelo, que destinan poderosas investiduras al objeto, la angustia abre el escenario de la no llegada del objeto: el trauma es la invasión de una energía psíquica intramitable por el yo, que anula la ocasión de investidura. En la neurosis obsesiva, por ejemplo, los síntomas se crean “para evitar la situación de peligro” presentida en la amenaza de castración (Freud, 1992a, p. 97), es decir, no se moviliza la represión contra el objeto del deseo incestuoso, que queda oculto y deja suspendida la reacción, sino por miedo al castigo por deseárselo.

Hay un componente predictivo que es intrínseco a la angustia. Si en el *terror* es necesaria la presencia del objeto, la *angustia* es la expectativa frente a su llegada, dando la señal a la represión como medida defensiva contra el estímulo de una pulsión por ligar; por consiguiente, preanuncia el objeto y previene contra su investidura. Freud sugiere un modo del pensamiento tentativo, casi normal, de componer un estilo de habitabilidad del mundo mediante pequeños volúmenes de investidura (cfr. Freud, 1992a, pp. 83-84). Entonces eso nuevo que irrumpe y que es sometido a los circuitos mortalmente íntimos del goce es una aparición en sí, un aún-no-objeto, que suspende la investidura; lo que aparece es la no posibilidad de objeto, de conocimiento, de relación libidinal, de tentativas de habitación: lo que aparece es la pura superficie material, visual, textural, inimaginable, desorientadora, de la masa fenoménica.

### Antes de la imagen

Acudir a la teoría de la angustia de 1926-1933 permite resignificar el texto sobre lo *Unheimliche* y comprobar que la compulsión a nada se remonta salvo a su propia aparición acontecimental, más tarde objetivada con la aportación de una textura de pasado. Será *unheimlich*, no la alienación del objeto de su contexto previo, sino la imposibilidad de llegada de la imagen eficaz, el umbral eterno que retrasa la llegada de la investidura parcial, el intervalo preconstitución del objeto. Lo *Unheimliche*, es mi punto, es la exhibición de lo más vivo de la operación significativa; la tierra fronteriza de la posibilidad de una relación normativa con la realidad objetiva; un antes de la represión, la cual impondrá un desvío a la obtención inmediata de placer y obligará al yo a emprender caminos más acordes con el entorno (cfr. Freud, 1992b, p. 142).

Pero no debe olvidarse que la escena prerrepresión de goce sin objeto, esto es, la ausencia de los cauces de investidura aportados teóricamente por las condiciones reales de la exterioridad, es una condición preobjetiva

que, sin embargo, es deducida a partir de la ruina del objeto, huérfana de toda experiencia y, sin embargo, dependiente de los objetos de la experiencia. Respecto a la angustia infantil, como el miedo a la oscuridad o el encuentro con quien se espera que sea la persona amada pero resulta ser un extraño, en 1926, Freud discierne entre la situación traumática —cuando se experimenta un “aumento de la tensión de necesidad” (situación de peligro causada por la ausencia del objeto)— y situación angustiada —cuando el niño prevé, aunque la madre esté presente, la posibilidad de abrirse a una nueva realidad en la que sus demandas de amor podrían no ser satisfechas, esto es, se activa la memoria de una situación de desvalimiento que “no es actual” (Freud, 1992a, pp. 130 y 155)—. Es la percepción de la posibilidad de que la conexión libidinal con el objeto presente esté tan perdida como si él estuviera ausente, como si la imagen de la madre albergara la experiencia de su potencial pérdida, dando forma al vacío de un abandono insaciable. La situación de peligro vendrá solo después, cuando se construya experiencia alrededor de su posibilidad con la “esperanza de poder guiar de manera autónoma su decurso” (Freud, 1992a, p. 156).

Entonces la angustia parece ser la evidencia de que nada justifica *a priori* el enlace pulsional con el objeto, que estará, así, constitutivamente caído. Sería un estadio presubjetivo, no desde un punto de vista evolutivo, sino metafísico: el sentido se pierde porque no termina de llegar la desconexión entre la palabra y la cosa que habilitaría para una relación productiva con el mundo. No es la manifestación de la inadecuación a fines de unos medios antaño apropiados, sino de que el fin define a sus medios retroactivamente, o una reacción ante aquello que la misma reacción construye. Es la constatación de que la elección libidinal de ese objeto no puede remontarse a una completitud previa, de que nada la justifica naturalmente, de que a ningún sustrato de sentido puede ser referida. Si con la angustia actual retorna lo primitivo es, por fin, porque se actúa, cada vez, la ocasión en bruto que enfrenta al sujeto, no a lo desconocido, sino al abandono total por parte de las fuerzas del destino, el momento inaugural de sus propias posibilidades de fabricar mundo desde cero mediante volúmenes de investidura: la situación de radical soledad del individuo ante el corte que le hace ser sujeto.

Al adjudicar el sentimiento *unheimlich* del cuento de Hoffmann a la figura del castrador Coppélius, Freud recrea la escena virtual del enfrentamiento del infante con el mundo de los adultos, con la obediencia a la ley sancionadora de lo que está permitido y lo que no.

El advenimiento de la angustia funcionaría como el estado de alerta por medio del cual podría el yo renunciar a ciertos logros que le estarían prohibidos por el superyó: con el surgimiento de este, el miedo a la castración se convierte en el ribete irresistible que arruina las vicisitudes objetivas, el miedo indeterminado, despersonalizado, angustia de conciencia moral, angustia social; finalmente, angustia de muerte. Puede entenderse la angustia como el intervalo de posibilidad de las positivaciones pulsionales: si en 1926 Freud descubre que la angustia real precede a la represión, entonces cada nuevo peligro enfrenta al sujeto, cada vez, con la experiencia del desamparo radical, preedípico, en la que no puede apelar a ninguna instancia protectora. Es *unheimlich* el momento incuantificable del acto de estructuración de una realidad de relación posible que precede al ensamblaje de un mundo de posibilidad libidinal.

Mi propuesta es visualizar esta situación como que la angustia, en cuanto actuación de la disposición del individuo ante su ingreso en la condición de sujeto, ante la intervención de la castración, abre un espacio que explicita el enfrentamiento imposible con la memoria del objeto por venir: no la que arrastra filogenéticamente, o la que se abre a una constelación anacrónica de sobredeterminaciones, sino la memoria de la mera elección pulsional contingente, in-significante, alógica, que las fantasías deberían alcanzar retroactivamente como el producto de un trasfondo determinante que lo justifique como cumplimiento de deseo. Si el estallido de angustia depende de una memoria pero carece de memoria factual, y es objetivable solo en su supuesto retorno como símbolo mnémico, podrá solo remontarse a su propio acontecer. Angustia como máxima, letal, sabiduría: la aterradora constancia de que nada garantiza la verdad de los objetos e imágenes salvo su propia irrupción como imágenes para el sujeto previo a sufrir el corte simbólico que colocará su justificación última en una instancia externa, previo a que les falte algo y deban depender de una exterioridad para poder ser. Mirando de soslayo a Agamben, sería un estadio pre-caída, premoderno, en el que no existiría el desfase significativo, la duda en el habla, constitutivo de la normalidad comunicativa del lenguaje. La clave es que la cualidad superficial impone un momento de sinceridad mediática, demostrando que el nombre a nada se remonta, salvo a su dibujo contingente en superficie por la lengua humana: la angustia equivaldría a la constatación de que los juegos de los significantes son fútiles, están perdidos, por naturaleza desnortados, y de que el sentido



depende de un saber hacer inmediato con la mera apariencia superficial de la materialidad del lenguaje. Los intentos de la *Deutung* por manejar de otro modo las palabras, los fragmentos de palabra, la volumetría del objeto, el color, la disposición, serían, no un camino para recuperar la plenitud perdida, tal y como aspiraba a hacer la emblemática, sino para demostrar la cualidad puramente superficial de los universos de sentido.

## Superficie

Destaco dos facetas que pueden evidenciar la dimensión productiva de este proceso de arruinamiento de la palabra y la imagen. Primero, en el nivel de la pura fisicidad compositiva, el encaje forzado entre diferentes contextos semánticos permite vehicular un contenido de verdad, una epifanía estética, como decía Agamben; o, con Freud, a mayor distancia significativa, a mayor contraste compositivo en la formación del texto onírico, más fulgura un contenido nuevo inconsciente (cfr. Freud, 1991e, p. 197). En segundo lugar, en el nivel ontológico, también Agamben dice que el desarraigo del objeto respecto del sentido previo arrasa con las áreas tanto del valor artístico como del valor de uso, haciendo emerger la sinceridad del momento significativo (el manejo íntimo de la materialidad gráfica y sonora de la palabra, o del componente visual y formal de la imagen); luego, pareciera que el gesto que hace caer lo previo es condición de posibilidad para postular el ser del objeto. En Freud, en efecto, encontramos que el extrañamiento de los significantes respecto a sus universos previos no solo definiría la condición *unheimlich*, es decir, la suspensión del objeto habitual en un no lugar carente de un tejido referencial eficaz, de una instancia que garantice la continuidad del sentido previo; además, esta es la premisa del trabajo del sueño, si nos atenemos a lo descrito para la hipótesis de la primera tópica del aparato psíquico.

El primer Freud llama “huellas mnémicas” a las percepciones (visivas, pero sobre todo auditivas/de lenguaje) que han incidido una marca en nuestra psique y que se conservan de forma duradera pero no por sí mismas, sino por su asociación con otras huellas. Una impresión determinada puede dejar huella si tiene asociada una excitación psíquica relevante; otras impresiones, que pasarían más desapercibidas, pueden conservarse si establecen, con la impresión naturalmente asociada a la excitación, una conexión puramente contingente, aunque sean totalmente ajenas por contexto, propiedad o causalidad. Como un palimpsesto, en donde la marca más nueva —más superficial— ve



facilitado, no su contenido, pero sí su trazo, gracias a los surcos de las marcas de otros tiempos, las percepciones se almacenan vaciadas de sus connotaciones previas, reducidas a la condición de puros fenómenos.

Esos materiales son más tarde sometidos a un nuevo forzamiento: potenciado por el empuje del deseo inconsciente, fuerza interior siempre tendente a la descarga en la consciencia, el aparato psíquico emplea las vías motrices económicamente menos costosas para ello, una de las cuales es la descarga alucinatoria en el soñar. El trabajo del sueño recolecta, entre la masa disponible de representaciones heterogéneas y desjerarquizadas, aquellas más aptas para ser ensambladas en nuevos compuestos visuales, hábiles para figurar ideas, esto es, para actuar los deseos latentes que se cumplen en cada sueño. Sometidas a las deformaciones oníricas descritas por Freud, estas ideas latentes verían cómo su cualidad lingüística, su significado, sus características narrativas o temporales quedarían como algo accesorio, sometiéndose al primado de la forma sin atender a las relaciones lógicas. El trabajo del sueño piensa por imágenes, se fija en la susceptibilidad de una palabra para ser incluida en una composición visual conforme a su ductilidad material, a las relaciones de adyacencia volumétrica u homofonías que puedan establecerse entre sus elementos. Se puede hablar de una literalidad tectónica, de una presentación por el contorno y la forma, de una elocuencia material. Las conexiones entre las percepciones dependen solo de la facilidad de tránsito que ofrezcan a la hipotética energía de excitación psíquica hacia su descarga. Su garantía de éxito es la elisión, en los elementos empleados, del soporte de sentido preexistente, que permitiría su empleo en la comunicación cotidiana convencional, para convertirlos en simples materiales.

Soñar es el proceso gestual de la palabra que dice la imagen del sueño, de la mímica que la hace, de la visualidad que la figura, cumpliendo así deseo. Por ejemplo, hay sueños que resultan embrollados e incoherentes y que deben interpretarse como que figuran un contenido cuya comunicación pública resultaría dificultosa, por impropiedad, por decoro, por mor de intimidad. En otro caso, dice el neurótico que es como si en su sueño “faltara algo”: el analista lo leerá, literalmente, como ausencias, como agujeros abiertos; en última instancia, genitales femeninos (cfr. Freud, 1991d, p. 337). Esa atención a la vacua gracilidad de lo manejado, que es tratado como un simple conjunto de recortes de periódico, es consustancial a la formación del contenido inconsciente: lo más superficial es lo más esencial; la apariencia es sede de la verdad.

Para confirmar esto hay que tener en cuenta los dos tipos de deseo que se cumplen en el ensamblaje onírico. En primer lugar, el deseo latente, que constituye el significado primario del sueño: anhelos, incertidumbres, miedos que se refieren a la experiencia de la vida despierta del soñador porque ya fueron conscientes. Este deseo es figurado por el juego de los significantes del sueño, como un rebus, que el analista debe interpretar para reconducirlos a áreas de sentido eficaces para el paciente. Pero:

[...] el trabajo del sueño nunca se limita a traducir estos pensamientos [latentes] a los modos de expresión [...], por regla general agrega algo que no pertenece a los pensamientos latentes del día, pero que es el genuino motor de la formación del sueño. Este agregado indispensable es el deseo, igualmente inconsciente (Freud, 1991e, p. 205).

Este segundo tipo de deseo, por el contrario, no puede rastrearse en la biografía del paciente, no tiene antecedentes demostrables; luego, no ha habido ninguna traducción —causada por la represión— a materiales nuevos de un contenido referido al pasado. Este deseo inconsciente no tiene por qué aparecer racional ni concebible desde la percepción consciente (cfr. Freud, 1991e, p. 207), ya que alude a demandas de época infantil, relativas al enfrentamiento del individuo con la red del lenguaje, a la asunción del lugar simbólico que le es ajeno y le precede. Al no referirse a una imagen original que se representaría en cada vicisitud, a un contenido determinado, solo existe como desarrollo de la modulación de los recortes y fragmentos que se tienen a mano, como el estilo que se va imprimiendo al despliegue del conjunto casual de elementos. Mejor aún, es como la orientación que el punto de vista de un espectador impone a los componentes de la escena que dispone ante sí, relacionándolos según una lógica paratáctica que los adosa posicionalmente, por superposición o adyacencia. Como uno de esos paisajes parastáticos del Barroco, en los que un escorzo concreto sobre la escena vista reunirá, en una imagen de éxito, elementos sin relación previa entre ellos; un paso a un lado arruinará esa imagen, volviéndola a convertir en una multiplicidad fenoménica cuyos ingredientes visuales aparecen desconectados.

El deseo inconsciente es, así, “el genuino motor de la formación del sueño” (Freud, 1991e, p. 205), pero, paradójicamente, es el resultado

del trabajo onírico de ensamblaje. Sería el factor que se infiltra entre los componentes disgregados y la imagen final fruto de su amalgama, la gíscola activa de las piezas del rebus; es la actuación de una virtualidad que no la preexiste, sino que se determina a partir de ella y que solo *a posteriori*, a partir de la contingencia de la combinación de los trozos, obliga a hablar de esa orientación que la ha hecho posible. Ese enfoque en escorzo, que solo en una coyuntura produce una imagen reconocible, es la estructura libidinal del sujeto, que da sentido a toda la serie de posibles deseos latentes que se forman cada vez; o, como lo definiera el primer Freud, es la disposición formal para que se entramen entre sí “constelaciones temporales de la libido” (Freud, 1991c, pp. 163-165). Libido definible, entonces, como el signo de la relación posible, positiva, del sujeto con la realidad objetiva mediante la investidura de imágenes formadas en la superficie experiencial.

En el caso del sueño en el que “falta algo”, esta situación se hace evidente. No ya solo la disposición de los componentes del tejido onírico, sino la plasticidad de la superficie del parlamento del paciente sobre el contenido de su sueño, la orografía del momento analítico, *nombra* el deseo inconsciente del mismo modo que lo hacía la palabra antes de la caída según Benjamin. En el momento en el que se manifiesta una imagen onírica, que involucra su descripción lingüística, su exposición en análisis, su recuerdo por el analizante en el umbral de su olvido, no solo se cumple el deseo latente, identificable, susceptible de ser historizado, en esa circunstancia y bajo esa perspectiva, ineluctable, irrepitable, sino que, precisamente porque se gesticula ese determinado escorzo que hace posible esa imagen que cumple deseo, se actualiza, en ese instante, el entero sistema libidinal del sujeto. Interpretar como “genitales femeninos” los agujeros notados en la trama onírica no hace sino actualizar, en esa contingencia en análisis, el abismo totalizador de la castración, el enfrentamiento del individuo con su lugar como sujeto ante la ley simbólica, la diferencia sexual y el campo del lenguaje. La superficie es el lugar, entonces, de la inmediatez del deseo fundamental del sujeto; en ella se actualizan las bases mismas de su desear cotidiano.

Propongo entender el deseo inconsciente como la agencia involuntaria del movimiento físico de adoptar un punto de perspectiva desde el que enfocar el mundo y disponer un tejido en el que obtener, en cada ocasión, la imagen que cumple el deseo latente. ¿Puede identificarse el instante previo al gesto de la orientación anamórfica del mundo, que actuará la estructura libidinal del sujeto, con el momento de puesta a

cero de los materiales de la masa fenoménica, de las percepciones, las huellas mnémicas, los significantes, causado por la irrupción de la angustia *unheimlich*, que los reduce a un estado de carcasa, jirones flotantes, vacíos, desconectados? Como si el momento *unheimlich* se correspondiera al instante que exhibe el tiempo sin tiempo del enfoque subjetivo, antes de que se incorpore la instancia fantasmática que dispone la posibilidad de una relación libidinal. Si la escena enfocada no adquiere sentido, no se sintetiza bajo un punto de vista coherente, sino que exhibe su cruda textura, su abrupta materialidad, su intraducible superficialidad, estamos en el reino de lo *Unheimliche*.

El antes-de-la-imagen es un desierto extremo, vertiginoso, una masa de percepciones disgregadas, de trozos inconexos y desmembrados, huérfanos de sus características intrínsecas y reducidos a su mera superficie material. Es *Unheimliche* el ámbito en el que se exhibe la violencia del trabajo inconsciente en la superficie de lo visto, aquella que descoyunta los representantes sensoriales respecto de sus contextos, que disuelve los vínculos de lo percibido con sus contenidos inteligibles y las conexiones objetivas de la representación. No se trata de una brecha abierta en la realidad normativa consciente por algo que no debería estar ahí; se trata de un cortocircuito en el propio proceso de rearmar el presente conforme al hábito imaginario propio de la agencia que estructura la relación libidinal con los objetos de experiencia. Es el tiempo incalculable de la demora en el proceso de hacer imagen, el tiempo que tarda la superficie en devenir *heimlich*.

En resumen, ese tiempo *unheimlich* de ultrasuperficie en el que se pierde la distancia semántica, en el que la comunicación no es posible y se encaran los materiales en su crudeza superficial, es la condición de posibilidad, en el sueño, para inaugurar las imágenes que cumplirán deseo mediante un trabajo táctil, sensorial, con esos materiales, hablando los perfiles, manoseando las formas, haciendo de la apariencia, no el medio, sino la esencia. Ese lugar, en el que el ojo enfoca la superficie visual pero aún no se cuajan imágenes en ella, es uno preontológico, el momento cero del mundo, ámbito de la pulsión inconsciente, describable como un dominio imaginario pero anterior a la conjunción imaginaria de los compuestos visuales que dan forma al desear del yo. Puede identificarse la superficialización *unheimlich* de los objetos y las palabras no solo como un antes-de-la-imagen-de-deseo, sino un antes-del-mundo-libidinalmente-posible. Defiendo que se ubica aquí el factor crucial de la ontología freudiana, ya que permite verificar que el

universo de sentido tiene, como único soporte ontológico, la orientación del escorzo, la tendencia que la libido impone a la superficie fenoménica para figurar en ella la imagen de un deseo cumplido, de que nada hay que justifique o garantice la identidad de lo deseado, su enlace natural con un pasado, su condición de verdad, salvo la estricta oportunidad superficial de investidura.

## Futurismo

¿Cuál es la propuesta artística que logra captar este ámbito angustioso de superficie en su conexión con una postulación de futuro? Mike Kelley planteaba, como posible respuesta, la estética *kitsch*, cuyo convencionalismo vacío funciona como algo análogo a la presencia del objeto artístico autosuficiente, característica que sería propia de la Modernidad: es una operación que retuerce a la del *ready-made*, alienando de nuevo el objeto que había sido alienado de su condición de uso para ser incluido en el ámbito artístico, haciendo que vuelva a ser un superfluo objeto de consumo. Pero si bien el *kitsch* no retorna al estado previo, se limita a imponer una relación vacía con las cosas, descarta el valor de uso, el valor de cambio y el valor estético.

El arte pop, continúa Kelley, trataría de enmendar esto, restituyendo las imágenes de lo convencional a la esfera artística, asumiendo la falta intrínseca de los objetos, sin sustancia que recuperar, y cuyas identidades se ganan y se pierden en un juego relacional de diferencias que se autoexpone. John Welchmann, comentando el catálogo de Kelley, se hace eco del Baudrillard de los ochenta para argumentar que las manipulaciones del pop señalan la aparición de “un arte de lo no sagrado”, “el final de la subversión del mundo” (Welchmann, 2005, p. 220) a manos del arte, o la supresión de las condiciones de posibilidad de lo *Unheimliche*. En el pop solo hay un desplazamiento superficial mediático, un libre fluir despreocupado, un juego posicional de diferencias que, adjudicando el trasfondo a un otro infinito, exhibe la ausencia de un referente fundamental, lo que elimina cualquier sospecha atemorizante y que, como dice Groys, “significaría una salvación del infierno” (Groys, 2008, p. 41).

Propongo añadir, a la luz de lo expuesto hasta ahora, una sala más a *The Uncanny*, la exposición de Kelley: una ocupada por las pinturas, las esculturas, los *collages* y los *assemblages* (también sonoros) de los artistas futuristas. Para ello, escojo, como compendio de referencia, el clásico de Marjorie Perloff, *El momento futurista* (1986), cuya tesis es

muy oportuna aquí, ya que la autora presenta el futurismo, más allá del contexto específico en el que surgió como vanguardia histórica, como un *ethos* sostenido por artistas de épocas diferentes, incluso actuales, y que auspicia la disolución del mundo: se asoma al abismo sibilante de la ruina absoluta con el fin de volverlo a levantar, de modo optimista, vital, desde sus escombros. Como introducción a una conexión —la de psicoanálisis y futurismo— que merecerá más atención en otra sede, pueden aquí disponerse ciertas coordenadas para articular una lectura que los asume como proyectos de porvenir y para no perder de vista, como se ha aventurado más arriba, la dimensión utópica que es inherente (defiendo) a la teoría freudiana más allá de las advertencias del doctor en 1937 sobre la necesidad de plantear el análisis como un trabajo periódico.

El proyecto moderno que encarna el futurismo se puede definir como un *collage*, no solo desde el punto de vista técnico, sino en función de su aspiración a exhibir el poder efímero de los signos y celebrar su dimensión estrictamente material. La lógica del *collage* se basa en el rechazo a la unidad por parte de los fragmentos que lo integran, reunidos en la contingencia de la composición actual solo de manera efímera y provisional. La nueva disposición de los trozos abole la “vieja sintaxis”, la puntuación, elide adverbios o nexos, y deja “los nombres desnudos y libres [...] al lado de otros nombres análogos” (Perloff, 2009, p. 330). Los artistas futuristas ejercen abruptas yuxtaposiciones de materiales conforme a un estilo, de nuevo, paratáctico, en el que los elementos se disponen espacialmente uno junto a otro sin jerarquías ni pesos, prescindiendo de las relaciones lógicas habituales, de la causalidad y la temporalidad.

Puede establecerse una analogía entre el modo en el que Freud describe el tratamiento al que el trabajo onírico somete a los fragmentos de percepción almacenados y la praxis futurista de la imagen: en ambos casos, la forma del producto final no debe llamar la atención sobre sí misma sino sobre sus componentes formales, sobre su disposición material y visual. Como el sueño, el *collage* desestima la relación de sus componentes con el contexto del que proceden, no los combina conforme a la necesidad lógica y acepta la pérdida de la coherencia en la imagen, cuyos elementos reúne atendiendo únicamente a su oportunidad figurativa, la similitud o el contraste. Desde el punto de vista formal, el sueño parece seguir las directrices que dictara Marinetti para la literatura futurista en 1912, cuyo fin era liberarse del lastre de la escritura tradicional mediante

la supresión de adjetivos y adverbios (la dificultad del sueño para figurar pensamientos abstractos y conjunciones, a los que somete a una estricta condición visual), el empleo de verbos en infinitivo (la atemporalidad del inconsciente), o la ausencia de puntuación —la falta de un orden expositivo habitual en el sueño (condensación y desplazamiento)—. Finalmente, la obra futurista incorpora elementos ajenos al mundo del arte tomados de la vida diaria, así como el sueño condensa y desplaza fragmentos tomados de la percepción cotidiana, sobre todo del día anterior, como su materia prima.

Las relaciones entre los componentes del nuevo conjunto —sea en el *collage* artístico, sea en el sueño— se establecen según asociaciones cada vez más remotas: “la analogía no es nada más que el profundo amor que reúne las cosas distantes, aparentemente diversas y hostiles” (Marinetti, 1912). Ni el sueño ni el *collage* explican cómo o en qué orden hay que combinar las palabras y los fragmentos que se despliegan; el resultado impide que sea percibido como una imagen coherente, impide acudir a un trasfondo que justifique la presencia actual del conjunto visual, o tratar de salvar una causa última para este.

Esta apuesta futurista es de gran fineza: el *collage* no somete a sus componentes a los dobles sentidos que encontramos en el cubismo, el cual no considera el trozo en sí mismo, tal y como lamentaba Kelley en su ensayo; es decir, nunca emplea los elementos literalmente, sino que los desplaza de su contexto habitual, obligándoles a adoptar roles varios en función de la síntesis pictórica mayor. Alimenta así una fertilidad poética que aviva la sugerencia y la asociación de ideas, movida por una ambigüedad que trata de no cerrar un significado por encima de otros. El cubismo juega con la susceptibilidad de sentido, la liberación de los significados a una lúdica fluctuación con detenciones tácticas, exhibiendo la mutabilidad del haz de investidura y desafiando el desciframiento de significados (una cosa bien puede ser otra).

Por el contrario, los trozos del *collage* futurista pueden variar, intercambiarse, sin que se altere “la estructura básica de significados” (Perloff, 2009, p. 172), así como emplea el sueño materiales diversos más allá de sus connotaciones, siéndole indiferente el emplear otros, en función únicamente de su disponibilidad; si bien el contenido del sueño será completamente distinto cada vez, el deseo se manifestará de igual modo (cfr. Freud, 1991d, p. 192). Los materiales preformados mantienen, en el futurismo, su identidad separada, independiente de su implicación con el nuevo sistema que imponga el orden elaborado por el trabajo



del artista. Cada elemento en el nuevo montaje conserva la realidad previa, que se simultanea con su condición en la nueva disposición, tal y como ocurre con la sobredeterminación de los componentes del sueño: sigue siendo el que era al comienzo, pero su significado ha sido arrasado, así que tanto en la obra futurista como en el elemento onírico se apela al trabajo del espectador para que actúe la imagen atendiendo exclusivamente a sus cualidades formales, texturales, tectónicas y superficiales, a los perfiles, la posición, la susceptibilidad de figuración, haciendo *tabula rasa*, de este modo, con el entero orden de valores previo.

Es sobre todo el futurismo ruso aquel que da el paso que el italiano solo amaga. El paso a la subversión no solo de las relaciones de las palabras dentro del orden sintáctico y de la lógica habitual, sino de la propia relación del sujeto con el entero sistema de lenguaje. En el *collage* de Malevich “el plano amarillo tiene que leerse como un plano amarillo, el cilindro como un cilindro” (Perloff, 2009, p. 172); continúa: “no tenemos que ver lo que hay en la naturaleza como objetos ni formas reales sino como material, como masas de las que deben hacerse formas [...]” (Perloff, 2009, p. 255). Del mismo modo opera el lenguaje Zaum inventado por Kruchenji, “que mina y pasa por alto los significados convencionales de una determinada palabra, permitiendo que su sonido genere su propio registro de significados o, en su forma más radical, la invención de palabras nuevas basada solo en el sonido” (Perloff, 2009, p. 258). Al introducir estos cambios figurales se espera desplegar nuevos contenidos mediante la construcción de nuevos modos de relación con los componentes del texto: la disposición física de las palabras y signos de un poema sobre la página en blanco se vuelve parte sustancial de este, permitiendo que la percepción de su factor visual consuma los intentos por determinar el significado de lo que dice. La liberación de la palabra de sus sentidos corrientes conlleva que el movimiento aparente, el desarrollo material, gráfico, de la imagen en superficie se simultanee al desarrollo de su realidad como objeto de eficacia actual. El lector del poema visual futurista emprende un trabajo con las letras y los signos, a los que desplaza y combina como en un juego de mesa, en busca de posibles significados. Es un grado cero de tratamiento de los materiales, tenidos en cuenta estrictamente en función de su volumetría, su perfil, las calidades de color, la tactilidad, la visualidad, la textura superficial, dictadas por la forma de la palabra o la silueta del objeto. Limpiadas así de pasado, podrán luego inaugurar nuevas esferas de sentido a partir de su simple movimiento material.



Pero si bien es cierto que las composiciones futuristas abaten los órdenes previos, es cierto también que, simultáneamente, y es lo que parece omitir Perloff, el momento singular congelado en la imagen plantea la pregunta de por qué esa reunión de fragmentos y no otra —por qué esa y no otra imagen— es la que ha irrumpido demandando interpretación: es la pregunta por la *memoria* que fulgura en ese determinado conjunto casual de trozos inconexos. Sin embargo, cuando tratan de responder a esta pregunta, los artistas de la primera década del siglo pasado acuden a la tesis del retorno de lo reprimido. Creen vislumbrar una causa original cuando se sumergen en la vorágine de impresiones, líneas de fuerza, trozos y gestos (trenes, músicos callejeros, neones, gramófonos, danzas en el *café chantant*, motores rugiendo), masa comunal en la que el yo logocéntrico se diluye. El sujeto moderno, sintiendo y siendo sentido por todas las cosas y las demás personas, se acerca peligrosamente al intersticio de ensambladura de la realidad (Boccioni, 2004, p. 33). El poeta futurista Blaise Cendrars, lector de Freud, dirá que el yo singular retorna al origen cuando se zambulle entre cinco millones de individuos, y añade: “yo ya no me reconozco en el espejo” (Perloff, 2009, p. 133). La pérdida de referencias es una parte fundamental del proyecto futurista, con el fin de liberarse del yo obsesivo de los poetas líricos, tal y como declaraba Marinetti (cfr. Perloff, 2009, p. 160); por su parte, la *performance Vladimir Maiakovski: una Tragedia* se llamaba originalmente *La sublevación de los objetos*, y en ella se fomentaba la supresión de la distinción entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el mundo (cfr. Perloff, 2009, p. 302).

Es célebre también la manera en la que, de nuevo Marinetti, en el *Manifiesto futurista* de 1909, describe cómo, a causa de la velocidad extrema de su bólido, acaba arrojado a las aguas residuales del cráter de una fábrica, al que llamará “fosa materna” (Marinetti, 1909). A la realidad familiar también acude Freud cuando aducía que lo que verdaderamente despierta la sensación *unheimlich* en el cuento de Hoffmann era la presencia de Coppélius, recordatorio de la amenaza de castración paterna: indagar los intersticios del logos hace que el sujeto se sumerja en el reino de lo presimbólico, de la precastración. Severini afirma que hay una “realidad interior más profunda y secreta que surgiría mediante el contraste entre los materiales empleados directamente como cosas, situados en yuxtaposición con elementos líricos” (Perloff, 2009, p. 141). Por su parte, Malevich escribirá en *Del cubismo y el futurismo al suprematismo* que el futurismo llama a la ruptura y la violación de

la cohesión s gnica preexistente con el objetivo de dejar al descubierto “el contenido latente que ha sido ocultado por la intención naturalista” (Perloff, 2009, p. 312). Es aquí evidente la proximidad de estas posturas, en primer lugar, respecto a la condición de la angustia *unheimlich*, cuando la diferencia entre el objeto y el sujeto no est  aún esclarecida, la relación con el mundo aparece descoyuntada, y, en segundo lugar, respecto a lo que describe Freud sobre el deseo inconsciente, cuya verdad reverbera en el proceso que maneja y combina los signos que han sido desarraigados de sus universos precedentes.

Pero ese espacio intervalar, ahora eviscerado por el nuevo montaje, no muestra, sostengo, la esencia original del lenguaje. La verdad defendida por el futurismo consiste en saber que, si la operación de recorte del mundo deja al aire la estructura fundamental, esta no es el fondo portante, la capa liminal genuina perdida a causa de las prácticas narrativas tradicionales; ni la verdad de la relación genuina con los objetos y las imágenes, que se lanza a una trascendencia pensada como origen absoluto para articular el desfase entre el sujeto y su toma de conciencia de lo efímero y vacilante de esa su condición. Más bien se trata de la autorreferencialidad superficial de los objetos mismos: son formas que no imitan lo percibido sino que son paradigma de su propio momento combinativo, creando la nueva escena por adyacencia casi accidental.

El objetivo del *collage* futurista es simultanear, en el instante combinatorio, no las distintas fases de la progresión histórica de un mismo objeto, sino una constelación nueva, la partitura dinámica de fuerzas e intensidades que se establece entre colores o perfiles, aún disonantes entre sí, cuya historia se remonta en exclusiva al instante en el que el sujeto los enfrenta en la inmediatez de su irrupción sensible ensambl ndolos en una imagen de sentido. La coincidencia compositiva es el único momento fundacional de la nueva imagen, tan arbitraria y frágil como la de la realidad previa de la que fueron extraídos sus componentes. Si se demuestra que lo que fue es tan poco genuino como lo que es o será,  qu  asegura, entonces, su posibilidad respecto a nuestra experiencia? Es imposible efectuar una historia natural de los componentes de un *collage* futurista: su historia nace y se deshace en cada momento de confluencia, remitiéndose solo a sí misma, según una “est tica situacional” antes que material (Perloff, 2009, p. 241), revelando un sentido autárquico e impersonal. En el *collage*, las nuevas

aproximaciones coyunturales entre los fragmentos generan su propio contexto, el cual, retroactivamente, las determina.

Los futuristas rusos tenían fe en que la guerra impulsada por el avance tecnológico fuera el hito abrumador, excesivo, que permitiera un cambio revolucionario para acabar con las relaciones dominantes de clase, el poder de la burguesía y el fin en Europa de los sistemas monárquicos y clericales. El gran gesto revolucionario es futurista: aspira a la instauración de un nuevo orden con la revisión crítica e iconoclasta del pasado como paradigma y la construcción de una ocasión en el presente como programa — “[l]a eficacia de una nueva combinación [...] se pierde por completo si no surge identificada [...] con un objeto igualmente nuevo” (Perloff, 2009, pp. 53-54)—. Los futuristas no poseen “conceptos fijos por encima de la cosa” y rechazan cualquier “realidad *a priori*, la cual, por el contrario, está *en* la cosa, de la que viven su ‘concepto evolutivo’” (Perloff, 2009, p. 86), y es que el arte nuevo, como decían Larionov y Goncharova, “no puede aportar nada propio” (Perloff, 2009, p. 119). Por el contrario, el mero derrumbe de lo preexistente es, dialécticamente, ya la instauración de lo nuevo: es una relación anamórfica, como la que sostiene al deseo inconsciente, en la que, al adoptar un punto de enfoque sobre la superficie de fenómenos del mundo, desde donde esta adquiere sentido conforme la disposición libidinal fundamental del sujeto, debe desenfocarse la escena precedente de la normatividad en vigilia. Tras la puesta a cero de los órdenes de valor y las significaciones previas, el despliegue material de los significantes en nuevas combinaciones despliega, simultáneamente, su causa fundamental inconsciente, el ser psíquico del sujeto, que solo existe en ese proceso. Como demuestra el trabajo con los materiales en superficie en el caso del sueño en el que “faltan cosas”, la verdad última no es otra cosa que el nudo edípico no por resolver, sino por enlazar siempre a la circunstancia actual, a la contingencia superficial, para encarar el fondo en cada instante de superficie.

Para que se dé esta situación, para que los elementos nuevos puedan componerse nuevamente, liberados de su realidad referencial previa, ha tenido que efectuarse una incursión en el grado cero de la significación, y ese grado cero es el vacío *unheimlich*. Es necesaria la caída en el abismo de la angustia para que las alusiones a lo precedente se elidan: mientras que el cubismo no asume el fin del mundo, sino que contempla la condición de puente de los materiales empleados —que amagan el paso siempre hacia otro sentido dentro del mismo marco de significación—,

por su parte el futurismo requiere el repliegue al momento cero del sentido para tratar los materiales desde su más estricta superficialidad. La naturaleza de estos materiales queda intacta, conservan las connotaciones de su función anterior (onomatopeyas, homofonías, materialidad, pesos específicos), pero su nueva interrelación les aporta una nueva vida, como un rebus, como un sueño (cfr. Freud, 1991a, p. 350). La praxis futurista, como el trabajo onírico, no es potencia lírica en su viva frescura, sino intentos rudimentarios de hacer realidad, de montar mundo a partir de la caída del previo en la simple vacuidad material, habiendo perdido el tejido libidinal que incorporaba una posibilidad de relación para el sujeto. La reducción de las distancias semánticas, la velocidad que superpone y simultanea elementos diversos, son el principio estructural y formal del futurismo; el borrado de los contornos, la destrucción el marco lírico, compositivo o narrativo, imponen “una sensación de maravilla salpicada de miedo”, maravilla de libertad y miedo de pérdida total (Perloff, 2009, p. 91). Esa terrible superficialización del mundo es, definiendo, el reino preontológico de lo *Unheimliche*.

## Conclusiones

La práctica del futurismo nos enseña que el vaciamiento del objeto es la condición para la instauración de lo nuevo: el objeto desarraigado, desustancializado, superficializado, despojado de pasado y connotaciones, solo puede referirse a sí mismo para inaugurar la construcción nueva. El vértigo futurista es el de permanecer suspendido en una superficie sin profundidad, quedarse atrapado en la angustia que precede la investidura de la imagen, a la afirmación de un identidad nueva para ese compuesto material, confirmando que solo hay superficie. Un verso de *La prosa del Transiberiano* (de 1913) de Cendrars reza: “Tengo miedo / No sé llegar hasta el fondo” (citado en Perloff, 2009, p. 130); es el vértigo de comenzar de cero la investidura del mundo sabiendo que está constitutivamente perdido, que nada hay que rescatar, nada hay que exhumar, sino que la superficie de lo que fue habitual, de lo que fue *heimlich*, es el único fondo. Finalmente, encallar en superficie implica la pérdida de concatenación causal del mundo, la demora en la estructuración de un universo nuevo.

Como ese abismo ontológico no se puede captar, es por definición inimaginable, indecible, inobjetivable; solo existirá como memoria de la imagen actual, como el intervalo inefable de la proto-imagen deducido

de la imagen vigente. Si el *recuerdo* es el entramado narrable, real o no, que acolcha con efectos de pasado al mero acontecimiento de esa irrupción, la *memoria* es el desajuste que impone esa aparición en el orden normativo, un punto de quiebra para toda la red referencial en la que ha surgido. Debe pensarse el "origen" de la imagen que cumple deseo como que no puede aludirse a nada salvo a su irrupción, y si pone experiencia es porque cabe distinguir entre dos acciones. Por un lado, la inscripción de eso nuevo, sin referencia alguna, en el registro del lenguaje habitual, en donde encuentra su lugar; por otro, la instauración de la verdad radical de su aparición angustiada, que trastoca el entero marco de perspectiva del sujeto, imponiendo un nuevo enfoque, desconcertante, sobre la textura objetiva. Lo primero significa que la perspectiva dominante integra, en su esquema geométrico, a lo que no tenía lugar en él y ha irrumpido desestabilizándolo: por eso afirmaba Freud que era difícil hallar en literatura lo *Unheimliche* que deriva del retorno de lo reprimido. Lo segundo muestra, en cambio, la imposición de un desconocimiento que conlleva un completo cambio de escorzo; la búsqueda de una imagen nueva tras el arribo de la angustia implica una nueva estructuración libidinal, ahora desde la caída del entero orden de perspectiva anterior. Dicho de otro modo, una cosa es integrar el acontecimiento angustiante en el sistema de lenguaje y otra es modificar todo ese sistema en función de ese punto ciego. Solo la imagen desvela lo inimaginable, pero no como sus profundidades abisales, rescatables tras un atento examen indiciario, sino como *futurible*, como un antes del mundo, como la memoria virtual de toda operación significativa; es una memoria viva, captada en el desmoronamiento de lo actualmente eficaz; es un preludio a un mundo, simultáneo a la ruina de los sistemas de significación preexistentes.

Cada caída de la identidad de la imagen en su simple condición superficial pone al sujeto ante el comienzo de su relación libidinal con el mundo. Si el pasado ha dejado de existir, la liberación futurista del pasado es la angustia asfixiante del individuo que no puede acudir a un trasfondo portante y debe enfrentarse solo y sin referencias a la construcción de una posibilidad de mundo contando exclusivamente con la evidencia superficial. Esto no diluye el yo, como leía Perloff en el futurismo, sino que lo afirma con fuerza: lo confirma ocupando el punto ciego de enfoque de la masa de fragmentos, a la que ensambla en nuevas realidades. Hay que entender que el hecho de que el origen no pueda ser comprobado, tanto en el *collage* futurista como en lo referente

a la *Deutung* onírica, no es lo que permite salvar a los componentes del nuevo ensamblaje como la única facticidad posible de las eternas metamorfosis significantes, manteniéndose en superficie como hace el pop, sino la posibilidad que se nos ofrece para construir un nuevo orden combinativo a partir del punto de su quiebra. O asumir un gesto de vanguardia para el que las ruinas no son restos del ayer, ni la constatación de que solo hay ruinas, sino la apertura de la ocasión radical de un nuevo hoy.

El futurismo plantea, no un mundo que decae, sino un mundo que nace en su caída, cuyas ruinas no funcionan como lo que sienta las bases para potenciales significados efímeros y que, metáfora desenfundada, abriéndose a la nada puede serlo todo (cfr. Perloff, 2009, p. 400). Por el contrario, los elementos ruinosos se ensamblan en una forma que es un sumidero por donde se cuelan todos sus tiempos, reales o ficticios, consumiéndose en un ahora que abrasa el pasado y muestra la memoria de su propia posibilidad de irrupción contingente. El afecto angustioso depende de una memoria pero carece de memoria, porque el trauma inicial no es simbolizado como tal: “[E]l asunto de la angustia es en cada caso la emergencia de un factor traumático que no pueda ser tramitado según la norma del principio del placer” (Freud, 1991b, p. 87), el cual nos protegería de perturbaciones a nivel libidinal pero no de una amenaza contra la vida, como es la castración. La memoria del estallido de angustia es la de su propia irrupción, que no alude al pasado sino que es indistinguible del comienzo de la historia. Solo hay fundamento metafísico en la exuberancia en superficie de residuos autorreferidos, que no son los restos del pasado en el presente, sino meras ruinas, que están presentes.

Luego a la verdad última no deja de bordeársela, ya que cada imagen históricamente determinada está encarnando, también, el agujero sistémico en torno al cual se edifica la entera constitución deseante del sujeto: no la culminación de un deseo, sino el insaciable y estructurante modo de su desear. Con otras palabras, cada vez que la imagen cae, y se revela como el angustiante erial del amasijo de retazos en superficie, se cuestiona la validez libidinal de las imágenes y objetos posibles, encarando su condición frágil, o lo que es la memoria de lo que le ha hecho ser una combinación eficaz y contingente que cumple deseo. La superficie es un antes-de-la-imagen, un antes-del-deseo; toda vez que invade el vértigo angustioso de lo *Unheimliche*, se está actuando la ocupación por el individuo del lugar desde el que enfoca,

como sujeto, los retazos de la superficie fenoménica del mundo antes de combinarlos en imágenes de sentido según el estilo fundamental de su deseo inconsciente. Los futuristas demuestran que la pregunta por las causas históricas que han hecho posible cada compuesto imaginario es insustancial, por lo que debemos dirigirnos hacia aquello que esa irrupción imaginaria permite cuestionar sobre el entero orden simbólico que la acoge. Del mismo modo, la ausencia de un sedimento original para las elecciones pulsionales del sujeto hace que la situación normativa preexistente toque su propia ruina cuando constata la insustancialidad y vulnerabilidad tanto de los valores del pasado, que justificarían la naturaleza de las investiduras pulsionales, como de la verdad de los deseos identificables. Mientras que el deseo inconsciente es el soporte libidinal que, en cada enfoque, actúa la verdad psíquica del sujeto, la angustia *unheimlich* es la exhibición del punto ciego de ese enfoque, el escorzo que no logra enfocar nada, entendido por la vanguardia como el inicio absoluto de un nuevo orden de perspectiva.

El texto de lo *Unheimliche* fue compuesto tras haber escuchado los testimonios de quienes retornaban del frente, información que dio pie para que Freud experimentara con las tesis sobre la angustia y la pulsión de muerte. Su incursión en estos ámbitos parecería ser el epitafio de los proyectos futuristas, derrotados por la invasión del vacío de lo real de la guerra imperialista. Como si el plan futurista hubiera constatado que, a pesar de tocar el grado cero de los valores y los contenidos tradicionales, faltó un cambio en los modos de hacer esos contenidos: a los nuevos lenguajes no los acompañaron nuevas realidades sistémicas para la comunidad ni nuevas realidades de deseo para los sujetos, excepto, en gran medida, en Rusia. Pero en Francia, o en Italia, el fin de la guerra no se vio acompañado de un cambio radical en las dinámicas estructurantes de la realidad, en las relaciones económicas (también libidinales), y en el tejido social y cultural; la revolución futurista temió llegar hasta el fondo, como dijo Cendrars. Lo que propone este artículo es, en cambio, que no se mantuvo suficientemente en superficie.

Gracias al horizonte de cura analítica puedo sostener que la acción por emprender no debe adaptar lo pulsional incongruente, desfasado, impropio, lo que no tiene lugar e interrumpe la tersura de la superficie habitual, al cuerpo simbólico e institucional precedente, sino configurar un nuevo sistema orientado desde sus fundamentos en relación a ese punto de incongruencia en superficie, como si todo el orden representacional adoptara el enfoque anamórfico, distorsionado, de



la aparición nueva, en vez de corregir a esta última para someterla a las pautas visuales dominantes. Combinando la lógica del *collage* con el arrasamiento sémico *unheimlich* se percibe que el valor superficial es la clave de la ontología tanto psicoanalítica como futurista. Solo planteándolo así, definiendo, se podrá vislumbrar la concepción fuerte del sujeto para el psicoanálisis, si aceptamos, como sostenía Agamben (y Dolar), que la noción de lo *Unheimliche*, al concentrar Freud en ella todo su *corpus* teórico, señala su propio límite. Ese límite, ese punto ciego, no debe ser sino el umbral hacia lo nuevo.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2011). *Stanze*. Einaudi.
- Boccioni, U. (2004). *Estética y arte futuristas (dinamismo plástico)*. R. Pochtar (trad.). Acantilado.
- Dolar, M. (1991). "I Shall Be with You on Your Wedding-Night": Lacan and the Uncanny. *October*, 58, 5-23.
- Freud, S. (1991a). La interpretación de los sueños. En *Obras completas. V. La interpretación de los sueños (II) y Sobre el sueño (1900-1901)*. (pp. 345-612). Amorrortu Editores.
- (1991b). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras completas. XXII. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*. (pp. 5-168). Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1991c). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. En *Obras completas. III. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. (pp. 163-184). Amorrortu Editores.
- (1991d). *Obras completas. IV. La interpretación de los sueños (I)*. Amorrortu Editores.
- (1991e). *Obras completas. XV. Conferencias de introducción al psicoanálisis (partes I y II) (1915-1916)*. Amorrortu Editores.
- (1991f). *Obras completas. XVI. Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte III) (1916-1917)*. Amorrortu Editores.
- (1992a). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras completas. XX. Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras (1925-1926)*. (pp. 83-164). Amorrortu Editores.
- (1992b). La represión. En *Obras completas. XIV. Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)*. (pp. 135-152). Amorrortu Editores.



- (1992c). Lo ominoso. En *Obras completas*. XVII. “De la historia de una neurosis infantil” (caso del “Hombre de los lobos”), y otras obras (1917-1919). (pp. 219-252). Amorrortu Editores.
- (1992d). Más allá del principio del placer. En *Obras completas*. XVIII. *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. (pp. 7-62). Amorrortu Editores.
- Groys, B. (2008). *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. M. Fontán del Junco y A. Martín Navarro (trads.). Pre-Textos.
- Marinetti, F. T. (1909). *Fondazione e manifesto del futurismo*. Poligrafia italiana. URL: <https://www.wdl.org/es/item/20024/>.
- (1912). *Manifesto tecnico della letteratura futurista*. Direzione del Movimento Futurista. URL: <https://www.wdl.org/es/item/20031/#contributors=Marinetti%2C+F.+T.%2C+1876-1944>.
- Kelley, M. (1993). *The Uncanny*. Gemeentemuseum.
- Lacan, J. (2007). *Seminario 10. La angustia*. E. Berenguer (trad.). Paidós.
- Perloff, M. (2009). *El momento futurista. La vanguardia y el lenguaje de la ruptura antes de la primera Guerra mundial*. M. Peyrou (trad.). Pre-Textos.
- Welchmann, J. (2005). Sobre lo siniestro en la cultura visual. En J. L. Brea (ed.), *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. (pp. 207-221). L. Sanz y Y. Hernández (trads.). Akal.



<http://doi.org/10.21555/top.v670.2176>

## Space, Time, and Phantasmagoria: Walter Benjamin's Alienated Modernity

### Espacio, tiempo y fantasmagoría. La Modernidad enajenada en Walter Benjamin

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

Recibido: 17 - 10 - 2021.

Aceptado: 05 - 12 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

This paper is based on an interpretation of the concept of phantasmagoria in Walter Benjamin's *Arcades Project* according to which its meaning implies an extension of Marx's understanding of ideology that makes it encompass modern society's field of ideas, the materiality of its cultural productions, and its forms of experience in their reciprocal interaction. On this basis, and taking into account the dreamlike component that Benjamin attributes to the phantasmagorical, the paper analyses what he calls the phantasmagorias of space, linked to the figure of the *flâneur*, and the phantasmagorias of time, that Benjamin associates with the character of the gambler. Given the correspondence that he also establishes between these two kinds of phantasmagoria, a hermeneutical hypothesis is proposed to explain their correlation, in addition to the significance that this acquires in the *Arcades Project*.

*Keywords:* *Passagenarbeit*; commodity; fetishism; capitalism; Marx; history; tedium; hell.

### Resumen

Este artículo parte de una interpretación del concepto de "fantasmagoría" en el *Trabajo de los pasajes* de Walter Benjamin según la cual su sentido supone una ampliación de la comprensión marxiana de la ideología que lo lleva a englobar tanto el terreno de las ideas de la sociedad moderna como la materialidad de sus producciones culturales y sus formas de experiencia en su interacción recíproca. Sobre esta base, y atendiendo al componente onírico que Benjamin atribuye a lo fantasmagórico, el artículo analiza en qué consisten lo que llama las fantasmagorías del espacio, vinculadas a la figura del *flâneur*, y las fantasmagorías del tiempo, que asocia al personaje del jugador. Dada la correspondencia que además establece entre estas dos clases de fantasmagorías, se propone una hipótesis hermenéutica que explica su correlación, así como el significado que esta adquiere en el proyecto de los pasajes.

*Palabras clave:* *Passagenarbeit*; mercancía; fetichismo; capitalismo; Marx; historia; tedio; infierno.

## 1. Introducción: fantasmagoría y capitalismo

En el proyecto inacabado que hoy se conoce como *Das Passagen-Werk*, compuesto por una serie de ensayos provisionales a los que se suma un ingente volumen de citas salpicadas de notas y apuntes, Walter Benjamin define la Modernidad como “el mundo dominado por sus fantasmagorías” (GS V, p. 77). Ello explica que a lo largo de ese conjunto de materiales, principalmente dedicados a examinar el París del siglo XIX, la condición de “fantasmagoría” se predique no solo de fenómenos distintivos de esta ciudad y período histórico, sino también de aquellos que, a juicio de Benjamin, corresponderían a la Modernidad en cuanto tal en su esencial vinculación con el capitalismo y como época que incluye su propio presente. Sin embargo, en la colección de textos diversos que se aglutinan en ese proyecto inconcluso apenas se ofrecen aclaraciones sobre el sentido que Benjamin concede al concepto de “fantasmagoría” en su múltiple asignación a instancias tan dispares como la idea del progreso, el mercado, la cultura capitalista o la ciudad de París (GS V, pp. 51, 54, 60 y 76). Si tales aclaraciones se habrían brindado o no en la hipotética obra que, al menos según sus deseos, debía resultar de la ulterior y nunca llevada a término elaboración de tales textos es ya una cuestión que, habiendo de quedar sin respuesta, únicamente se deja inscribir en el campo especulativo del debate sobre la presunta forma —más o menos sistemática o limitada a un especial montaje de citas de otros trabajos—<sup>1</sup> que habría adoptado lo que ya

---

<sup>1</sup> Entre los materiales del proyecto de los pasajes figuran algunas anotaciones en las que Benjamin menciona el montaje como técnica a emplear en su redacción. Sin embargo, estas breves notas no permiten deducir de manera concluyente de qué forma concreta se habría recurrido al montaje en la obra que debía derivar de tales materiales. Así, en una de esas notas, que aparece tanto en las “Primeras anotaciones” como en el legajo N, Benjamin nombra escuetamente el montaje como “método de trabajo” y comenta: “No tengo nada que decir. Sólo que mostrar” (GS V, p. 574; cfr. GS V, p. 1030), sugiriendo con ello que el texto resultante de su proyecto no habría de consistir más que en alguna suerte de montaje de fragmentos de escritos de otros autores. Pero en otro apunte de ese mismo legajo, y ante la pregunta por la posibilidad de vincular la comprensión marxista de la historia con una captación plástica de esta que atendiera a sus detalles, Benjamin responde que semejante vinculación implica la elección de un método cuya “primera etapa” consiste en “retomar para la historia el principio

definitivamente habrá de permanecer como mero proyecto. Pero las diferencias que se aprecian entre los resúmenes redactados en 1935 y 1939 a petición de Max Horkheimer, resaltadas por el propio Benjamin, invitan a pensar que, en la efectiva realización de esa obra inexistente, la noción de “fantasmagoría” habría ostentado una posición decisiva que se desdibuja en la totalidad fragmentaria de momentos que la concretan en su estado actual.

En el resumen de 1935, las apariciones del término “fantasmagoría” son sin duda significativas pero erráticas, de manera que difícilmente cabe intuir a partir de ellas la importancia de este concepto en el proyecto de los pasajes, ni tampoco entender con nitidez el sentido que Benjamin le otorga. Frente a él, la introducción que preside el resumen de 1939 focaliza el propósito de su investigación sobre el siglo XIX en la noción de “fantasmagoría”: Benjamin declara allí su intención de mostrar “cómo las formas de vida nuevas y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría” (GS V, p. 60), circunstancia que hace equivaler con el manifestarse o traslucir de tales formas de vida y creaciones al modo de fantasmagorías. Este segundo resumen fue enviado a Horkheimer junto con una carta en la que Benjamin señala que, en contraste con el de 1935, en esta nueva versión “la confrontación entre apariencia y realidad ha devenido la protagonista en toda regla”, y a continuación alude a “la secuencia de fantasmagorías indicadas en los distintos capítulos” (GS V, p. 1171), que conducen en su trayecto a la gran fantasmagoría de Blanqui sobre el universo con cuya exposición finaliza. Si de la centralidad que se dispensa al concepto de “fantasmagoría” en la introducción de este resumen de 1939 se colige su íntima conexión con la cuestión de la confrontación entre apariencia y realidad — dado su nuevo protagonismo en este escrito —, la carta revela asimismo que cada uno de los capítulos que lo integran formaría parte de un recorrido destinado a describir la diversidad de fantasmagorías que Benjamin aspira a poner de relieve en la sociedad moderna a través de una ordenación de estas cuyo criterio no se explicita.

---

del montaje” (GS V, p. 575). Al contrario que la anterior anotación, esta parece dar a entender que la técnica del montaje tan solo representa un primer paso en la investigación de Benjamin, así como en el proceso de construcción del texto a la que esta habría dado lugar. Sobre esta cuestión, cfr. Doherty (2006, pp. 157-183).

Las escasas aunque relevantes claves que Benjamin proporciona sobre el significado de la noción de “fantasmagoría”, unidas al modo en que es empleada en los materiales de lo que tiende a llamar el *Trabajo de los pasajes* (*Passagenarbeit*), permiten plantear —tal y como hemos defendido en otro lugar—<sup>2</sup> que su utilización de este término supone una reformulación del concepto de “ideología” que se desprende del análisis del fetichismo de la mercancía efectuado por Marx en *El capital*. Como es sabido, el carácter fetichista que Marx atribuye a la mercancía responde a que su valor, emergente del tiempo de trabajo socialmente necesario cristalizado u objetivado en cada una de ellas, no comparece ni puede comparecer más que bajo la forma de su valor de cambio y del precio en dinero en el que este se traduce. Esta expresión del valor a través del valor de cambio, que Marx juzga de “necesaria y obligada” (MEW 23, p. 53) en virtud de la naturaleza inmaterial y abstracta del tiempo de trabajo que lo origina, no solo oculta el valor como tal en su proveniencia de dicho trabajo, sino que también hace surgir una singular apariencia que se impone sobre los sujetos de la sociedad capitalista, a saber: que el valor o precio de cada mercancía brota de sus respectivas propiedades físicas o materiales (cfr. MEW 23, p. 86). Una de las consecuencias de esta apariencia por la que el valor, paradójicamente, se encubre en aquello mismo que lo hace patente radica en que, en el momento en que abandonan la esfera de la producción y se incorporan a la del mercado, las mercancías semejan adquirir una vida autónoma al margen de las decisiones de sus productores: esta regiría tanto sus precios como las fluctuaciones a las que estos se ven sometidos sin que sus productores sean capaces de anticipar o discernir qué prescribe en cada caso las proporciones de su intercambio (cfr. MEW 23, p. 89).

En esta apariencia estructuralmente inherente a la forma mercancía, y que esta proyecta ante las conciencias de los individuos de aquella sociedad en la que todas las cosas se han convertido en mercancías o se evidencian susceptibles de tal transformación, se hallaría el sustrato del denso entramado de apariencias o proyecciones de carácter ideal que, a partir del entero desarrollo de *El capital*, cabe identificar con la ideología de la sociedad moderna, burguesa o capitalista: tal ideología se cifra

---

<sup>2</sup> En este trabajo al que nos permitimos remitir (Martínez Matías, 2021) se acomete un desarrollo más pormenorizado de la interpretación del concepto de “fantasmagoría” que se tomará como base del presente ensayo. En lo que sigue se exponen sus principales conclusiones.

en el conjunto de ideas, representaciones o formas mentales bajo las que los diferentes elementos que vertebran esta sociedad se descubren o presentan ante sus individuos y cuya totalidad articulada refleja el modo en que este colectivo social se comprende y concibe a sí mismo. Según la perspectiva de Marx, este sistema o tejido representacional, que emana del régimen productivo de la sociedad moderna como régimen productor de mercancías, posee en su seno un carácter objetivo o *verdadero* (cfr. MEW 23, p. 90), ya que constituye el modo en que dicha sociedad aparece o cobra frente a sus miembros una determinada apariencia en el sentido más neutro del término “aparecer”. No obstante, ese aparecer habrá de calificarse a la par de *falso*, mistificador o engañoso (cfr. MEW 23, p. 562) por tratarse de una proyección que oculta o da a ver de manera desfigurada las leyes y dinámicas internas que gobiernan su régimen productivo, así como la manera en que tales leyes arbitran las relaciones sociales que lo sostienen.<sup>3</sup>

Los resúmenes y materiales que conforman *Das Passagen-Werk* atestiguan que Benjamin asume tanto el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía como su condición de fundamento del universo de representaciones o formas mentales que pueblan las conciencias de los sujetos de la sociedad moderna. Pero del mismo modo que sus observaciones sobre el fetichismo de la mercancía enfatizan aspectos de este fenómeno no abordados por Marx, ante todo relacionados con los que incitan a la compra y consumo de mercancías, también la reelaboración del concepto de “ideología” que se destila del uso de Benjamin del término “fantasmagoría” implica una prolongación o extensión de dicho concepto a facetas y dimensiones de la sociedad capitalista que no son tematizadas por Marx en el marco de la cuestión de la ideología, aun cuando tampoco entran en contradicción con su visión de esta.

Al igual que en la concepción marxiana de la ideología, la noción de “fantasmagoría” engloba las ideas que los individuos de la sociedad moderna manejan para interpretarse a sí mismos como miembros de esta sociedad. Sin embargo, lo específico de la aplicación de Benjamin de este concepto reside en su traslación del sentido marxiano de la ideología al terreno de lo sensible en dos vertientes diferenciadas pero

---

<sup>3</sup> La justificación de esta interpretación del concepto marxiano de “ideología” puede encontrarse en Lukács (1975, pp. 114 y ss.) y Martínez Marzoa (1983, pp. 105-113).



indisolublemente ligadas entre sí, y que se amalgaman asimismo con el plano de las ideas. Por un lado, sus textos inciden en el hecho de que el entramado representacional que suscita el modo de producción capitalista trasciende la esfera de lo puramente mental o intelectual al encarnarse en la materialidad física de las construcciones arquitectónicas, del trazado urbanístico o de las creaciones artísticas de la sociedad moderna, cuyo nacimiento se imbrica con el de las innovaciones técnicas impulsadas por el despliegue del capitalismo. Por otra parte, Benjamin confiere el estatuto de fantasmagorías a las experiencias perceptivas y vitales de los sujetos cuya cotidianidad transcurre en la continua interacción con esos productos y creaciones materiales. Si en tales experiencias participa invariablemente una dimensión sensible, estas quedan al mismo tiempo mediadas y orientadas por ideas que a su vez se nutren de ellas. Ideas, manifestaciones culturales en su plasmación corpóreo-material y el complejo ámbito de la experiencia se entrelazan entonces en el concepto de “fantasmagoría”, pero de tal manera que cada uno de estos factores se encuentra en una relación de recíproca determinación con el resto. Pues únicamente su globalidad indisociable forja el sistema de apariencias —tanto en su carácter representacional como sensible— que el régimen productivo de la sociedad moderna proyecta ante sus individuos sobre la base del fetichismo de la mercancía.

A todo ello se ha de añadir una última peculiaridad que se detecta en el contenido semántico del concepto de “fantasmagoría”, consistente en lo que, de acuerdo con la terminología del *Trabajo de los pasajes*, puede denominarse su componente “onírico” (GS V, p. 59) o “mítico” (GS V, p. 134): para Benjamin, ese entramado de ideas, construcciones físicas y experiencias queda penetrado de lado a lado por los sueños que la sociedad capitalista alberga sobre su propio porvenir, por sus expectativas de futuro, por sus deseos y fantasías con respecto a lo que este habrá de depararle, como momentos igualmente constitutivos de la imagen en la que dicha sociedad quiere verse retratada. En función de la dependencia que, en línea con Marx, Benjamin establece entre el fetichismo de la mercancía y la presencia social del orden de lo fantasmagórico, el ingrediente onírico intrínseco a este se registra en toda sociedad capitalista en cualquiera de sus épocas históricas. Pero su interés por el París del siglo XIX obedecerá tanto a la especial visibilidad de este componente onírico en esa etapa inicial del capitalismo como a los rasgos que en ese concreto lugar y período le son característicos: en el contexto de la ciudad que se había erigido en la capital del lujo,

el consumo y la cultura, los sueños, expectativas y fantasías de sus habitantes se revelarán cargados de un llamativo optimismo, inducido por las promesas de riqueza y bienestar que el nuevo modo de producción y sus continuos avances técnicos auguraban para todos sus individuos.<sup>4</sup>

En definitiva, lo que Benjamin presenta en el *Trabajo de los pasajes* como las fantasmagorías de la sociedad moderna, perfiladas a través de su investigación sobre el París decimonónico, remite al conjunto de elementos que estructuran la imagen que esta sociedad genera sobre sí misma y que configuran la expresión ideal e idealizada de sus formas productivas (cfr. GS V, pp. 495-496). En coherencia con la comprensión marxiana de la ideología, Benjamin insistirá tanto sobre el carácter estructural de esa imagen como sobre su naturaleza enmascaradora y alienante: esta no solo alejaría a los miembros de dicha sociedad de la realidad de explotación, pobreza y dominación que el modo de producción capitalista comporta para la gran mayoría de ellos, sino que, precisamente por causa de este alejamiento, esa imagen contribuye a fomentar la consolidación y perfeccionamiento de este régimen productivo, con el consiguiente incremento de la doble esclavización del ser humano al trabajo y al consumo y la creciente mercantilización de todas las cosas que tal perfeccionamiento entraña. Desde estas premisas, Benjamin hará converger la tarea del historiador materialista con la de alentar un “despertar” (*Erwachen*) de ese estado onírico y adormecido en el que, de manera hasta cierto punto análoga a la sociedad del siglo XIX, estaría sumido el mundo capitalista de su presente histórico

---

<sup>4</sup> El interés de Benjamin por el París decimonónico como ciudad en la que se habría gestado el nacimiento de la cultura de masas, de la Modernidad artística y de la estética de vanguardia del momento, no puede por lo demás desligarse de los acontecimientos políticos que en ella tuvieron lugar, tal y como se hace patente en las alusiones y numerosas citas relativas a estos que aparecen en los materiales del *Libro de los pasajes*. A lo largo del siglo XIX, París fue el escenario de toda una serie de revoluciones por las que cabe considerar que todos sus avances culturales se seguirían de la posición aventajada que, a través de ellas, Francia logra frente a otros países europeos en lo que respecta a la instauración de una democracia republicana moderna y al surgimiento de radicalismos políticos de cariz igualmente moderno (cfr. Cohen, 2006, p. 200). No obstante, en el *Libro de los pasajes* Benjamin no dejará de juzgar estos acontecimientos políticos desde la perspectiva crítica y focalizada sobre su relación con el capitalismo ya planteada por Marx.

(cfr. GS V, p. 580).<sup>5</sup> Pero la particularidad de su posición frente a esta problemática estriba en que Benjamin advierte, en ese componente onírico y mistificador que involucra lo fantasmagórico, una dimensión utópica en la que localiza el germen de la potencial superación del estado de ensoñación narcótica que acompaña al capitalismo (cfr. GS V, pp. 46-47). Por este motivo, su investigación sobre el París del siglo XIX se encaminará a aprehender y rescatar el poso de utopía que encierran las fantasmagorías de este período con el objetivo de hacerlo valer para la iluminación e interpretación crítica de su propia actualidad.

De todos los fenómenos a los que Benjamin adjudica la condición de fantasmagorías, este trabajo se centrará en dos de ellos, mencionados —entre otros lugares— en el sexto apartado del resumen de 1935, que lleva por título “Haussmann o las barricadas”. A tenor de lo expuesto en él sobre las reformas urbanísticas de la ciudad de París diseñadas por Haussmann durante la época del Segundo Imperio, Benjamin afirma: “Las fantasmagorías del espacio, a las que se entrega el *flâneur*, se corresponden con las fantasmagorías del tiempo, de las que depende el jugador” (GS V, p. 57). Partiendo de esta afirmación, en este ensayo se procederá a dilucidar en qué se concretarían esas fantasmagorías del espacio y del tiempo que Benjamin subraya en su visión de la sociedad parisina del siglo XIX en su respectiva vinculación con las figuras del *flâneur* y el jugador. Finalmente, se aventurará una hipótesis —dada la práctica ausencia de anotaciones sobre este tema en los materiales del proyecto de los pasajes— sobre el modo en que tendría lugar la correspondencia allí apuntada entre ambas fantasmagorías. Pero en lo que concierne a esta cuestión se ha de tener en cuenta que Benjamin escoge al *flâneur* y al jugador como prototipos en cuyas formas de vida

---

<sup>5</sup> Para Benjamin, ese estado onírico o mítico de su época confluiría, básicamente, con las ilusiones y espejismos que habrían impulsado el auge del fascismo, si bien más tardíamente, como se evidencia en “Sobre el concepto de historia” (GS I b, p. 698), lo asociará también con la situación de la Unión Soviética y su presunta consecución de un orden social acorde con la idea marxiana del comunismo. En función de ello, se ha afirmado que, tras el movimiento ilustrado, el objetivo del *Libro de los pasajes* consiste en propiciar “un segundo desencantamiento del mundo” (Wohlfart, 2011, p. 253), así como que su proyecto gravita sobre el propósito de realizar, por medio de una interpretación del pasado que pretende cobrar significación política para el presente, la concepción materialista de la historia que Benjamin expone en ese breve escrito cuya fecha de redacción se sitúa entre finales de 1939 y 1940.

se hacen notar, de manera especialmente palmaria, fantasmagorías pertenecientes a la experiencia de la generalidad de los individuos de la sociedad del siglo XIX como experiencia que surge de los cambios productivos, sociales y culturales propiciados por el capitalismo. Por otra parte, el análisis de estas dos modalidades de lo fantasmagórico demandará de la puesta en juego de buena parte de los aspectos de la sociedad moderna estudiados por Benjamin al hilo de su indagación sobre la decimonónica ciudad de París. Con ello habrá de mostrarse que lo designado en la introducción del resumen de 1939 como el “universo” de las fantasmagorías representa, en efecto, una suerte de constelación en la que cada uno de los momentos que la dibujan no alcanza plena inteligibilidad sin atender a su conexión con aquellos otros junto a los cuales forma una figura con sentido.

## **2. Las fantasmagorías del espacio: el cruce entre lo exterior y lo interior**

La remodelación urbanística de la ciudad de París encargada en 1852 por Napoléon III a Georges-Eugène Haussmann habría estado esencialmente motivada, según Benjamin recoge en el *Trabajo de los pasajes*, por razones de índole económica y política enderezadas a asegurar la posición de dominio lograda por la burguesía tras la Revolución de 1789. De entrada, la apertura de grandes vías públicas favoreció tanto la instalación de nuevos comercios —en su mayoría, de lujo—, al mejorar su accesibilidad, como el tráfico rodado, que agiliza el transporte y circulación de las mercancías. Puesto que a raíz de este plan de remodelación las clases trabajadoras se vieron masivamente expropiadas de sus viviendas y desplazadas a barrios y municipios periféricos, tales expropiaciones incentivaron los movimientos especulativos en la bolsa, así como el poder de lo que Marx llamara la “aristocracia financiera” en referencia a los grandes banqueros y a los especuladores en valores del Estado, aliados del bonapartismo por su rentable aprovechamiento del crédito público (cfr. MEW 8, pp. 182-183). En lo relativo al orden político, tras las transformaciones urbanísticas de Haussmann latía la voluntad de controlar las eventuales revueltas del proletariado al impedir el levantamiento de barricadas como las que habían proliferado en la ciudad de París en 1830 (cfr. GS V, p. 180) y 1848 (cfr. GS V, p. 857). Este móvil estratégico delataba la actitud claramente defensiva de la clase burguesa, sabedora de que sus instrumentos de

dominación no la protegían por completo de las amenazas que pendían sobre su poder y que se materializaron, aunque solo durante un breve período de tiempo y de forma fallida, en los acontecimientos que desembocaron en la formación de la Comuna de París (cfr. GS V, pp. 56-59 y 61).

Que en el resumen de 1935 se traigan a colación las fantasmagorías del espacio a propósito de la reflexión sobre las alteraciones que sufrió la ciudad de París con la puesta en práctica de los diseños de Haussmann indica que Benjamin ubica en ellas el origen de una fantasmagoría de carácter espacial proveniente de lo que valora como “la tendencia, observada una y otra vez en el siglo XIX, a ennoblecer las necesidades técnicas mediante una planificación artística” (GS V, p. 56). Como se aclara en el resumen de 1939, esta acotación alude a que las largas avenidas construidas con la remodelación urbanística pretendían abrir a la vista del caminante amplias perspectivas que dirigieran su mirada hacia algún símbolo civilizatorio, como una iglesia, una estación o una estatua (cfr. GS V, pp. 73-74 y 158). Con esta nueva disposición de las vías públicas y las posibilidades visuales que brindaba, se aspiraba a provocar en los parisinos una experiencia estética del espacio urbano que les inclinara a identificarlo con el epicentro de la cultura y el progreso europeos.<sup>6</sup> Pero la imagen embellecida de la ciudad de París promovida por esta “planificación artística” no podía sino revestir con un rostro encubridor las “necesidades técnicas” que animaron su remodelación, de naturaleza económica y político-militar, y su impacto negativo para las clases trabajadoras.

Sin embargo, Benjamin destaca a su vez que esta misma reforma urbanística comienza a engendrar en los parisinos una sensación de extrañeza, de no sentirse en ella como en casa, que atribuye a su incipiente toma de conciencia “del carácter inhumano de la gran ciudad” (GS V, p. 57). Este sentimiento de desarraigo se ilustra para Benjamin de manera ejemplar en la figura del *flâneur*: este no se siente en casa ni en la gran ciudad ni en la clase burguesa porque se trata de un personaje que se halla “aún en el umbral” (GS V, p. 54) entre una y otra. El sentido de esta formulación descansa sobre la distinción que, en

---

<sup>6</sup> Sobre las transformaciones urbanísticas concretas que se llevaron a cabo en París durante la época del Segundo Imperio y el modo en que la convirtieron en la ciudad de las grandes avenidas y las vistas en perspectiva, cfr. Gasca Salas (2020, pp. 32-33).

los materiales del proyecto de los pasajes, se traza entre los conceptos de “límite” y “umbral” a fin de resaltar que, a diferencia del primero, la noción de “umbral” denota una zona o espacio de cambio y transición (cfr. GS V, p. 618). De igual forma que los productos del arte estarían en el siglo XIX en una fase de transición hacia su definitiva conversión en mercancías y, por ello, escribe Benjamin, “vacilan aún en el umbral” (GS V, p. 59) que los conduce hacia esa transfiguración, también la figura del *flâneur* se inscribe en un período en el que los efectos del capitalismo, todavía no afianzado en su despliegue, lo han emplazado en una situación de indefinición con respecto a su función social y económica (cfr. GS I a, 561).<sup>7</sup> Pese a su ascendencia burguesa, el *flâneur* carece de las propiedades materiales requeridas para ostentar en el sistema productivo la posición que por su clase le compete. Pero su relativa holgura económica le eximirá —al menos en un primer momento— de incorporarse a él como trabajador asalariado. En consecuencia, el *flâneur* encarna a un individuo que, hasta cierto punto, vive al margen de dicho sistema y que ocupa sus días como paseante ocioso e incansable mirón de las mercancías exhibidas en los comercios y de la multitud que bulle en las calles de la metrópoli.

El *Trabajo de los pasajes* abunda en consideraciones acerca de que la experiencia del *flâneur* se ve atravesada por una serie de espejismos

---

<sup>7</sup> En momentos puntuales relativos a la descripción del *flâneur* y el jugador se acudirá a los ensayos de Benjamin “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire” (GS I a, pp. 511-604), escrito en 1938, y “Über einige Motive bei Baudelaire”, de 1939 (GS I c, pp. 605-653), ya que en ellos se ofrecen explicaciones más elaboradas de algunos rasgos de ambas figuras que tan solo aparecen escuetamente apuntados o meramente sugeridos en el proyecto de los pasajes. Si bien ambos textos debían formar parte de un libro sobre Baudelaire que Benjamin no llegó a escribir, su cercanía al proyecto de los pasajes, más allá de las obvias coincidencias temáticas, es testimoniada por este en diferentes cartas enviadas a Horkheimer en 1938. En una de ellas le comunica que, en el futuro libro en el que estos ensayos habían de integrarse, “van a confluír los motivos esenciales de los ‘pasajes’”, así como que el nacimiento de dicho libro estaría marcado por la tendencia a convertirse en un “modelo en miniatura” de la obra que debía resultar del trabajo de los pasajes (cfr. GS V, p. 1164). En referencia a ese mismo texto sobre Baudelaire, Benjamin anuncia a Horkheimer en otra carta que “las categorías fundamentales de los ‘pasajes’, que convergen con la determinación del carácter fetichista de la mercancía, aparecen en el ‘Baudelaire’ a pleno rendimiento” (GS V, p. 1166).

asociados tanto a esa coyuntural indefinición como, principalmente, a la percepción de la ciudad que brota de su continuado caminar por sus espacios. Benjamin repara en su frecuente imbricación con la esfera de la intelectualidad para señalar que si bien el *flâneur* cree dirigirse al mercado con el fin de observarlo, en realidad le guía —sin tener verdadera conciencia de ello— el mismo objetivo que al proletario a la caza de empleo: ofrecerse a sí mismo como mercancía “para encontrar comprador” (GS V, p. 24), entregando sus productos artísticos o literarios al juicio del mercado. Por otro lado, si su sentimiento de desarraigo le lleva a buscar asilo en esa multitud con cuya visión se distrae, esta actúa frente a su mirada como una suerte de velo “a través del cual la ciudad familiar para el *flâneur* se convierte en fantasmagoría” (GS V, pp. 69-70). Esta fantasmagoría consiste en que la ciudad se le hace patente bajo la doble apariencia de un paisaje o escenario natural lleno de vida que, al mismo tiempo, lo envuelve como una habitación, dividiéndose frente a él —añade Benjamin— en sus polos dialécticos (cfr. GS V, pp. 54 y 525). Pero la imagen fantasmagórica que, gracias a la multitud, se proyecta ante sus ojos emerge propiamente de la planificación urbana, proclive a la creación de espacios en los que lo exterior y lo interior, la vía pública y la vivienda, se entrecruzan y confunden al desdibujarse los umbrales entre ambas. La vivencia que se deriva del callejeo del *flâneur* como figura que reside en el umbral es así, paradójicamente, la de una ciudad que lo circunda como un paisaje desprovisto de umbrales y que, simultáneamente, se le descubre como una vivienda cuyas estancias, compuestas por sus barrios, tampoco están separadas por los umbrales que las delimitan en el interior de las casas (cfr. GS V, p. 531).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> No obstante, de las apariciones del concepto de “umbral” en el *Trabajo de los pasajes* se deduce que su significado excede el aquí presentado en su conexión con la figura del *flâneur* y las fantasmagorías del espacio. Así, por ejemplo, Benjamin afirma que “nos hemos vuelto muy pobres en experiencias de umbral” (GS V, p. 617), expresión que —sin hallarse desvinculada de la desaparición de los umbrales que estaría a la base de las fantasmagorías del espacio— relaciona con la pérdida en la Modernidad de los llamados “ritos de pasaje”, es decir, de aquellas ceremonias o fiestas que celebran las etapas de transición que jalonan la existencia humana. Pero tal vez el sentido más relevante que pueda atribuirse al término “umbral”, y por más que en el *Trabajo de los pasajes* la cuestión a la que remite se elabore solo tangencialmente a través de su mención, es el que se asocia al tránsito de la vigilia al sueño y de este a la vigilia a través del despertar. Esto se debe a la importancia que en este trabajo adquiere el concepto del despertar



Este entrecruzamiento o hibridación de espacios que se aprecia en la construcción de grandes invernaderos en los que un paisaje artificialmente natural sirve de marco para eventos sociales (cfr. GS V, p. 532), o también en la decoración de los cafés, cuyos múltiples espejos introducen en su interior las imágenes de la calle (cfr. GS V, p. 666), responde, para Benjamin, a “una profunda tendencia humana a la ensoñación” (GS V, pp. 532-533). Pues, junto con las repercusiones visuales de la remodelación urbanística de París, esta interpenetración entre lo exterior y lo interior que, de diferentes maneras, se imprime en sus espacios les confiere igualmente un carácter fantasmagórico: según Benjamin, estos escenarios híbridos infunden en sus habitantes sueños y fantasías que no dejarán de alienarlos de una realidad urbana enfocada a acelerar la circulación de mercancías y estimular su consumo, ocultando además los instrumentos de explotación y dominio que sustentan su producción. Por ello, Benjamin situará en los pasajes que dan título a su proyecto el enclave primordial del entrecruzamiento de exterior e interior y, por ende, del tipo de ensoñación enajenada que impregna las conciencias de los ciudadanos del París del siglo XIX.

En estos “templos del capital mercantil” (GS V, p. 86), en los que la exterioridad de la calle se traslada a un espacio interior habitado por el colectivo a modo de vivienda común, se refugia el *flâneur* huyendo del estruendo y los peligros del tráfico de carruajes (cfr. GS, p. 85). Con un ritmo tan lento que en algunos períodos llegaría a asemejarse al de una tortuga (cfr. GS V, p. 532) por oposición al cada vez más vertiginoso de la producción, haciendo gala de una ociosidad que Benjamin interpreta como un gesto de rechazo a la división del trabajo (cfr. GS V, p. 538), el *flâneur* se demora y deleita en los pasajes entre las mercancías de lujo y los paseantes que los recorren. A su pasiva actividad se asigna el goce de la ebriedad, fruto de la forma en que el *flâneur* “sacia su sed por lo nuevo” (GS V, p. 436): si el escrutinio de la multitud colorida y siempre cambiante deviene una experiencia embriagadora por la sensación de constante novedad que le proporciona, esa misma ebriedad habrá de embargarle con la contemplación de las mercancías, dotadas de un

---

en función del componente onírico que se atribuye a las fantasmagorías, así como a la necesidad que, según se ha expuesto, Benjamin percibe de llevar a los seres humanos de su época a un despertar de ellas que logre trascender la alienación que entrañan. Esta temática del umbral ha sido estudiada en García (2012, pp. 207-229).



poder de atracción que emana tanto de su periódica renovación como de su artística instalación en los escaparates de las tiendas de los pasajes.

Pero, de acuerdo con lo planteado, de los materiales recopilados por Benjamin se desprende que los pasajes, en cuya decoración también “el arte entra al servicio del comerciante” (GS V, p. 45), constituyen un escenario que incita a la ebriedad soñadora del *flâneur* fundamentalmente por las características que en ellos cobra el espacio: la ambigüedad que se acusa en su doble condición de calle y casa, la profusión de espejos que amplían ilusoriamente sus dimensiones, dificultando la orientación del paseante, o la atmósfera onírica que se destila de su iluminación a gas crean en sus paseantes la ilusión de transitar por una especie de palacio de cuento de hadas (cfr. GS V, p. 672), por una ciudad autónoma o por un mundo en miniatura (cfr. GS V, pp. 62 y 83) de los que ha sido borrado todo indicio de la miseria y la opresión que implican los procesos productivos subyacentes a la fabricación de los variopintos elementos que conforman su arquitectónica y finalidad mercantil.<sup>9</sup> En este sentido, Benjamin localiza en los pasajes a los precursores de los grandes almacenes: así como la ciudad, a través de la multitud, comparece ante la mirada del *flâneur* como paisaje y habitación, el diseño y la decoración del gran almacén reproducirán deliberadamente esta fantasmagoría del espacio con la intención de utilizar su caminar ocioso para la venta de mercancías (cfr. GS V, pp. 54 y 90).

No obstante, las fantasmagorías que afloran del entrecruzamiento de exterior e interior conviven dialécticamente con lo que Benjamin denomina las fantasmagorías del interior, que afectan a la clase burguesa y que suponen la estricta separación entre el espacio público y el interior de sus viviendas. Frente al trabajador pobre, que —según un texto de Marx citado en el *Trabajo de los pasajes* (cfr. GS V, p. 295)— carece de hogar porque siente su vivienda como un lugar hostil del que será expulsado tan pronto no pague el alquiler, el burgués o pequeño-burgués hará

---

<sup>9</sup> A este respecto, Hernández Castellanos (2014, p. 258) ha señalado que tanto la nueva configuración urbana de París como, muy especialmente, los pasajes componen un “mundo de ensueño” cuyos componentes oníricos permitían eludir “las condiciones de pauperización de las masas trabajadoras y la amenaza constante para sus vidas”, ya que configuraban “todo un ‘ambiente total’ provisto de imágenes oníricas y míticas: las primeras masas vivían su ciudad como si se tratara de un sueño, sin límites ni comienzos, y el consumo fue su primera experiencia”.

del interior de su casa un “espacio de vida” (GS V, p. 52) netamente diferenciado de su lugar de trabajo, como si solo en ese espacio interior y privado, ajeno al ámbito público, ocurriera la vida que verdaderamente merece tal nombre. De él pretende que se configure en un universo cerrado que lo mantenga al margen del medio social, progresivamente colonizado por las relaciones mercantiles. Por este motivo, en el interior se constata un nuevo terreno de lo ilusorio y onírico que aliena al particular cuyas condiciones socioeconómicas le permiten procurarse tal enajenación (cfr. GS V, p. 52). Y puesto que en su decoración se recurre asimismo a las obras de arte, el coleccionista se consagra para Benjamin como su perfecto morador y la víctima más palpable de las fantasmagorías del interior: su empeño por eliminar de las cosas su carácter mercantil, rescatándolas con su compra y exposición en vitrinas tanto de la esfera de la circulación como de propósitos utilitarios, reposa contradictoriamente sobre una lógica de anulación de su valor de uso pareja a la que rige en el modo de producción capitalista frente al valor de cambio (cfr. GS V, p. 53). Por lo demás, en tales fantasmagorías participa la transmutación del interior en una suerte de funda o estuche del individuo que lo habita que, amoldándose a su singularidad y tomando su forma, está destinado a reflejarla (cfr. GS V, p. 53): en los tejidos elegidos para su adorno, en los objetos que se alojan en él, se pone de relieve la obsesión burguesa por estampar en ese espacio privado las huellas de la propia existencia, a modo de compensación de su imposible presencia en un entorno urbano sometido al cambio constante y cuyas dimensiones en aumento imponen el anonimato de sus viandantes.

Pero en el resumen de 1939 Benjamin también relaciona el deambular del *flâneur* por la ciudad y sus pasajes con una “fantasmagoría angustiosa” (GS V, p. 71) estrechamente ligada a las fantasmagorías del espacio que intervienen en su experiencia. Aun cuando el *flâneur*, en su doble condición de explorador del mercado y de la multitud, persigue ante todo el entretenimiento que le brinda la novedad, al examinar a los individuos que integran esa multitud cede a una concreta quimera: la de presumir de que es capaz de conocerlos y clasificarlos a partir de su aspecto externo bajo la premisa de que este trasluciría rasgos distintivos de su carácter. Atendiendo al poema de Baudelaire *Les sept vieillards*, en el que se multiplican las apariciones de un mismo anciano, Benjamin anota que esta ilusión acaba por tornarse en pesadilla en el momento en que los rasgos singulares de un determinado individuo se desvelan

al *flâneur* como el conjunto de trazos definitorios de la fisonomía de un cierto tipo o clase de individuos. Así, el sujeto escrutado pierde ante sus ojos su idiosincrasia para mostrarse como mero ejemplar de una clase. Esta peculiar forma de manifestación del individuo, que se inserta en el orden de lo fantasmagórico por encubrir su naturaleza en última instancia irreductible, daría noticia de la angustia que asalta al habitante de la gran ciudad ante la perspectiva de que sus esfuerzos por ser reconocido en su personal singularidad no le libren de aparecer ante sus semejantes, e incluso ante sí mismo, más que como simple ejemplar de un tipo, en esencia idéntico a otros ejemplares e intercambiable por ellos. Si en el trasfondo de esta angustia se adivina la soledad del sujeto en la gran urbe, agudizada por su circular en medio de lo que, lejos de formar un colectivo, representa tan solo una masa de individuos en la que cada cual permanece aislado del resto en la empresa de satisfacer sus intereses privados (cfr. GS I a, p. 565), Benjamin apunta que este sentimiento nacería de la “fantasmagoría del ‘siempre lo mismo [*toujours le même*]” (GS V, p. 71), que para el *flâneur* se traduce en el espejismo de la identidad indiferenciada de los individuos que componen la multitud.

Que en la búsqueda de la novedad irrumpa esta fantasmagoría que en principio se le opone se debe a que, en el marco del *Trabajo de los pasajes*, lo nuevo y lo siempre-igual habrán de determinarse como los dos polos dialécticos de una misma fantasmagoría, específica de la Modernidad, cuyo sentido unitario cabría condensar en la fórmula de “lo-siempre-de-nuevo-igual”. Como se analizará en el siguiente apartado, con esta fantasmagoría confluyen las fantasmagorías del tiempo que Benjamin adscribe a la figura del jugador.

### **3. Las fantasmagorías del tiempo: lo nuevo y lo siempre-otraz-vez-igual**

La alusión del resumen de 1935 a las fantasmagorías del tiempo, “de las que depende el jugador”, entronca con la correlación que Benjamin establece entre los procesos especulativos fomentados por la remodelación urbanística del París del Segundo Imperio, que habrían avivado el juego de la bolsa, y la disminución de la relevancia social de los juegos de azar, procedentes de la sociedad feudal. Pero tal disminución no trajo consigo la desaparición del personaje del jugador, cuya ocupación se engarza más bien con la de la especulación financiera. En este contexto, la afirmación de Benjamin de que “el juego transforma

el tiempo en una droga” (GS V, p. 57), sin especificar a qué clase de juego corresponde esta transformación, invita a pensar que esta se produce tanto para el jugador de bolsa como para el que visita los casinos y garitos de juego. Esta hipótesis se confirma con la mención de la explicación del juego de Paul Lafargue, que lo presenta “como un símil a pequeña escala de los misterios de la situación bursátil” (GS V, p. 57), explicación tras la cual se remite al incremento de los riesgos financieros que habría supuesto la haussmanización de París.

Una cita de este mismo autor que figura entre los materiales del proyecto de los pasajes (cfr. GS V, p. 621) indica que el nexo trazado por Benjamin entre el juego de la bolsa y el juego de azar reposa sobre el carácter fetichista de la mercancía. Ya se comentó que, según el enfoque marxiano, la necesaria ocultación del valor de las mercancías a través de su expresión en el valor de cambio da lugar a la apariencia de que sus precios y las oscilaciones que estos experimentan se rigen por factores que escapan a la voluntad de sus productores. Pero esta apariencia se agudiza al trasladarse al campo de los valores bursátiles, en el que el desconocimiento de las causas de las fluctuaciones del precio de los valores y sus dividendos induce al capitalista a responsabilizar de ellas al azar. De este modo, el fetichismo de la mercancía predispone al especulador en bolsa, dice Lafargue, a “adquirir el temple del jugador” (GS V, p. 621) que, mediante fórmulas mágicas, trata de conjurar el capricho del destino a fin de hacerlo virar a su favor. Con ello, las fuerzas insondables que desde tiempos inmemoriales habrían decidido la suerte del jugador se alinean en el seno de la sociedad capitalista con los poderes no menos enigmáticos que, en virtud de la forma mercancía y su fetichismo, dominan los éxitos y fracasos de quienes operan en el mercado, haciendo que su actitud hacia los resultados de sus acciones coincida con la del jugador.

Esta actitud propia del jugador se incardina en la esfera de las modificaciones que el capitalismo provoca en la percepción del transcurrir vital de los individuos, cuyos efectos se plasman en lo que Benjamin describe en términos de una pérdida de la experiencia (*Erfahrung*) y en su progresiva sustitución por la vivencia (*Erlebnis*) (cfr. GS V, pp. 962 y ss.). Si la incorporación de maquinaria industrial acelera en el siglo XIX el ritmo de la producción, augurando la aceleración del ritmo de vida que habría de suceder al compás de ella en las décadas siguientes, Benjamin destaca que el sometimiento del trabajador a la producción mecanizada comporta un vaciamiento de su tiempo de

trabajo de todo contenido que aniquila la posibilidad de que este le dispense no solo alguna satisfacción por la tarea realizada, sino también la forma de saber que cristaliza con la práctica y su memoria y que se identifica con la experiencia (cfr. GS I c, pp. 631-632; GS V, pp. 299-30). En su sujeción a los movimientos pautados por la máquina, repetidos una y otra vez a lo largo de su jornada laboral, el obrero queda entregado a un tiempo mental y vitalmente vacío en el que la reiteración automatizada de las contadas acciones que le exige la máquina, realizadas como una conducta refleja, priva a cada acción de toda conexión significativa con las acciones que la preceden y las que le siguen, siempre idénticas a esta (cfr. GS I c, pp. 632-633). Todas ellas se ven entonces emplazadas en una especie de eterno presente que a nada conduce más allá de sí mismo y despojado de toda culminación o término en el producto. Por esta desintegración de su condición procesual, se desvanece del trabajo el hilo de una secuencia de acciones diversas, temporalmente ordenadas entre un inicio y un final, cuya trabazón interna vertebra la experiencia y su carácter narrativo.<sup>10</sup>

No otra cosa que el tedio o el más profundo aburrimiento —al margen del embrutecimiento y la huida del trabajo “como de la peste” que ya Marx denunciara (MEW 40, p. 514)— puede seguirse de esta esclavización del trabajador a los dictados de la máquina. Pero Benjamin hará extensivo este estado de ánimo al conjunto de la sociedad del siglo XIX —por razones que se expondrán más adelante— al señalar que el impacto del trabajo industrial sobre la percepción del tiempo de los asalariados reverbera en todas sus capas sociales (cfr. GS V, pp. 162 y 165). En este sentido, así como el *flâneur* rehúye el aburrimiento por

---

<sup>10</sup> Benjamin señala en una anotación del *Trabajo de los pasajes* que “lo que distingue a la experiencia de la vivencia es que no se puede separar de la noción de una continuidad, de una sucesión” (GS V, p. 964), vinculando esa continuidad a una forma de trabajo que habría entrado en un proceso de paulatina desaparición al iniciarse el régimen de producción de mercancías y del que resulta lo que denomina una “atrofia de la experiencia” (GS V, p. 966). Las reflexiones de Benjamin sobre el concepto de “experiencia” se remontan a sus escritos más tempranos y se plantean en diversos ensayos, más allá del trabajo de los pasajes y los textos asociados a este proyecto, de entre los cuales cabe destacar “Erfahrung und Armut” (GS II, pp. 213-219), de 1933, y “Der Erzähler” (GS II, pp. 438-465), de 1936. Acerca de la comprensión de Benjamin de la noción de “experiencia” en su contraposición a la de vivencia, cfr. Weber (2000, pp. 230-259) y Elsaesser (2009, pp. 293 y ss.).

medio de la observación de la multitud y la novedad de las mercancías (cfr. GS V, p. 168), el jugador lo combatirá intentando apresurar el paso de ese tiempo, que también percibe como vacío, por medio de las emociones intensas que obtiene al desafiar al destino en cada partida. De ahí que la relación que el jugador mantiene con el tiempo consista para Benjamin en la pretensión de expulsarlo, de desembarazarse de él (cfr. GS V, p. 164), agilizando su discurrir a través de la sensación de ebriedad que alcanza con el juego: de manera análoga al *flâneur* que mira a la multitud, el jugador encontrará en el juego una suerte de narcótico embriagador (cfr. GS V, pp. 638-639) en el que el placer de la excitación, suscitada por la expectativa de un golpe de suerte que le depare la abundancia de riquezas que promete la sociedad capitalista, se entremezcla con el miedo del riesgo que conlleva abandonarse a los designios del azar.

En su conducta, Benjamin detecta un paralelismo con la del obrero fabril. Pues, a su juicio, en cada tirada de cartas, en cada elección de un número en la ruleta, el jugador reproduce el acto reflejo del trabajador gobernado por la máquina, como si también sus gestos estuvieran impulsados por la inmediatez de la pura reacción (cfr. GS V, p. 639). Sus acciones carecen igualmente de todo vínculo con sus precedentes y subsiguientes, ya que sobre cada lance de juego, tomado aisladamente, proyecta la potencialidad de propiciar la esperada bendición de la fortuna (cfr. GS I c, p. 633). En función de estos aspectos, Benjamin estima que en el comportamiento del jugador acaece un empezar-siempre-otra-vez-de-nuevo afín a la falta de consumación en el producto inherente al trabajo mecanizado del asalariado (cfr. GS I c, p. 636). Pero mientras que el obrero está sometido a un destino que no ha elegido y que desearía eludir, el jugador escoge voluntaria y apasionadamente plegarse a él con el simple propósito de dilapidar el tiempo vacío que le hastía. Esta diferencia justifica que el trabajo de los pasajes acuda al jugador como figura en la que se hace patente —puesto que “el juego deja sin vigencia los órdenes de la experiencia” (GS I c, p. 635)— cómo la imposibilidad de la experiencia en la forma de vida moderna a raíz de sus condiciones productivas desemboca en su reemplazo por la vivencia. Con este concepto, Benjamin apela al acontecimiento excitante, desgajado de la sucesión y continuidad de lo cotidiano e intensamente vivido en su carácter puntual. Por medio de la vivencia, lograda con distracciones y entretenimientos variopintos, el hombre moderno se afana por alienarse de una existencia en la que difícilmente cabe hallar el sentido que para

Benjamin encierra la experiencia, dada la virtualidad de esta para dotar de contenido a la conciencia de la propia vida a través del aprendizaje, de la continuidad forjada en la persecución de las metas elegidas y del recuerdo en el que uno y otra se apoyan. Por esta razón subraya, en relación con la actividad del jugador, que “la apuesta es un modo de dar un carácter de *shock* a los acontecimientos” (GS V, p. 640): el reto de la apuesta haría de ellos una fuente inmediata de sensaciones cuya intensidad sacude al sujeto con la energía de una descarga eléctrica, arrancándolo momentáneamente del tiempo enlentecido del tedio.<sup>11</sup>

En lo que atañe a ese carácter de *shock* típico de la vivencia que estremece al jugador con el comenzar siempre renovado de cada lance del juego, pero también al *flâneur* ante la novedad de las mercancías y la multitud cambiante que contempla, Benjamin defiende que tanto esa novedad como el *shock* que ocasiona en los sujetos no significan más que la reiteración de otras novedades y vivencias similares en las que el acaecer de lo “nuevo” termina por mostrarse como lo “siempre-otra vez-igual”. En esta idea por la que “lo nuevo” converge con lo “siempre-otra vez-lo-mismo” se albergan al menos dos facetas. Por un lado, allí donde la búsqueda incesante de lo nuevo entraña el que su aparición quede sujeta a su asidua repetición, el comparecer de lo nuevo en cuanto tal —al margen de los ingredientes que lo compongan— deja ya de suponer novedad alguna y deviene una constante en la que toda eventual diferencia entre los objetos o vivencias que se acreditan como nuevos amenaza con difuminarse (cfr. GS V, p. 1038). Por otra parte, si toda novedad involucra forzosamente una cierta distancia y contraste frente a lo ya vigente o a vivencias anteriores, su producción reiterada no puede sino acabar generando tan solo mera apariencia de novedad: tal y como ocurre en el fenómeno de la moda, lo ya antiguo o previamente existente se recubre falsamente con el halo de lo nuevo, ocultando la permanencia de fondo y la repetición de contenidos sin apenas variaciones que equivaldría a lo siempre otra vez igual.

---

<sup>11</sup> Otros aspectos de la temática del juego y de la figura del jugador presentes en el *Trabajo de los pasajes* y en textos cercanos a sus temáticas, pero no abordados en este ensayo, como la conexión que cabría trazar entre la voluntad predictiva del jugador y la tarea del historiador materialista ante las posibilidades revolucionarias que anidan en su presente histórico, o el papel que en ello jugaría la memoria involuntaria, han sido estudiadas por Weidmann (1992, pp. 521-547).



En esta vivencia en la que la emergencia de lo nuevo y presuntamente distinto de lo que lo precede engendra la identidad indiferenciada de lo siempre igual, Benjamin leerá, de entrada, el signo de una época marcada por el nacimiento de un modelo productivo que se ve lastrado por un complejo entramado de contradicciones, provenientes en última instancia de la que anida en la forma mercancía y su fetichismo. Así, con el objetivo de estimular su demanda, al valor de cambio de las mercancías habrá de agregarse un nuevo factor de valor, cifrado en el aura de la novedad con el que la moda las reviste. A un tiempo, ese factor añadido se contradice con la utilización de maquinaria industrial para su fabricación en serie y producción masiva, que mina el aura de novedad de las mercancías al descubrirlas como lo siempre-otra-vez-igual (cfr. GS V, p. 417). A este respecto, el resumen de 1935 localiza en la novedad que la moda inscribe en las mercancías “el origen del brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo” (GS V, p. 55) o, como se formula en otra versión, “en las imágenes oníricas del colectivo” (GS V, p. 1246), en referencia a las imágenes ilusorias que el carácter fetichista de la mercancía hace germinar en los individuos de la sociedad capitalista. Pero, según Benjamin, “este brillo de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en el brillo de lo siempre otra vez igual” (GS V, p. 55), de tal manera que del recíproco reflejarse de estas dos dimensiones antinómicas, aunque dialécticamente entrelazadas, se deriva “la fantasmagoría de la ‘historia cultural’” (GS V, p. 55) que impregna la falsa conciencia de la burguesía.

La elaboración de esta problemática en los materiales del proyecto de los pasajes evidencia que la fantasmagoría aquí asociada al campo de lo histórico tiene su fundamento en las llamadas fantasmagorías del tiempo. Pues Benjamin atribuye al “colectivo onírico” que encarna no solo el conjunto de los integrantes de la sociedad parisina del siglo XIX, sino los de toda sociedad capitalista bajo el dominio de sus fantasmagorías, una percepción del tiempo según la cual “el curso del acontecer fluye como siendo siempre el mismo y siempre novísimo” (GS V, pp. 678-679). En relación con esta percepción, tanto la sensación de lo más novedoso como la de la invariabilidad de los sucesos que fluyen en el tiempo se definirán como una “forma onírica del acontecer” (GS V, p. 679), definición con la que ambas sensaciones se enjuician como modos enajenados de experimentar el paso del tiempo que, en función del sentido que Benjamin concede al concepto de “fantasmagoría” y a su ensamblaje con el ámbito de lo onírico, cabe asimilar a lo que el resumen



de 1935 nombra como las fantasmagorías del tiempo: estas conformarían la proyección ideal o imaginaria de la dialéctica entre lo nuevo y lo siempre-otra vez-igual que se oculta en la forma mercancía sobre el terreno de la experiencia y la comprensión del tiempo. Según se ha argumentado, tales fantasmagorías se vislumbran de manera palmaria en la conducta del jugador, cuyo deseo de deponer el tiempo gravita sobre esa lógica contradictoria por la que su continuo recomenzar a la caza de nuevas emociones se convierte en pura repetición de lo siempre-otra-vez-lo-mismo. Sin embargo, y como sucede con las fantasmagorías del espacio, las fantasmagorías del tiempo actúan para Benjamin en las conciencias de la totalidad de los miembros del colectivo social, dibujando ante ellas un horizonte de monotonía insuperable en el que todo nuevo acontecimiento sería impotente para imprimir algún giro en la dirección del curso de la historia. Este influjo generalizado de las fantasmagorías del tiempo da asimismo cuenta de la asignación de Benjamin al tedio de una significación epocal que trasciende las experiencias del obrero y del jugador: en él se reconoce el estado de ánimo que acompaña a la ausencia de cualquier perspectiva de cambio resultante de las fantasmagorías del tiempo en las que habitan los individuos de la sociedad capitalista.

Sobre esta base, Benjamin enlaza el temple anímico del tedio con su caracterización de la Modernidad como “la época del infierno” (GS V, p. 676), en parte sustentada sobre su interpretación de la concepción del universo que Blanqui desarrolla en el tratado *La eternidad por los astros* y a la que califica de “visión infernal” (GS V, p. 75). De la cosmología que en él se presenta, y en la que se anticipa la idea nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, se desprende la imagen de una humanidad condenada a la eternidad de lo que Benjamin denomina las “penas del infierno” (GS V, p. 676). Si estas se hacen confluír con la continua irrupción de lo nuevo es porque, como se aclara en una nota de los materiales, lo infernal de esa visión reside en que ubica a la humanidad en un mundo cuya faz, “precisamente en aquello que es lo novísimo, jamás se altera”, de tal forma que “esto novísimo termina siendo de todo punto siempre lo mismo” (GS V, p. 676). Por tanto, a la luz del tratado de Blanqui la época moderna se manifiesta como el infierno de una humanidad sentenciada a permanecer en un ahora eternamente paralizado en el que “todo lo que ella podrá esperar de nuevo se revelará como una realidad desde siempre presente, y eso nuevo será tan poco capaz de proporcionarle una solución liberadora como lo es una nueva moda de renovar la sociedad” (GS V, p. 61). Con tal “solución liberadora”

Benjamin remite a la cancelación de un orden social estructurado por un régimen productivo cuyas leyes de funcionamiento, lejos de liberar a los individuos de la coerción de la necesidad material, se imponen coactivamente sobre todos ellos —bien a través del trabajo en el caso del proletario, bien a través del fenómeno de la concurrencia en el del capitalista— al margen de la posición que ocupen en él (cfr. MEW 23, pp. 12, 328 y 618). Pero tal liberación parecerá inviable en la figura de ese presente detenido y siempre idéntico a sí mismo que surge de las fantasmagorías del tiempo y del que se habría esfumado toda posibilidad de ruptura con lo ya existente.

A partir de lo expuesto se plantea que, con su invocación a las fantasmagorías del tiempo, Benjamin sostiene que las ensoñaciones y fantasías de prosperidad futura que afloran en el siglo XIX con el despliegue del modo de producción capitalista no tardarían en convivir, en parte a causa de las primeras crisis que este atraviesa (GS V, pp. 429-430 y 944-945), con la intuición huidiza y nunca elevada a conciencia de una de las consecuencias de su naturaleza contradictoria: el inmovilismo social que trae consigo este modelo productivo, que, a la vez que había auspiciado grandes promesas de transformación, fruto de sus constantes innovaciones técnicas y del progreso efectivo en la esfera de los medios de producción, “no supo responder a las nuevas virtualidades técnicas con un orden social nuevo” (GS V, p. 76), entregando a los individuos de la sociedad capitalista a la continuidad de lo siempre igual en lo relativo a su perenne división entre clases dominantes y clases oprimidas. En torno a esta cuestión, los apuntes de Benjamin resaltan cómo este inmovilismo constituye, paradójicamente, el efecto de los mismos mecanismos por los que el capitalismo, a fin de garantizar la compra siempre creciente de mercancías que precisa su dinámica interna, induce a los sujetos de la sociedad moderna a la vivencia reiterada de lo nuevo.

Por otra parte, y conforme a lo escrito en el resumen de 1935 sobre “la fantasmagoría de la ‘historia cultural’”, Benjamin hace descansar la comprensión de la historia que combate en “Sobre el concepto de historia” sobre las fantasmagorías del tiempo: como declara en una carta a Horkheimer en 1938, la antinomia entre lo nuevo y lo siempre igual intrínseca a tales fantasmagorías “produciría el brillo aparente con el que el carácter fetichista de la mercancía ensombrece las auténticas categorías de la historia” (GS V, p. 1166). De las tesis que se condensan en ese breve ensayo publicado póstumamente se deduce que estas categorías adjetivadas de “auténticas” se fraguan en la crítica a aquella concepción

de la historia —allí designada con el rótulo de “historicismo”— en la que la apariencia de lo nuevo, cobrando la forma de la idea de progreso que refrendan las “nuevas virtualidades técnicas” impulsadas por el capitalismo, se amalgama con la apariencia de “lo que se repite eternamente” (GS V, p. 1223). O, en otras palabras, con la aparente imposibilidad de escapar a la prosecución indefinida de las relaciones de dominio que, sobre el sustrato del fetichismo de la mercancía y las proyecciones que este suscita, habrían gestado esa visión de la historia en provecho de las clases dominantes —las herederas de los vencedores del pasado— como visión en esencia igualmente inmovilista y por eso mistificadora en su exaltación del progreso.<sup>12</sup> Al hilo de esta temática, Benjamin señala: “Hay que fundamentar el concepto de progreso en la idea misma de catástrofe. La catástrofe misma es el que ‘esto se siga produciendo’” (GS V, p. 592). Con ello alude a que la catástrofe que en “Sobre el concepto de historia” contempla el ángel de la historia al mirar hacia el pasado (cfr. GS I b, pp. 697-698) estriba también, a falta de todo movimiento de ruptura con ese pasado, en la continuidad de un presente siempre inalterado en la miseria en la que sume al colectivo de los dominados y vencidos y que se sirve de la noción de “progreso” para perdurar sin modificación. Precisamente en ese presente catastrófico de la Modernidad capitalista —“esta vida aquí”, dirá Benjamin citando a Strindberg (GS V, p. 592)— se verificaría el infierno que se ha de exhibir a través de la determinación de la totalidad de los rasgos específicos de esta época histórica (cfr. GS V, p. 676).

---

<sup>12</sup> En el resumen de 1939, Benjamin comenta también que, en *La eternidad por los astros*, Blanqui esboza una imagen del progreso —imagen que es más bien la de su categórica negación— “que se revela como la fantasmagoría de la historia misma” (GS V, p. 76). Esta fantasmagoría se refiere a aquella representación falseadora de la historia en la que la idea de “progreso” encubre el trasfondo de reiteración y permanencia que, bajo las condiciones de producción capitalista, subyace a los avances tecnológicos propiciados por esta. De ahí que, para Benjamin, la idea de “progreso” constituya una idea solo aparentemente antinómica, pero en realidad complementaria, de la idea del eterno retorno de lo mismo. Sobre la crítica de Benjamin al mito del progreso histórico automático y el modo en que este se impone a través de manifestaciones culturales del París del siglo XIX no analizadas en este trabajo (como las exposiciones universales o los panoramas), cfr. Buck-Morss (2001, pp. 95-127).

### 3. A modo de conclusión: espacio, tiempo y dialéctica

A pesar de que el resumen de 1935 menciona la existencia de una correspondencia entre las fantasmagorías del espacio y las del tiempo, el trabajo de los pasajes no ofrece más indicación directa sobre este asunto que las que figuran en dos momentos de los materiales, en realidad muy similares. Ambas indicaciones se producen en el marco en el que tanto la sensación de lo nuevo como la de lo siempre-otra-vez-igual son descritas como una “forma onírica del acontecer”. Pero así como en una de ellas, perteneciente a las “Primeras anotaciones”, Benjamin escribe que la percepción espacial que lleva aparejada esta percepción temporal enajenada radica en la “superposición” (GS V, p. 1023), en la otra, que se inserta en el legajo S, tal percepción espacial se identifica con “la penetrante y encubridora transparencia del mundo del *flâneur*” (GS V, p. 679). Los análisis efectuados permiten proponer la hipótesis de que tal superposición en el terreno de lo espacial, como superposición en principio equiparable a la transparencia del mundo del *flâneur*, consiste en el entrecruzamiento de exterior e interior, de calle y casa, sobre el que Benjamin incide en sus disquisiciones sobre la ciudad de París y que tendría su máximo exponente en la arquitectónica de los pasajes. Un entrecruzamiento por el que, según se examinó, se difuminan los límites entre las estancias habitadas por el colectivo y el individuo y en el que Benjamin advierte, entre otros fenómenos, el germen de las ensoñaciones fantasmagóricas que alienan a los ciudadanos del París decimonónico de las repercusiones sociales del capitalismo.

Como se recordará, por obra de ese entrecruzamiento o superposición de espacios y gracias a la mediación del velo de la multitud, la ciudad se le da a ver al *flâneur* a la vez como paisaje y como habitación. Si Benjamin detecta en ello una separación del espacio urbano en sus polos dialécticos que, simultáneamente, implica su solapamiento ante la mirada del *flâneur*, en la relación dialéctica entre lo nuevo y lo siempre-otra-vez-igual que envuelven las fantasmagorías del tiempo se observa un solapamiento simétrico. Pues tal relación dialéctica comporta el que estas dos formas oníricas o fantasmagóricas del acontecer configuren en su oposición las dos facetas o dimensiones indisolubles del modo unitario de experimentar el transcurrir del tiempo que imperaría en la sociedad capitalista. No obstante, más allá de que la dialéctica interna que Benjamin constata tanto en las fantasmagorías del espacio como en

las del tiempo represente quizá el núcleo central de su correspondencia, entre ellas también se avista una relación igualmente dialéctica que podría formar parte de dicha correspondencia.

Aun cuando Benjamin asocia cada una de estas dos clases de fantasmagorías a las figuras diversas del *flâneur* y el jugador, la exégesis realizada de ellas ha puesto de relieve que sus respectivas vivencias transitan sobre elementos comunes, como la sensación de embriaguez que les procuran sus hábitos o el tedio que motiva su búsqueda de lo nuevo. Ello obedece parcialmente a que, como se ha insistido a lo largo de este artículo, Benjamin acude a estos personajes con el fin de delimitar fantasmagorías que operan sobre todos los individuos de la sociedad parisina del siglo XIX, infundiendo en ellos una misma vivencia distorsionada del espacio y el tiempo. Pero Benjamin subraya una diferencia relevante entre el *flâneur* y el jugador que afecta a la relación que, en el seno de esa percepción distorsionada del tiempo, cada uno de ellos mantiene con él: frente al jugador, que se afana por expulsar o dilapidar el tiempo, el *flâneur* adopta una actitud contraria, que se perfila como un “cargar el tiempo, como una batería carga electricidad” (GS V, p. 164). Si bien Benjamin no llegará a clarificar el sentido de esta formulación, el vínculo con el tiempo que expresa en ella entra en clara conexión con la acotación, tomada de Baudelaire, de que “el *flâneur* entra en la muchedumbre como en un inmenso depósito de electricidad” (GS V, p. 556), obteniendo de ella una energía vivificante que se deja extender a su ocioso y extasiado escrutinio de las numerosas mercancías que colonizan los pasajes.

Con esta diferente relación con el tiempo que confiere al *flâneur* y al jugador, Benjamin parece querer hacer patente que cada una de estas figuras ejerce una función hermenéutica distinta en el proyecto de interpretación de los fenómenos de la sociedad moderna que emprende en el proyecto de los pasajes. Si junto a ello se toma en consideración que las fantasmagorías del espacio que se visibilizan en el *flâneur* proceden de una serie de construcciones y diseños urbanos destinados a deslumbrar a la sociedad parisina del siglo XIX y promover los intercambios mercantiles, cabe aventurar que Benjamin utiliza esta figura como encarnación prototípica de las fantasías de prosperidad y riqueza que, en las primeras décadas del capitalismo industrial, brotaron de las expectativas depositadas sobre este régimen productivo y sobre la incipiente sociedad de consumo a la que había dado lugar. En consonancia con la “empatía” (GS V, p. 562) con la mercancía que

le asigna, así como con su pretensión de llegar a ser un experto en el mercado sin tener conocimiento alguno de lo concerniente al ámbito de la producción (cfr. GS V, p. 473), en el personaje del *flâneur* se plasmaría entonces el espíritu de una sociedad tan fascinada por la abundancia de mercancías y por la promesa de su potencial adquisición en un porvenir ya no tan distante, como ajena a las contradicciones inmanentes al modo de producción capitalista y a su explotación estructural de las clases trabajadoras, condenadas a la pobreza en cada una de sus crisis periódicas. Por lo demás, los rasgos adjudicados al *flâneur* explican su presentación, en este contexto de los inicios del capitalismo, como una figura que goza de las nuevas bondades de este sistema productivo — aunque sea de manera ante todo vicaria a través del placer visual— sin tener conciencia de sus aspectos más sombríos ni dar noticia de ellos en sus gestos cotidianos. O, como Benjamin anota en el resumen de 1939, como una figura “en cuyo género de vida se disimula, tras un espejismo benéfico, la miseria de los futuros habitantes de nuestras metrópolis” (GS V, p. 69),<sup>13</sup> aún desconocedores de que sus sueños y expectativas habrían de quebrarse en las décadas venideras. Por eso, este espejismo benéfico estará llamado a desvanecerse al quedar el *flâneur* convertido en mercancía y caminar, con el progresivo avance del capitalismo, hacia su última personificación en el hombre-anuncio (cfr. GS V, p. 562).

En contraposición al *flâneur*, en el trabajo de los pasajes el jugador aparece como víctima de las fantasmagorías del tiempo en su vertiente más negativa. Según Benjamin, en su voluntad de expulsar el tiempo por medio de la excitación del juego, su incursión en riesgos cada vez mayores para recuperar el dinero perdido habrá de conducirlo indefectiblemente a la ruina. Y a este respecto afirma que en el jugador se atestigua que “el ideal de la vivencia tipo *shock* es la catástrofe” (GS V, p. 642). En atención a lo ya comentado sobre la noción de “catástrofe”, su utilización en esta afirmación semeja trascender su significado más inmediato —el que apela a la ruina del jugador o al suceso destructivo— para denotar más bien que solo la prosecución ilimitada de un presente sin perspectivas de cambio aguarda a una sociedad cuyo régimen productivo ha desplazado a la experiencia para sustituirla por la vivencia, tan radicalmente inclinada

---

<sup>13</sup> En el resumen de 1935 aparece otra versión de esta misma idea según la cual en la forma de vida del *flâneur* “todavía se asoma, con un resplandor de reconciliación, la futura y desconsolada forma de vida del hombre de la gran ciudad” (GS V, p. 54).

hacia la actualidad de lo presuntamente nuevo y la intensidad del *shock* que este produce que con ella se coarta toda proyección transformadora sobre el porvenir. Esto sugiere que, frente al *flâneur* y en su dependencia de las fantasmagorías del tiempo, el personaje del jugador simbolizaría el reverso de las ilusiones de progreso de la sociedad capitalista como reverso que se concreta en la vivencia de un presente que, en la constante irrupción de lo nuevo, se ve sentenciado a la parálisis de la repetición. Como enseñanza de la cosmología de Blanqui, Benjamin ubica en esa vivencia el origen de una “angustia mítica” (GS V, p. 61) de la que, a su juicio, la humanidad habrá de permanecer presa mientras siga atrapada en sus fantasmagorías. Un sentimiento de angustia que arraigaría en las fantasmagorías del tiempo en la medida en que estas le impiden otear un horizonte en el que se atisbe la posibilidad de la verdadera novedad histórica. Desde la posición política que Benjamin hace valer en el proyecto de los pasajes, ratificada en “Sobre el concepto de historia”, la emergencia de esta novedad quedaría supeditada a la instauración, por medio de la acción revolucionaria, de un nuevo orden social en el que los logros en los avances de las fuerzas productivas fueran puestos al servicio de los seres humanos en lugar de esclavizarlos y someterlos como una especie de fatalidad mítica.<sup>14</sup> Pero la ausencia en la década de

---

<sup>14</sup> La posición política de Benjamin ha sido objeto de múltiples controversias, sobre todo a propósito del texto “Sobre el concepto de historia” y a raíz de la relación que allí se establece entre el materialismo histórico y la teología. En relación con este problema, Löwy (2005, p. 42) ha distinguido al menos tres líneas interpretativas: aquella que resalta el marxismo de Benjamin, atribuyendo un valor meramente metafórico a su utilización de conceptos teológicos; la que, por el contrario, prioriza en Benjamin la vertiente mesiánica, restando importancia o validez a su expresión en terminología materialista; y una tercera, que sostiene que la obra de Benjamin representa un intento fallido de conciliar marxismo y mesianismo. A estas discusiones han de sumarse las que conciernen al tipo o forma de marxismo al que se habría adherido Benjamin, ya sea que se acepte o no la mediación de la teología en su concepción. Aun cuando esta problemática excede sin duda los objetivos de este ensayo, puede defenderse que la perspectiva política que Benjamin adopta desde finales de los años veinte, fuertemente ligada a la reivindicación de la causa revolucionaria, es en su propia idiosincrasia bastante más fiel a la obra Marx de lo que habitualmente suele destacarse, tal y como indican las numerosas alusiones a su obra en el *Trabajo de los pasajes*, así como a textos de intérpretes relevantes de esta, como Karl Korsch. Por otra parte, la asunción de Benjamin de esta perspectiva se fundamenta sobre un claro distanciamiento de lo que él mismo designa como el “marxismo vulgar”



los años treinta de un proyecto revolucionario penetrado por la intención de articular los procesos necesarios para la construcción de ese nuevo orden social llevó a Benjamin a divisar con lucidez el peligro que ese sentimiento de angustia entrañaba en su actualidad histórica: en ella, el deseo de hallar desesperadamente una salida a un presente inmovilizado en la reiteración de la penuria y la injusticia habría empujado a las masas de clientes engendradas por la evolución del capitalismo a integrar la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) aclamada por el fascismo (cfr. GS V, pp. 436 y 468-469).

Del trayecto recorrido en este apartado se concluye que, a través de las diferencias que marcan las figuras del *flâneur* y del jugador, Benjamin concibe las fantasmagorías del tiempo, ligadas a la visión infernal de la Modernidad, como una suerte de contrafaz de las esperanzas de bonanza económica y armonía social que en el siglo XIX habían generado las fantasmagorías del espacio. En este sentido, la correlación que establece entre estas dos modalidades de lo fantasmagórico las muestra —al menos en parte de los elementos que utiliza para caracterizarlas— como dos facetas de la sociedad moderna que quedan dialécticamente unidas precisamente en aquellos aspectos que las separan. Sin embargo, ya se apuntó en la introducción de este ensayo que Benjamin emplaza en el seno mismo de las fantasmagorías de la sociedad capitalista un componente utópico que el historiador materialista, con su particular visión de la historia enfrentada al historicismo, debe sacar a la luz buscando su eventual superación. En línea con este enfoque, el proyecto de los pasajes habrá de oponer a la alienación moderna que se esboza en la figura del jugador la comprensión de Charles Fourier del trabajo como juego, sujeta en su hipotética materialización a un grado máximo de desarrollo de las fuerzas productivas y, principalmente, a la reorientación de estas a la que aspira la causa revolucionaria (cfr. GS V, p. 456). Según la lectura de Benjamin de los textos de Fourier, ese trabajo entendido al modo de un juego no estaría ya enfocado a la producción de valor. Por esta razón, no solo no requeriría de la explotación del hombre por el hombre sobre la que se cimenta el capitalismo, sino que también se habría emancipado

---

o “marxismo ortodoxo”, puesto que se guía por una pretensión de renovar la teoría y la práctica de la izquierda política de su época —duramente criticadas en sus escritos por su esterilidad frente al fascismo— que explicaría su singular recurso a la teología y su interpretación revolucionaria del mesianismo. Una aportación a este enfoque se encuentra en Zamora (2018, pp. 167-195).



de las fantasmagorías que emanan de la forma mercancía y su carácter fetichista (cfr. GS V, pp. 455-456). Así, el personaje del jugador, que se arroja voluntariamente en manos de las fuerzas ciegas del destino, encontrará en *Das Passagen-Werk* su contraimagen utópica allí donde el juego se alía con el trabajo como índice de una humanidad que, una vez que alcanza a despertar de las fantasmagorías que la adormecen, deviene por fin capaz de tomar las riendas de su propia existencia.

### Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1991a). [GS I a]. Das Paris des Second Empire bei Baudelaire. En *Gesammelte Schriften. Band I*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). (pp. 511-604). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991b). [GS V]. *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Band V*. R. Tiedemann (ed.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991c). [GS II]. *Gesammelte Schriften. Band II-1*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991d). [GS II]. *Gesammelte Schriften. Band II-2*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991e). [GS I b]. Über den Begriff der Geschichte. En *Gesammelte Schriften. Band I-2*. (pp. 691-704). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- \_\_\_\_ (1991f). [GS I c]. Über einige Motive bei Baudelaire. En *Gesammelte Schriften. Band I-2*. (pp. 605-653). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. N. Rabotnikof (trad.). Antonio Machado.
- Cohen, M. (2006). Benjamin's Phantasmagoria: The *Arcades Project*. En D. S. Ferris (ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. (pp. 199-220). Cambridge University Press.
- Doherty, B. (2006). The "Colportage Phenomenon of Space" and the Place of Montage in *The Arcades Project*. En B. Hanssen (ed.), *Walter Benjamin and the Arcades Project*. (pp. 157-183). Continuum.
- Elsaesser, T. (2009). Between *Erlebnis* and *Erfahrung*: Cinema Experience with Benjamin. *Paragraph*, 32(3), 292-312.
- García, L. I. (2012). Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4, 207-229.
- Gasca Salas, J. (2020). "Perderse en la ciudad" en Walter Benjamin. Explanación y desinencias. *Revista de Estudios Sociales*, 71, 28-39. DOI: <https://doi.org/10.7440/res71.2020.03>.

- Hernández Castellanos, D. A. (2014). La ciudad de las fantasmagorías. La modernidad urbana vista a través de sus sueños. *Andamios*, 11(25), 243-271.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. H. Pons (trad.). FCE.
- Lukács, G. (1975). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.
- Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de "El capital" de Marx*. Taurus.
- Martínez Matías, P. (2021). Fantasmagoría y despertar. Una aproximación al *Libro de los pasajes* de Walter Benjamin. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54(1), 107-129. DOI: <https://doi.org/10.5209/asem.74709>.
- Marx, K. (1960). [MEW 8]. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. En K. Marx y F. Engels, *Werke. Band 8*. (pp. 111-207). Dietz.
- \_\_\_\_ (1968). [MEW 40]. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. En K. Marx y F. Engels, *Werke. Band 40*. (pp. 465-590). Dietz.
- \_\_\_\_ (1972). [MEW 23]. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. K. Marx y F. Engels, *Werke. Band 23*. Dietz.
- Weber, T. (2000). Erfahrung. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Benjamins Begriffe. Band I*. (pp. 230-259). Suhrkamp.
- Weidmann, H. (1992). Geistesgegenwart: Das Spiel in Walter Benjamins Passagenarbeit. *MLN*, 107(3), 521-547.
- Wohlfart, I. (2011). Die Passagenarbeit. En B. Lindner (ed.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. (pp. 251-274). Springer.
- Zamora, J. A. (2018). Devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico: Karl Marx y Walter Benjamin. En F. Salinas (ed.), *200 años con Marx*. (pp. 167-195). Universidad de Guadalajara.

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2369>

## Asking For Forgiveness. A Proposed Solution for an Aporia in Hannah Arendt on Forgiveness and the Banality of Evil

El pedido del perdón. Una propuesta para resolver  
una aporía en Hannah Arendt sobre el perdón y la  
banalidad del mal

Santiago de Arteaga Gallinal  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile  
sdearteaga@uc.cl  
<https://orcid.org/0000-0003-4257-9156>

Recibido: 24 - 08 - 2021.  
Aceptado: 14 - 01 - 2022.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

The article offers a solution to an aporia present in Hannah Arendt concerning the banality of evil and forgiveness. The banality of evil implies the abandonment of thought by an agent and the negation of personhood; thus, it can be stated that, in fact, there is nobody to be found in a particular action. The problem is that, for Arendt, the meaning of forgiveness is that it is directed at the redemption of the person from her past. Then, the *aporia* of the banality of evil and forgiveness is that there is nobody to forgive. The structural-phenomenological condition for the appearance of the person is the request for forgiveness, for it is only this that manifests the reconstitution of the person through thought and reopens the space of appearance that makes the emergence of forgiveness possible.

*Keywords:* banality of evil; thinking; forgiveness; person.

### Resumen

El artículo propone una resolución a una aporía presente en el pensamiento de Hannah Arendt a propósito de la banalidad del mal y el perdón. La banalidad del mal implica una renuncia del agente a pensar, una despersonalización, de tal modo que no se puede sostener, en rigor, que haya persona: no hay un quién en la acción. El problema es que, para Arendt, el sentido mismo del perdón estriba en que se dirige a la redención de la persona de su pasado. Por tanto, la aporía de la banalidad y del perdón es que no hay a quién perdonar. La condición estructural-fenomenológica que permite el aparecer de la persona es el pedir perdón, en la medida en que solo el pedido da cuenta de la reconstitución de la persona en el pensar y la devuelve al espacio del aparecer que posibilita el emerger del perdón.

*Palabras clave:* banalidad del mal; pensar; perdón; persona.

## 1. Cuestiones preliminares

En *Eichmann en Jerusalén*, Hannah Arendt emplea la expresión “banalidad del mal” para ofrecer, no una teoría general del mal, sino la descripción de un fenómeno que pudo constatar en el juicio de Adolf Eichmann de 1961, que refiere al carácter y las motivaciones de un agente y no a sus acciones. El burócrata nazi, a pesar de la monstruosidad de sus actos, no era un demonio ni un monstruo, ni tampoco un estúpido, sino que manifestaba “una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar” (Arendt, 2007b, p. 161). Arendt se ocupa del problema del pensar y la relación significativa que tiene con el mal. La importancia del pensar se muestra en los problemas que suscita su contracara, el no pensar, de tal forma que la ausencia de examen crítico individual provoca la adhesión a cualquier clase de reglas vigentes, donde lo particular es subsumido de inmediato en lo universal imperativo. Así, no se puede hablar, en sentido estricto, de una toma de decisiones por parte de los agentes (cfr. Arendt, 2007b, p. 175). Por otra parte, en “Algunas cuestiones sobre filosofía moral”, de 1965/1966, la autora establece una relación directa entre la facultad de pensar y el estatuto de persona cuando señala que el fracaso en ejercitar esta facultad significa la pérdida del principio de constitución de la persona (cfr. Arendt, 2007a, p. 116). En *La vida del espíritu*, en la sección dedicada al pensar, señala lo que sigue: “La manifestación del viento del pensar no es la sabiduría; es la habilidad de distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo. Y esta capacidad, en los raros momentos en que las cartas están sobre la mesa, puede prevenir efectivamente las catástrofes” (Arendt, 1984, p. 24). Por tanto, la ausencia de pensamiento resulta en la imposibilidad de tomar decisiones verdaderas, una estructura motivacional y caracterológica del agente que se caracteriza por la banalidad, y que, en ese mismo sentido, representa la pérdida de lo que constituye a la persona. Si la manifestación del viento del pensar es la capacidad de juzgar qué es bueno y qué es malo, resulta que la persona en su misma constitución entra en el espacio del aparecer como quien, capaz de distinguir entre bien y mal, decide llevar a cabo ciertos cursos de acción y tomar ciertas opciones discursivas desde esta comprensión. La persona aparece como aquel que actúa bien o mal, y aquel cuyo lenguaje profiere el bien o profiere el mal.

Teniendo lo anterior en cuenta, se puede comprender que la banalidad del mal, caracterizada fundamentalmente por la disposición a no pensar, implica en la misma medida una ausencia de la persona. En *La condición humana*, Arendt establece con claridad que la acción, junto con el discurso, son los aspectos de la vida humana en los que el ser humano se revela específicamente como persona, de tal modo que la persona es un logro, no una condición dada. La acción, que solamente puede tener lugar en el ámbito de los asuntos humanos, contrario a la labor y el trabajo, permite el aparecer de la persona, la revelación de su identidad, su emerger concreto en el mundo. No obstante, atendiendo a lo que se señaló antes, la capacidad de tomar una decisión, que inevitablemente precede a la acción, esto es, la posibilidad misma de establecer un juicio sobre un rumbo de acción específico o una opción discursiva concreta, requiere que se ejercite la facultad de pensar. El que renuncia a pensar, lo hace también a la acción y, en ese sentido, a emerger como persona.<sup>1</sup> En todo caso, lo importante de este asunto no es el paso del pensar a la acción o los detalles concernientes al modo en que una decisión tomada en la interioridad se convierte en una acción exterior por la cual la persona se revela. En realidad, se trata de comprender que, siempre que no tenga lugar el pensar, el ser humano no puede adoptar raíces, no puede tomar su lugar en el mundo. Por esta razón, lo que queda por decir es que en la acción de todo aquel que renuncia a pensar no hay, en rigor, una persona. La persona se ausenta de la acción en el mismo momento que actúa. El mal banal es llevado a cabo porque individuos que no tienen un quién, que abandonan su identidad en el momento que dejan de ejercitar la facultad de pensar, adhiriéndose completamente a los imperativos de turno; estos imperativos pasan, claro está, a pensar por ellos y funcionar por ellos. Sin embargo, si la persona no está en sus actos, tampoco puede emerger desde el bien o desde el mal, es decir, no puede emerger como persona buena o mala, porque no está implicada de forma directa en sus actos, sino indirecta por medio de los imperativos a los cuales adhiere y en los cuales desvía su responsabilidad.

---

<sup>1</sup> En todo caso, hay que tener en cuenta que la discusión sobre la *vita activa* precede en el tiempo a la que corresponde a la *vita contemplativa*, y que Arendt murió antes de poder acabar su exposición sobre la facultad del juicio en *La vida del espíritu*, de modo que algunos aspectos de sus teorías no están enteramente reconciliados.

Es necesario tomar este diagnóstico arendtiano para hacerse la siguiente pregunta: ¿es posible, acaso, perdonar al individuo que hace el mal banalmente? Esta pregunta no debe ser leída en ningún caso en términos de si es posible perdonar a Eichmann; no interesa aquí el personaje histórico por el cual la expresión “banalidad del mal” tuvo ocasión de emerger a la interrogación filosófica, sino todo individuo banal. Ahora bien, interrogar si es posible perdonar el mal banal no es un ejercicio ingenuo ni superficial. Primero, porque la base de la pregunta es precisamente el hecho de que, si la banalidad significa el no estar presente de la persona en sus actos, lo que se está aseverando es que no hay nadie para perdonar, que no hay un quién que pueda recibir el perdón, o, en términos filosóficos, que la conciencia perdonante no tiene su correlato óntico intencional, puesto que la persona no se introduce en el espacio del aparecer. Segundo, no resulta superficial interrogar un fenómeno que, como señala Bernstein (2010, p. 134), se ha vuelto aterrador y demasiado común en nuestro tiempo. La pregunta sobre la posibilidad de perdonar esta clase de mal parte de la idea arendtiana de que el perdón “siempre es un asunto eminentemente personal [...] en el que lo hecho se perdona por amor a *quien lo hizo*” (Arendt, 2009, p. 261; *itálicas mías*); es decir que se perdona a la persona que ha cometido la falta en virtud de la persona misma. Así, Arendt no tiene dudas de que el perdón está dirigido a la persona. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando no hay a quién perdonar? Lo evidente es sostener que el perdón no puede tener lugar. Queda por pensar, entonces, si existe manera de que el perdón pudiera volver a suceder, lo que implica necesariamente preguntar si existe alguna condición que podría poner de manifiesto la vuelta de la persona a sí misma. Este trabajo pretende indagar cuál es la condición estructural-fenomenológica para que el perdón pueda tener lugar en la esfera de las acciones signadas por la banalidad. Para ello, se ocupará primero de explicar de qué manera la banalidad es una despersonalización a través de la renuncia a pensar; luego, de dar cuenta de en qué sentido se debe entender el perdón de acuerdo con Arendt; por último, basándose en una discusión que introduce Jacques Derrida en *El siglo y el perdón*, argumentará que el pedido del perdón es la condición necesaria para que el perdón vuelva a suceder en la esfera de los asuntos humanos.

## 2. Banalidad, pensar, juzgar

El problema de la banalidad del mal se halla presente en distintos lugares de la obra de Arendt, dado que, luego del juicio en Jerusalén, le preocupa especialmente la cuestión de la banalidad y su relación con el mal. En *Eichmann en Jerusalén* emplea estos términos para hablar de algo que significa un desafío para la palabra y el pensamiento. De acuerdo con la autora:

[...] no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizá una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar [...] fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar (Arendt, 2007b, p. 161).

Así, el mal banal no consiste en acciones llevadas a cabo por individuos malvados, psicopáticos o que presenten convicciones ideológicas de cierta índole; a pesar de que los actos pueden ser calificados perfectamente de monstruosos, la condición del sujeto de la banalidad es, ante todo, negativa: la incapacidad de pensar. Se trata de seres humanos normales, en el sentido de que, bajo las condiciones en las que se encuentra el sistema político-social del que participan, hacen lo que se espera de ellos de forma conformista, en sintonía con el medio en el cual operan (cfr. Baehr, 2010, p. 142). Algunas de las formas concretas en que esa renuncia se pone de manifiesto en el burócrata nazi son su flexibilidad en el acatamiento de códigos morales nuevos; hablar en estereotipos, frases hechas, tópicos; su adhesión a lo establecido, estándares morales aceptados acríticamente, todo lo cual puede ser entendido como un ocultamiento detrás de estructuras preestablecidas que condicionan externamente la experiencia interior y la perspectiva de mundo. Sin embargo, para Arendt, todo ser humano está siempre facultado para pensar, de modo que esta incapacidad bien puede ser



entendida como una renuncia a actualizar la facultad de pensar. Por su parte, la incapacidad de pensar no es una rebeldía contra la razón, ni tampoco irracionalidad; más bien se trata de la paradoja de actuar racionalmente sin pensar, que, en el caso de Eichmann, se muestra en su lógica burócrata y en los clichés basados en un conformismo radical (cfr. Lavi, 2010, p. 232). Según Elon (en Arendt, 2006, p. xiv), el mal banal desafía el pensamiento dado que, tan pronto uno intenta ocuparse del mal y examinar las premisas y principios de los cuales se origina, se ve frustrado porque no encuentra nada: esa es precisamente la banalidad del mal.

¿De qué se trata este no-encontrar-nada? Esta expresión resulta especialmente sugerente porque permite conectar dos puntos significativos. ¿Qué es lo que no se encuentra cuando toda la experiencia está mediada externamente, cuando la situación del sujeto banal es el ocultamiento de sí en universales adheridos acríticamente? Dicho de otra forma: ¿qué no se hace presente cuando el individuo renuncia a pensar? Arendt señala que la pérdida de esa capacidad que, para Sócrates, significa estar con uno mismo en un diálogo interior encuentra como sanción la “pérdida del yo que constituye a la persona” (2007a, p. 116). Lo que no se encuentra en el individuo banal es la persona, el principio esencial de toda existencia auténtica, en primer lugar, y, en segundo, la posibilidad misma de limitar el mal en el mundo. A fin de cuentas, lo que se sitúa entre el mal y el mundo es la persona que decide pensar y por esa misma decisión constituye su *quién*, se convierte en alguien. La idea arendtiana de que los mayores males son perpetrados por seres humanos que renuncian a ser personas, a tomar su *quién* y convertirse en alguien, es fundamental aquí. No obstante, resulta interesante comprender que, al menos en primera instancia, este alguien es una constitución negativa. Es decir, en lo que refiere a la oposición al mal, la constitución de la persona a través del pensar va de la mano de una delimitación del mundo a través de una coherencia interior que exige la determinación de qué se está dispuesto a hacer y qué no; el individuo que se constituye como persona en el pensar lo hace señalando cuáles son sus límites. A esto se refiere Arendt cuando sostiene que pensar “es la manera humana de echar raíces, de ocupar el propio lugar en el mundo, a que todos llegamos como extraños” (2007a, p. 115). La situación existencial de ser extraños se puede entender como el originario estar desapropiados de la propia experiencia, esto es, de que la experiencia del ser humano esté de base determinada desde el exterior, signada

por estructuras externas a él, a las cuales adhiere acriticamente hasta que el viento del pensar irrumpe en la situación existencial y la persona viene a sí misma de tal modo que comienza a establecer los límites de su mundo. Shuster (2018) recupera la idea arendtiana de que el pensar implica necesariamente tener que vivir con lo pensado, imprimir ciertos límites a la acción que dejan de ser impuestos exteriormente para ser determinados por la persona misma. Esta constitución de sí misma va de la mano de un asentar las fronteras de su mundo en el juicio por el cual se hace explícito el “hasta aquí estoy dispuesta a llegar” de la persona, que sienta las raíces de su mundo. Entonces, el emerger mismo de la persona en el pensar significa una impresión de los horizontes del mundo propio, y Arendt considera que esto va de la mano de la posibilidad de poner un freno al mal en el mundo. Como queda claro, pensar y ser persona guardan una relación íntima. Ser persona, además, es reducir el espacio de aparecer del fenómeno del mal.

¿Pero qué es lo que sucede en el pensar que posibilita esta doble relación? En distintos lugares de su obra, Arendt reflexiona sobre la situación interior del yo en el pensar con la pretensión de descubrir qué clase de interconexiones puede haber entre el mal y el pensamiento. ¿Qué es lo que sucede cuando un individuo piensa? ¿Qué relación guarda esto con el mal? El pensar, “el hábito de examinar y de reflexionar [...] independientemente de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que ‘condicione’ a los hombres contra el mal?” (Arendt, 2007b, p. 162). Todo ser humano es capaz, en mayor o menor medida, de obrar algún tipo de mal, y esto guarda una relación con la capacidad de pensar.

Para comprender a cabalidad la naturaleza del pensar, Arendt se sostiene sobre el modo en que Sócrates es presentado en ciertos diálogos platónicos, como *Gorgias* e *Hippias mayor*. En *Gorgias*, Sócrates hace dos aseveraciones fundamentales para la autora: primero, que cometer injusticia es peor que sufrirla; segundo, que es preferible para el individuo que un sinnúmero de hombres disientan con él antes que hallarse, siendo *un hombre solo*, en discrepancia y contradicción interior consigo mismo (cfr. Arendt, 1984, p. 212). Esta petición de armonía en la unidad del yo es el núcleo del argumento, puesto que únicamente puede existir tal petición en la medida que puede haber un desajuste interior. Pero la armonía interior tiene lugar cuando el individuo se encuentra en *solitud*, que es distinta a la soledad en el sentido de que, mientras esta representa la pérdida de la experiencia de ser con los otros, aquella

representa el *estar con uno mismo* del dos-en-uno, el estado por el cual puede actualizarse la diferencia interior entre “yo” y “mí mismo” en la conciencia. El que piensa está consigo mismo y entabla un diálogo en el que es él quien hace las preguntas y él quien las responde. ¿Pero cuál es la importancia de actualizar esta diferencia? Precisamente que el pensar, actualizándola, interrumpe la unidad acrítica, la certeza de la identificación con posturas, ideas, posiciones y contenidos cognitivos anquilosados, y la confianza que permite a la ideología permear el pensamiento (cfr. Berkowitz, 2010, p. 241). Hacer constar la diferencia interior es condición necesaria para que no haya contradicción en uno mismo. Según Arendt, “todos los hombres son dos-en-uno [...] en el muy específico y activo sentido de ese diálogo silencioso, de mantener un constante trato, de estar en conversación con ellos mismos” (2007a, p. 108). La actualización de la diferencia hace posible la pluralidad interior, esto es, la condición misma por la cual la distancia reflexiva del yo consigo mismo permite la consideración de lo otro que la unidad no escindida inhabilita; no es lo mismo, parece ser, la armonía que la unidad, pues en la unidad no puede haber armonía a menos que la distancia entre las partes esté puesta primero. Paradójicamente, el sentido de ser *un hombre solo* no deriva de la unidad, sino de la armonía por la cual la unidad se escinde, y, por la escisión misma, permite la unificación. Ser *uno* es ser persona, y eso significa mantener una coherencia existencial con la armonía establecida interiormente.

La esencia del pensamiento es la actualización de la diferencia entre yo y mí mismo, y tiene como consecuencia no intencionada la conciencia, ese compañero molesto al que la persona debe regresar cada noche. La conciencia, al igual que el *daimon* socrático, no prescribe modos de acción o comportamientos específicos, no dirige ni orienta la acción, sino que señala qué no hacer, qué debe ser evitado en nuestros tratos con los otros y los caminos tomados de los que uno debe arrepentirse (cfr. Passerin D’Entrèves, 2001, p. 249). El temor a la vuelta a casa, que Arendt ejemplifica en la figura del Ricardo III de Shakespeare, parece ser la condición del decir “no” a ciertas acciones, eventos o discursos de uno y de los otros. Quien acepta o rechaza, habiendo sometido a examen crítico, esto es, una vez que llevó a cabo el viaje a través de las palabras por medio del diálogo en que se suscita la “cuestión socrática fundamental: ¿qué quieres decir con?” (Arendt, 1984, p. 217) y establece un límite, consolida una comprensión sobre la circunstancia problemática en cuestión, debe vivir consigo mismo y

entender que habrá ciertos límites a lo que se permitirá a sí mismo hacer. La conciencia representa la evaluación interior por la cual evaluamos las acciones posibles o pasadas, el juicio interior sobre la bondad o maldad de las acciones por perpetrar o ya perpetradas. El criterio principal del diálogo mental no es la verdad, sino el acuerdo entre las partes interiores, el estar conforme con uno mismo: la amistad entre los presentes en la diferencia interna al pensamiento, puesto que uno mismo es tanto el que pregunta como el que responde. El que renuncia a pensar fractura la diferencia, la única instancia que tiene para establecer la coherencia consigo mismo. Lo importante del pensar es procurar que los participantes del diálogo mantengan una buena relación, porque nadie desea volver a casa y encontrarse con que el compañero dialógico le da cuenta de su maldad. Y esto resulta fundamental porque, de acuerdo con el primer *dictum* socrático, no puede haber una amistad verdadera con el malvado. Por ello, Arendt señala que la “gente mala [...] no está ‘llena de remordimientos’” (1984, p. 222), dado que, en la no actualización de la diferencia, en no tomar distancia delimitando los contornos de su mundo, es permeada entera y acriticamente por una inmediatez de la que no puede responsabilizarse, pues, en sentido estricto, no le pertenece. Los individuos que no se constituyen como personas no temen contradecirse ni sienten el deseo de justificarse puesto que olvidan sus acciones en la medida que no están verdaderamente en ellas. La posibilidad de arrepentirse requiere estar presente en las propias acciones en la conciencia de que son, efectivamente, propias, y una mirada evaluativa hacia atrás que solamente puede tener lugar en el pensar. Es decir, aquello a lo que se renunció.

Por otra parte, el pensar tiene un efecto exterior esencial. Al final de la sección sobre los dos-en-uno, Arendt escribe sobre el efecto liberador del pensar, y señala que cuando todo el mundo se deja llevar, cuando la persona se pierde entre las masas de forma irreflexiva, un componente purgativo inherente al pensar se hace presente y permite liberar la facultad del juicio, por la cual se puede juzgar lo particular sin subsumirlo de inmediato en las reglas generales que el individuo banal está dispuesto a cambiar por otras, siempre y cuando esas otras sean institucionalizadas en su sociedad (cfr. 1984, p. 224). La facultad del juicio no es idéntica a la facultad del pensar: mientras el pensar se mueve entre invisibles, con representaciones de objetos, el juzgar se encarga de objetos y casos concretos, particulares que están presentes en cada caso. De acuerdo con Passerin D’Entrèves (2019), el pensar disuelve los

hábitos de pensamiento y las reglas de conducta aceptadas y abre el camino a la actividad de juzgar particulares sin el apoyo de universales; no se trata de proveer nuevos universales en los que introducir los particulares —el pensamiento, en esencia, no *produce* nada—, sino de liberar el particular del yugo del universal inmediato para juzgar con autonomía, sin la mediación de categorías anquilosadas de pensamiento y estándares evaluativos convencionales. El pensar es un viento que barre las estructuras preestablecidas para que el juzgar pueda encontrarse con el particular y determinar su bondad o su maldad, su belleza o su fealdad, sin estar sujeto a determinaciones anteriores. En ese sentido, es una suerte de actividad nihilizante que barre brutalmente los prejuicios, preconceptos y pre-estructuras para que el particular emerja en su condición propia ante la conciencia juzgante.

Ahora bien, ¿por qué resulta esto tan significativo? En tiempos de crisis, el pensar pone a la persona frente a sí misma y sacude las bases previamente sólidas sobre las que se asentaba, dando paso a la facultad independiente del juzgar sin verse acorralado y arrastrado por las acciones masificadas y las opiniones de las mayorías imperantes. Sin embargo, es importante señalar que Arendt no quiere defender la autenticidad de la existencia individual frente al impersonal “uno”, el *das Man* heideggeriano, sino que prima la constitución de una vida auténtica con los otros en un mundo compartido (cfr. Kattago, 2014, p. 57). En todo caso, el mundo humano verdadero, el ámbito de los asuntos humanos, requiere la constitución de la persona por medio del pensar y el juicio para que la realidad de la persona se haga presente en la acción y el discurso, modos del aparecer de la persona frente a los otros, de cuya mirada resulta la caracterización final de la persona, pues, como señala Arendt (2009, p. 22), la pluralidad es la condición de realización de la acción. Precisamente para reconciliar su pensamiento sobre la constitución de la persona en *La condición humana* con la importancia que le atribuye al pensar en este mismo sentido a partir del juicio de 1961 es que la autora explicita que la actualización de la diferencia interior indica claramente que “el hombre existe esencialmente en la dimensión de plural” (Arendt, 1984, p. 216). La pluralidad interior no causa la pluralidad exterior, ni viceversa; simplemente, la pluralidad interior es una constatación de que la persona es tal únicamente en el dominio de la pluralidad.

La facultad de juicio, que surge de la pluralidad y en la pluralidad se consolida, es la manifestación exterior del haber emergido de

la conciencia en el interior de la diferencia, pues todo acto de juzgar presupone la condición evaluativa por la cual la coherencia entre los participantes del diálogo interior puede tener lugar. Juzgar es dar cuenta de lo que corresponde a un fenómeno como tal sin que sea considerado a la luz de estructuras antecedentes: implica decir “*esto está mal*”, “*esto es bello*”. Por tanto, es la conciencia llevada al espacio de aparición entre los otros, la “manifestación del viento del pensar” que se expresa en la capacidad de distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo, *no* a la manera de un subsumir cada particular bajo los modos generales de entender estas categorías, sino en la atención evaluativa que permite establecer los límites de lo que la persona está dispuesta a hacer, sentando raíces en un mundo que deja de ser completamente externo y pasa a estar conformado, también, por la persona que reflexiona y decide. No actualizar la diferencia interior en el pensar es renunciar a constituirse como persona dentro de bordes concretos, el abandono de la reflexión por la cual se borran los márgenes predeterminados y se arriba a una determinación particular que se sitúa como condicionante del mundo propio. Significa no decirse a uno mismo “esto no lo puedo hacer”, “esto no debería suceder”, “esto está mal”, “esto no debí hacerlo”. Así, lo que tiene lugar es la paradoja del no haber persona en las acciones. Es una situación paradójica en la medida que la acción es, en rigor, *personal*. La incapacidad de actualizar la diferencia resulta en el no aparecer de la persona ante sí misma y ante los otros. En el principio de la acción no se encuentra nada. Para saber si es posible perdonar cuando la situación es esta, es necesario presentar la discusión arendtiana sobre el perdón.

### 3. El perdón y el pedido

Arendt introduce la discusión sobre el perdón en el contexto de la discusión sobre la acción en *La condición humana*. Según la autora, el perdón es el remedio por el cual la irreversibilidad de la acción misma es contrarrestada. Esta condición de la acción se relaciona directamente con su carácter “procesual”: el hecho de que actuar significa poner en marcha procesos que, dejados a su funcionamiento autónomo, no encontrarán fin de forma natural, sino que se propagarán infinitamente; son procesos cuyas consecuencias no son previsibles porque en la esencia misma de la libertad, de la cual surge el actuar, no existe una soberanía plena de la persona sobre sí misma ni los demás (cfr. Arendt, 2009, p. 255). La inseguridad es el fenómeno básico de la acción que es inacabable: un acto se multiplica en consecuencias de forma constante.

“El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin” (Arendt, 2009, p. 253). En la esfera de los asuntos humanos, los procesos perduran de forma ilimitada, independientemente de la caducidad material y de la mortalidad de los hombres. Es decir, los procesos exceden las posibilidades materiales y perduran cuando los hombres ya no están, de tal modo que no se puede vaticinar el comportamiento, los resultados, las consecuencias de todo tipo que una acción tendrá. Pero ¿no es esto motivo de orgullo? ¿No podría alegarse que la potencia de los actos humanos, su perdurabilidad casi irrevocable, es razón para que los hombres se maravillen de sí mismos? Lo sería, si acaso los hombres pudiesen soportar el peso del carácter irreversible y no pronosticable de sus acciones. La acción, en realidad, saca su fuerza de ese mismo carácter. Los hombres saben que el agente desconoce los derroteros y resultados de su actuar, que es excedido por su acción desde el mismo momento en que la lleva a cabo. Arendt se concentra en ciertas acciones que pueden ser perdonadas y sugiere que el perdón es apropiado para los males imprevistos, aquellos que pertenecen al exceso natural de la acción con respecto del agente y que no fueron llevados a cabo voluntariamente, sino que son vislumbrados como posibilidades que estaban latentes en la acción solamente luego de que hayan emergido como consecuencias reales y efectivas. En este sentido, Arendt (2009, p. 260) parece circunscribir el perdón a lo esperable dada la naturaleza misma de la acción, y defiende que no es posible perdonar el mal radical, que rara vez tiene lugar y, por consiguiente, trasciende la esfera de los asuntos humanos. Por ello, la “posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar” (2009, p. 256).

Ahora bien, ¿en qué sentido importa que el perdón se dirija a redimir el predicamento de irreversibilidad? Lo esencial es que la irreversibilidad tiene un efecto sobre la condición misma de la persona ante los otros, puesto que la acción es, en la esfera de los asuntos humanos, el modo de constitución de la persona. La irreversibilidad que va de la mano de los procesos puestos en marcha es directamente proporcional al estatuto que adquiere la persona frente a los otros: la persona es quien llevó a cabo tal o cual acción, que tuvo ciertas consecuencias concretas. Es decir, siempre que una persona actúa, pasa a ser vista por sus semejantes como aquella que estuvo en el origen de sus acciones. Si la acción es un



modo de emerger en la esfera del aparecer humano de tal forma que en esa misma acción la persona se constituye desde su acción y por ella, y, considerando que por sí misma es irreversible, la comprensión del *quién* de la persona se ve reducida a esa acción. Cuando se habla del mal que surge del exceso inherente a la acción misma, que debe ser perdonado para que la comunidad política pueda mantener buenos lazos y se mantenga como un espacio naciente en que los hombres se puedan reconstituir y aparecer frente a los otros de formas nuevas, el perdón se hace necesario precisamente porque libera a la persona de la reducción identitaria a su acción pasada. Arendt defiende que el “perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal [...] en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo” (Arendt, 2009, p. 261; *itálicas mías*). En el dominio de los asuntos humanos, el perdón no se fundamenta en el amor, sino en el respeto que se tiene por una persona en virtud de que es persona. El respeto, entendido como amistad política, es una suerte de atención frente a la persona por el hecho de ser tal, es decir, independientemente de sus cualidades y de la evaluación sobre ciertas disposiciones que pueda tener y que se pueda llevar a cabo (cfr. Madrid Gómez, 2008, p. 146). El efecto liberador del perdón reconstituye el horizonte de natalidad en que la persona puede volver a aparecer como alguien distinto de aquel que antes era reducido a una acción pasada por los males que de esta devinieron. Sin embargo, el perdón no es esperable, sino que, como remedio naciente de la acción que busca romper con la irreversibilidad de los procesos puestos en marcha, es el milagro que salva la esfera de los asuntos humanos de su reducción al pasado y devuelve a la persona al espacio de natalidad en la apertura esperanzadora de la dimensión del futuro ante la cual se enlaza la promesa.

A este respecto, Derrida (2001) tiene la postura de que solamente se puede perdonar lo imperdonable. Ahora bien, él tiene en mente lo que los cristianos llaman el pecado *mortal*, contrario al pecado *venial*. Según el autor, lo único que se puede perdonar es lo imperdonable, lo monstruoso, masivo y cruel, lo excesivo y terrible; aquello que, por su misma condición, se ha situado fuera de la justicia y, en ese sentido, requiere del perdón nuevamente (cfr. Derrida, 2001, p. 32). Arendt no introduce en su discusión sobre el perdón aquello que Derrida llama “pecado mortal”, pues lo considera extraño: algo que no tiene lugar asiduamente. Por el contrario, el mal que resulta natural a la acción misma es el mal al que se dirige el perdón. De modo general, se puede decir



que, para Derrida, el perdón solo existe allí donde está lo imperdonable, mientras que, para Arendt, solo hay perdón de lo perdonable, de lo que es natural al exceso inherente a todo proceso puesto en marcha en la acción.

En un texto de 1953, “Comprensión y política”, Arendt establece una distinción entre perdonar y comprender. Si bien el perdón requiere de una cierta comprensión, perdonar no es en esencia comprender. El perdón, para la autora, es una única acción que culmina en un único acto y logra detener el proceso que ha sido puesto en marcha y dar un nuevo comienzo donde todo parecía haber terminado. Por su parte, la comprensión es interminable y no puede producir resultados: su único cometido es obrar la reconciliación con el mundo que permita darle sentido a lo que hacemos y al mundo en que vivimos (cfr. Arendt, 1994, p. 308). Sin embargo, en *La condición humana*, la autora reconoce que el perdón requiere un cierto nivel de comprensión. Es ciertamente importante comprender el sentido de las acciones para que pueda haber perdón. De la misma manera, para pedir perdón, parece ser necesario que el culpable comprenda los motivos por los cuales obró de la manera en que lo hizo y qué implicancias tuvo su actuar. En lo que refiere a la banalidad del mal, sin duda es significativo que el agente comprenda su renuncia a pensar y la culpabilidad inherente a esa renuncia. Comprender, empero, *no* es perdonar. Es posible comprender y castigar, y, de hecho, el castigo requiere de la comprensión para tener sentido, para ajustarse a los requerimientos de la ley en lo que refiere a lo particular de la acción. La posibilidad de perdonar a la persona por respeto a la persona implica una comprensión de la categoría existencial de “persona” y de la condición de la acción. ¿Acaso es posible perdonar si no se comprende la naturaleza de la acción, su irreversibilidad inherente y la no soberanía de la persona implicada en ella? ¿Se puede perdonar el mal banal sin comprender su condición de posibilidad?

Con esto en mente, se hace necesario retomar la pregunta por la posibilidad de perdonar el mal banal. Atendiendo a las condiciones estructural-fenomenológicas de la banalidad o, dicho de otra forma, la disposición interior del sujeto de la banalidad, la respuesta no puede ser otra que *no*. En todo caso, se podría hacer la siguiente pregunta: dado que en *La condición humana* el criterio del aparecer de la persona es la acción, y no el pensar, ¿de qué manera se entiende que no sea posible perdonar al individuo banal si, en cierto sentido, el problema que este presenta es que no *piensa* y no que no *actúa*? La respuesta más plausible

parece ser que la preocupación arendtiana más concreta sobre la relación entre el mal y el pensamiento surge a partir del juicio de Eichmann, de 1961, mientras que *La condición humana* es de 1958, tiempo en el que Arendt guarda un interés primordial en la *vita activa*, contrario a la *vita contemplativa*. A partir del juicio, la autora declara haber retomado un interés progresivo en la facultad de pensar, de modo que la relación entre pensar y actuar puede ser establecida a partir de entonces. En todo caso, lo que interesa aclarar aquí es que el pensar se convierte en una condición necesaria para la constitución de la persona desde dentro, mientras que la acción constituye a la persona desde fuera, puesto que para Arendt es el emerger en la esfera de la pluralidad, de las muchas voces y muchas miradas, la que nos permite adquirir nuestra identidad personal en términos moral-políticos. Más allá de esta cuestión textual-temporal y de los modos concretos de conectar el pensar con la acción, ciertamente es coherente afirmar que la constitución interior de la persona repercute directamente sobre las acciones que decide llevar a cabo, lo cual tiene una incidencia ineludible sobre la bondad o maldad de cada acto y, por tanto, sobre la necesidad que presenta de ser perdonada.

Si no es posible bajo las condiciones actuales del sujeto de la banalidad, ¿bajo cuáles sería posible? ¿El emerger de qué fenómeno posibilitaría el perdón en el ámbito de las acciones malvadas signadas por la banalidad? Dado que no es ni el pecado mortal ni el pecado venial, que no es lo monstruoso ni lo esperable, ¿es posible perdonarlo? En este punto parece haber, en realidad, dos aporías. Primero, que el perdón se dirige a la persona, o sea, que el perdón es, en virtud de la persona, de las faltas o los crímenes cometidos, puesto que, para Arendt, el perdón libera a la persona de su reducción a sus acciones pasadas, y la libera para volver a aparecer en el espacio de los asuntos humanos de una forma nueva, sin ataduras. Sin embargo, en el mal banal no hay persona a la que perdonar, porque nadie se ha hecho presente por la renuncia al pensamiento que va de la mano de la banalidad. Segundo, desde el punto de vista conceptual, el mal banal no cabe dentro de ninguna de las categorías que refieren al mal: no es, estrictamente, ni el pecado mortal ni el venial, ni el mal radical del que Arendt habla en *Los orígenes del totalitarismo* pero que después descarta porque considera que solamente el bien puede ser radical. En resumen, el mal banal no es ni lo imperdonable de Derrida ni lo perdonable de Arendt.

Este estado de cosas sugiere que es imposible perdonar el mal banal. ¿De qué forma, pues, salir de las aporías anteriores? El primer

paso es llevar a cabo una ampliación del concepto de lo imperdonable que formula Derrida. En el caso específico del mal banal, el modo en que se puede comprender lo imperdonable no es aquello que, por su exceso de crueldad, monstruosidad o voluntad perversa, no puede ser perdonado por los hombres, sino que lo imperdonable pasa a ser lo que, en la medida en que la persona no se hace presente, no hay perdón posible porque la conciencia no tiene su correlato intencional. Si es verdad lo que dice Arendt de que se perdona en virtud de la persona, cuando la persona no se hace presente en sus actos, hablamos de algo esencialmente imperdonable. Algo que está *más allá del perdón* o, dicho de otra manera, que no contiene las condiciones necesarias para que el perdón pueda tener lugar. El segundo paso es, claro está, devolver a la persona al espacio de aparición. ¿De qué manera puede obrar este regreso? ¿En qué condiciones puede el individuo que ha llevado a cabo el mal banal volver a hacerse persona?

Derrida se opone a una idea de Vladimir Jankélévitch que resulta especialmente interesante para comprender de qué manera se podría hablar de un perdón para el mal banal. Según Derrida (2001, p. 32), Jankélévitch sostiene que una de las razones por las cuales no se puede perdonar a los nazis es, antes que nada, porque *no han pedido perdón*: no han reconocido su falta ni manifestado arrepentimiento alguno. Esta postura, que Derrida enmarca en una lógica del *intercambio* y por ello la descarta como opción para dar cuenta de la verdadera naturaleza del perdón, es mucho más significativa de lo que este cree. En lo que refiere a la posibilidad de perdonar específicamente el mal banal, la idea de que es necesario el *pedido* es fundamental porque solo en y por el pedido es que la persona vuelve a aparecer como tal, ya que el pedido puede ser entendido como la exteriorización de la manifestación del viento del pensar: el juicio sobre el mal de las propias acciones, y, en ese sentido, deriva de la “vuelta a casa” de la que habla Arendt en la discusión sobre los dos-en-uno. De este modo, si se ha de interrogar la posibilidad del perdón del mal banal, necesariamente habrá que pensar en qué sentido el pedido devuelve a la persona al espacio de aparición. Para Jankélévitch, antes de que sea posible la pregunta por el perdón, “es primero necesario que la persona culpable [...] se reconozca a sí misma como culpable”, pues, para que podamos perdonar, “¿acaso no es necesario esto primero?: que alguien venga a nosotros a pedirnos perdón” (2005, p. 253). Para que sea posible hablar siquiera de perdonar y ser perdonado, es necesario que el individuo asuma la culpa y haga

efectivo su arrepentimiento en el pedido del perdón. Ahora, como sostiene Arendt, los malhechores que no piensan sus acciones y se “niegan también retrospectivamente a pensar en ello, es decir, a volver atrás y recordar lo que hicieron (que es la *teshuwah* o arrepentimiento) no han logrado realmente constituirse en personas” (Arendt, 2007a, p. 124). En este sentido, también la posibilidad de arrepentirse, tan ligada al pedido del perdón, va de la mano de la capacidad de pensar.

El pedido del perdón es una modalidad del juicio. Representa la exteriorización de la conciencia interior por la cual el individuo lleva a cabo una determinación sobre el mal de sus propias acciones. El pedido puede ser considerado una modalidad del juicio, ya que se trata de un modo específico del aparecer de la facultad de juzgar. El pedido solo puede tener lugar cuando el individuo se hace capaz de llegar a una determinación sobre su propia acción. Sin embargo, en la situación en que se encuentra el individuo banal, se trata de un fenómeno que no puede suceder, puesto que el juzgar no es liberado por el viento del pensar. Cuando el individuo no activa la diferencia interior y la conciencia no emerge como epifenómeno no intencionado del pensar, la facultad de juzgar no se hace presente y no hay capacidad de evaluar los propios actos, es decir que no puede tomar su lugar en la esfera de los asuntos humanos por su propia consideración sobre sus actos. En cualquier caso, parece sensato que una forma concreta de la acción —y, evidentemente, del discurso— sea el acto lingüístico por el cual el individuo da cuenta de sí frente a los otros. La vuelta de la persona a sí misma solo puede ser puesta en evidencia por un acto exterior en que se manifieste el soplo del viento del pensar, que es la actualización interior de la diferencia y la consolidación de la coherencia amistosa entre las partes del diálogo de la mente. Cuando el pedido del perdón es verdadero, cuando deja traslucir un arrepentimiento sincero, lo que se hace presente en él no es un lamento en que la persona halla un último escondite frente a la exposición, sino la voluntad de volver a emerger frente a los otros en un acto que posibilite su nuevo aparecer. Empero, todo acto exterior, toda acción auténtica de la persona está necesariamente precedida por la conciencia que emerge en el pensar, cuando la persona es capaz de separarse de sí para evaluarse y determinar su “hasta dónde” constitutivo. Solo en la armonía entre las partes del diálogo está la unidad de la persona.

El pedido no es otra cosa, entonces, que la manifestación del “hasta dónde”, del enraizamiento de la persona por el cual constituye

nuevamente su mundo y se marca sus límites. Mientras se esté hablando de la banalidad del mal, estos límites van de la mano de un des-escondere: para regresar del refugio inauténtico de la banalidad, la persona debe revertir el proceso por el cual se despersonalizó en la inoculación acrítica de contenidos ideológicos o en la fuga-de-sí hacia estructuras preestablecidas, imperativos externos no sometidos a examen que ocuparon el espacio abandonado por la persona en su renuncia al pensar. El acto lingüístico de pedir perdón, de poner frente a los hombres la condena de las acciones propias de forma no mitigada, sin excusas ni justificaciones que deriven la responsabilidad en el sistema de turno, señala, primero que nada, que la persona ha vuelto a pensar. Según Derrida, el problema con el arrepentimiento que precede al pedido del perdón es que es símbolo de que la persona ya no es quien era cuando llevó a cabo las acciones por las cuales pide perdón; por esa razón, entiende que el perdón no podría relacionarse nunca con el culpable, sino con alguien que ya no es culpable. ¿Pero está en lo correcto Derrida? Desde el punto de vista del mal banal, parece ser que no. Es preciso recordar que, en rigor, no había persona en las acciones porque, renunciando a la diferencia interior, se había despersonalizado en estructuras precedentes. El pedido del perdón, que emana de un juicio frente a los hombres con respecto de las propias acciones y trae a la luz un arrepentimiento interior concomitante al emerger de la conciencia, no significa que la persona que lo pide ya no sea la que estuvo en el origen del mal ocasionado, sino, más bien, que la persona se ha constituido por primera vez como quien estuvo en el origen del mal ocasionado. Pero esto solamente es posible como resultado no intencionado del pensar. Una vez que el pensar ha vuelto a actualizar la diferencia y la conciencia se ha conformado, la persona retorna a casa, y ese retorno significa que vuelve a temer la anticipación del compañero interior que le señala su maldad. La conciencia es la casa de la persona, puesto que le señala lo que debe evitar en su trato con los hombres y aquello de lo cual se debe arrepentir; en última instancia, estos dos van de la mano, ya que el arrepentimiento sin duda surge del no haber escuchado el “no debes” de la conciencia frente a cursos de acción particulares. Uno solamente puede arrepentirse de una evasión directa de la conciencia.

¿Acaso esto no significa, en última instancia, que uno se arrepiente *de no haber sido persona*? El pedido del perdón, en la esfera de los actos signados por la banalidad, va de la mano del reconocimiento explícito de que la persona renunció a ser persona, a tomar su lugar y establecer

ciertos límites que, de haber sido enraizados, habrían disminuido el espacio para el aparecer del mal. Es cierto, sin embargo, que la personalización no es el remedio para todos los males: bien podría existir —y, de hecho, *existe*— una persona que haga el mal voluntariamente, o que, creyendo que actúa bien, ocasione un mal irremediable. Una persona puede escoger el mal voluntaria o ingenuamente. No es seguro, de ningún modo, que la personalización en el pensar sea el remedio contra los males; de hecho, Arendt es suficientemente cauta en este sentido, y siempre resulta pertinente en sus indagaciones sobre la relación entre el pensar y la capacidad de impedir el mal que estas sean, antes que nada, preguntas guiadas por la consideración del comprender como una tarea fundamental. El pensar no *causa* la reducción del espacio abierto para el mal, de la misma manera que el juzgar no *atina* siempre en la discriminación entre bien y mal. Para Arendt, el punto es que el pensar permite la actualización de la diferencia desde donde es posible discriminar entre bien y mal. Lejos está esto, en todo caso, de ser una aseveración sobre una causalidad directa entre pensar y evitar el mal. En lo que refiere a la banalidad del mal, el pedido del perdón muestra que ha tenido lugar, en efecto, una vuelta a casa de la persona. Y, en el caso particular sobre el cual determina el juzgar que se muestra en el pedido, el veredicto del juicio es que debe haber arrepentimiento. La conciencia, que ahora incrusta sus raíces, dirige el dedo hacia la culpabilidad: “de esto debes arrepentirte”. Empero, el mal devenido de la acción no pensada ya tiene su lugar en el mundo por el proceso que fue puesto en marcha entre los hombres. Los judíos han muerto aunque Eichmann vuelva a poner el rostro sobre sus acciones: incluso si vuelve a casa, su vuelta a casa no revierte el proceso. El mal causado por cualquier individuo que renuncie a pensar, incluso si vuelve a casa, ya está hecho. El pedido no puede reconstruir el pasado ni borrar del tiempo lo que fue hecho, por más que Hegel (2003, p. 390) se empeñe en afirmar que las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices.

¿Cuál es, entonces, el sentido del pedido del perdón? Uno de los problemas que encuentra Derrida es que el perdón no debe ser parte de una lógica transaccional. Entiéndase: aceptar que el pedido del perdón debe tener lugar para que se pueda perdonar al culpable es introducir un intercambio de “esto por aquello”. El pedido es para liberarse, el perdón es para liberar. En cierto sentido, en efecto es así. Para Arendt, el perdón libera a la persona de su reducción al pasado y la reintroduce en el espacio de la natalidad. ¿Pero cabe pensar el pedido del perdón

también como un acto puro que no espera nada y que excede la lógica del intercambio? Cuando el pedido del perdón da cuenta del no haber estado de la persona, el problema sobre si existe una disposición negociante de “esto por aquello” es irrelevante, o al menos secundario. El sentido del pedido es el hacerse presente de la persona, el ocupar el lugar propio, la responsabilidad que se halla implicada en toda acción. Ahora bien, quien pone frente a los hombres —o frente a quien ha padecido la consecuencia atroz de sus actos—, quien está genuinamente arrepentido y la verdad de cuyo regreso a la presencia en la acción perpetrada se retrotrae al viento del pensar, no puede más que decir “yo” de tal suerte que el futuro de ese yo se enlace al juicio de los otros sobre si el perdón será concedido.

Antes que nada, empero, el pedido es el reemerger puro de la persona en la esfera de las acciones signadas por la banalidad. Quien ha pedido perdón alguna vez sabe que pedir perdón es como el proverbial tirar al mar una botella con un mensaje. El pedido no *obra* el perdón, no lo pone en marcha ni puede obligar a los otros a perdonar. La idea hegeliana de que, cuando alguien pide perdón y no es perdonado, la culpa se transfiere al que no perdona, resulta completamente impropia porque en el pedido del perdón, a pesar de que haya un aspecto de ese movimiento que la persona culpable hace en virtud de sí misma, es decir, incluso si espera ser redimida frente a los otros para volver al espacio de la natalidad y abrir la dimensión del futuro para sí, la persona sabe que el hiato abierto entre ella y los otros por su acción no puede ser redimido sino por la gratuidad de la concesión del perdón, que no está atado al pedido más que fenomenológicamente. El pedido, como modalidad del juzgar que tiene su origen en la conciencia abierta por el pensar, no es otra cosa que la constatación de que, en la región solitaria de la interioridad, la persona ha regresado al espacio del aparecer. Y, en ese sentido, el perdón *puede*, al menos, tener lugar otra vez.

#### 4. Consideraciones finales

El perdón confiere la temporalidad. En el mismo momento en que confiere la temporalidad, inscribe a la persona en la posibilidad de un futuro distinto. El hecho de que la persona haya tomado la suficiente conciencia de su crimen como para arrepentirse y efectuar el pedido, para querer volver a aparecer, no significa que no tenga que reconstituirse, y eso implica tiempo, volver a aparecer gradualmente. Nacer, después del perdón, es estar naciendo, es reconstituir el derecho



fenomenológico de aparecer y estar apareciendo desde la novedad de esa reconstitución. Porque el que perdona deja libre el aparecer del otro, pero el otro, el que se arrepiente y pide perdón, sabe que la libertad es todavía emergencia progresiva, liberadora, es el vivir *de ahora en más* en el espacio del aparecer como el apareciente, el que está apareciendo porque fue liberado, pero, en la medida en que su arrepentimiento es genuino, sabe quién fue, cómo actuó, y sabe de su nacimiento por el perdón, sabe que el milagro del perdón —como lo llama Arendt— es que no es previsible, que es puro don y que el don es gratuito y no surge por técnica ni destreza, sino ante el puro no esperar nada del que perdona. En todo caso, es definitivo tener en cuenta que el que se arrepiente no se ve atado en una dialéctica de la devolución de la deuda. La libertad implica que ya no está atado; la responsabilidad exige que el que fue perdonado no olvide que, si bien ya no está atado, el nuevo nacimiento conlleva el hecho necesario de haber vivido antes, y de haber actuado de tal forma que sea necesario volver a nacer. El pedido del perdón hace que las cosas puedan ser llamadas por su nombre. Solo ahí aparece el quién que puede ser responsable de sí ante los otros.

En este trabajo se ha querido exponer la razón de que no haya persona para perdonar cuando se trata de la banalidad del mal. Para ello, fue necesario revisar la concepción arendtiana de la banalidad, el pensar, el juicio y el perdón. En esta discusión fue esencial comprender la relación entre el pensar y la posibilidad de disminuir el espacio del aparecer del mal. Por último, se presentó la condición estructural-fenomenológica por la cual el perdón puede tener lugar en la esfera de la banalidad, el pedido de perdón —siguiendo una idea de Jankélévitch—, de modo que se pudiera dar una respuesta a la aporía del no haber persona en la acción, que imposibilitaría el perdón. En una instancia futura será significativo comprender de qué modo se enlaza esto con el otro polo condicional, la *disposición a perdonar*, y también con la discusión más general sobre la responsabilidad personal.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña (trads.). Centro de Estudios Constitucionales.
- (1994). Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). En *Essays in Understanding 1930-1954*. (pp. 307-327). Schocken Books.



- \_\_\_\_ (2006). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books.
- \_\_\_\_ (2007a). Algunas cuestiones de filosofía moral. En *Responsabilidad y juicio*. (pp. 75-150). M. Candel (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2007b). El pensar y las reflexiones morales. En *Responsabilidad y juicio*. (pp. 161-184). F. Birulés (trad.). Paidós.
- \_\_\_\_ (2009). *La condición humana*. R. Gil Novalés (trad.). Paidós.
- Baehr, P. (2010). Banality and Cleverness: *Eichmann in Jerusalem* Revisited. En R. Berkowitz, T. Keenan y J. Katz (eds.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. (pp. 139-142). Fordham University Press.
- Berkowitz, R. (2010). Solitude and the Activity of Thinking. En R. Berkowitz, T. Keenan y J. Katz (eds.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. (pp. 237-245). Fordham University Press.
- Bernstein, R. J. (2001). Arendt on Thinking. En D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. (pp. 277-292). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2010). Is Evil Banal? A Misleading Question. En R. Berkowitz, T. Keenan y J. Katz (eds.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. (pp. 131-136). Fordham University Press.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenología del espíritu*. W. Roces y R. Guerra (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Jankélévitch, V. (2005). *Forgiveness*. A. Kelley (trad.). The University of Chicago Press.
- Lavi, S. (2010). Crimes of Action, Crimes of Thought: Arendt on Reconciliation, Forgiveness, and Judgement En R. Berkowitz, T. Keenan y J. Katz (eds.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. (pp. 229-234). Fordham University Press.
- Madrid Gómez, M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica*, 26, 131-149.
- Passerin D'Entrèves, M. (2001). Arendt's Theory of Judgement. En D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. (pp. 245-260). Cambridge University Press.
- Shuster, M. (2018). Hannah Arendt on the Evil of Not Being a Person. *Philosophy Compass*, 13(7). DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12504>.
- Stern, M. (2020). Hannah Arendt: Thinking as Withdrawal and Regeneration of the World. En I. Snir (ed.), *Education and Thinking in Continental Philosophy: Thinking against the Current in Adorno, Arendt, Deleuze, Derrida, and Rancière*. (pp. 57-81). Springer.



<http://doi.org/10.21555/top.v670.2285>

## León Rozitchner and the Problem of the Subject. A Philosophical-Political Reading of Freud

### León Rozitchner y el problema del sujeto. Una lectura filosófico-política de Freud

Pedro Yagüe  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
yagüe.pe@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6381-3178>

Recibido: 19 - 07 - 2021.  
Aceptado: 18 - 11 - 2021.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

Since his first publications, the question of the historical constitution of the subject has been a central axis in the philosophy of the Argentinean thinker León Rozitchner (1924-2011). This paper analyzes how Rozitchner, through this issue, follows a path that goes from phenomenology to psychoanalysis, thus giving rise to a philosophical-political reading of Freud. In the first part, we reconstruct the theoretical continuities and ruptures that led him from Merleau-Ponty to Freud. Once this is done, we analyze the way in which, from his reading of Freud, Rozitchner notices the existence of two distances (one internal, the other external) in the historical constitution of the subject. By way of conclusion we point out the theoretical and political relevance of Rozitchner's philosophy and some of the achievements and limits of his reading of Freud.

*Keywords:* body; phenomenology; psychoanalysis; subject.

### Resumen

Ya desde sus primeras publicaciones, la pregunta por la constitución histórica del sujeto se presenta como un eje central en la filosofía del argentino León Rozitchner (1924-2011). El presente artículo analiza el modo en que Rozitchner, a partir de esta problemática, realiza un camino que va desde la fenomenología hacia el psicoanálisis, dando así lugar a una lectura filosófico-política de Freud. En la primera parte, recomponemos las continuidades y rupturas teóricas que lo conducen de Merleau-Ponty hacia Freud. Una vez realizado esto, analizamos el modo en que, a partir de su lectura de Freud, Rozitchner advierte la existencia de dos distancias (una interna, otra externa) en la constitución histórica del sujeto. A modo de conclusión, señalamos la relevancia teórica y política de la filosofía de Rozitchner y algunos de los logros y límites de su lectura de Freud.

*Palabras clave:* cuerpo; fenomenología; psicoanálisis; sujeto.

## Introducción

Durante la última década se han intensificado significativamente los estudios especializados sobre el filósofo argentino León Rozitchner (1924-2011). Más allá de algunos trabajos en el propio ámbito argentino, como los de Acha (2018), Sucksdorf (2011) y Sztulwark (2019), las investigaciones sobre su obra han traspasado las fronteras de su propio país. En el 2016 se ha publicado el volumen 1, número 2, de la revista *Escrituras Americanas* del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación de Santiago de Chile, número que ha sido dedicado exclusivamente a la filosofía de Rozitchner. Allí se destacan diversos artículos, entre ellos el del filósofo chileno Óscar Ariel Cabezas, quien además en el año 2013 ha publicado su libro *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, en el que le dedica varias páginas al pensamiento de Rozitchner. En este trabajo, Cabezas (2013) desarrolla detenidamente el pensamiento del teórico argentino vinculándolo al problema de la soberanía y de la constitución histórica de la subjetividad, e insertándolo a su vez en las discusiones políticas latinoamericanas. También el profesor e investigador belga Bruno Bosteels (2016) dedica varios capítulos de un libro suyo al pensamiento de Rozitchner, concibiéndolo como uno de los principales desarrolladores del cruce entre el pensamiento marxiano y freudiano en el continente. A su vez, Amador Fernández-Savater (2021) recurre a las categorías rozitchnerianas de la guerra —en particular su lectura de Carl von Clausewitz— para reflexionar sobre el proceso de la transición española.

Más allá de estos diversos usos de los conceptos de Rozitchner a la hora de pensar problemas contemporáneos, no contamos con una extensa bibliografía que realice un análisis exegético de su filosofía, mucho menos abarcando la totalidad de su obra. En este sentido, vale la pena mencionar los trabajos de Exposto (2015) y Alfieri (2021). De allí el aporte que se propone el presente artículo en su intento por mostrar la singularidad de la lectura que Rozitchner realiza de los textos freudianos a partir de un análisis exegético del tránsito que realiza desde la fenomenología al marxismo a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta.

La obra de Rozitchner da cuenta de una incesante producción teórica que se extiende desde sus escritos de los años sesenta, fuertemente

ligados al cruce francés entre fenomenología y marxismo, hasta sus trabajos de comienzos del siglo XXI, donde realiza un análisis de los elementos mitológicos presentes en las sociedades contemporáneas. En este sentido, podría plantearse una periodización de la obra de Rozitchner en tres etapas, diferenciándolas por el contenido y los núcleos problemáticos de sus publicaciones: los años fenomenológicos (1954-1967), los años freudianos (1972-1990) y los años en los que aparece lo que podría denominarse lo mitológico-político (1997-2011). Asimismo, los pasajes de un período a otro, con sus correspondientes rupturas y continuidades, se explican por el despliegue de una misma problemática filosófica que recorre su obra de principio a fin, a saber, aquella que se interroga de manera conjunta por la constitución histórica del sujeto y por las condiciones de posibilidad de la praxis.

Es justamente en el despliegue de esta problemática filosófica y política que Rozitchner acude a la obra de Freud para profundizar su indagación acerca de la constitución histórica del sujeto y de cómo podría deducirse desde ella la posibilidad de una transformación social. El filósofo argentino pareciera necesitar un rodeo por el psicoanálisis para así desplegar la pregunta por el sujeto, para poder alcanzar ese núcleo de irracionalidad vivida al que la fenomenología no le estaba permitiendo acceder. En efecto, Rozitchner afirma que Freud describe un aparato psíquico en el que “lo subjetivo no es, en tanto psicología, solo un objeto de ciencia, sino sujeto de la praxis” (Rozitchner, 2015b, p. 93). Según su lectura, lo que allí se juega es la relación que la práctica del sujeto mantiene con la verdad y con la historia; es decir, la relación del sujeto con el mundo. Por este motivo, Rozitchner sostiene que Freud —al igual que Marx— abre un camino a partir del que se vuelve posible “discriminar la estructura que organiza lo real para poder comprender así el camino que lleva a una acción verdadera, y por lo tanto eficaz” (Rozitchner, 2013, p. 131). La noción de “sujeto” resulta central en este desplazamiento problemático y de su modulación dependen las variaciones conceptuales que se producen entre estos períodos de su obra.

La disputa rozitchneriana por la noción de “sujeto” también debe ser comprendida en su contexto histórico. Durante los años sesenta y setenta, Rozitchner advertía un peligro político en la recepción latinoamericana del pensamiento de Louis Althusser. Su concepción de la historia como “proceso sin sujeto” da cuenta de una concepción de la política extraviada —según Rozitchner— de lo más propio, de aquello

necesario para una acción eficaz. En la introducción a *Freud y los límites* puede leerse:

La ciencia “no tiene sujeto”, se nos dice. Pero sabemos que la política sí. Más allá del sujeto negado, ¿quién sufre?, ¿quién soporta la tortura? La política tiene la tortura y la muerte, puesto que nunca el dolor y el término de la vida son anónimos, a pesar de que el intento del represor consista, también el suyo, en aniquilar al sujeto. En su caso límite la política muestra los dos extremos disociados, cosa que el “científico” —tanto como el policía— elude en su espiritual y anónima práctica: la unión de lo más individual y de lo más colectivo (Rozitchner, 2013, p. 24).

La importancia que Rozitchner encuentra en el potencial político de la categoría de “sujeto” debe entenderse en el marco de una fuerte influencia del estructuralismo althusseriano en la formación de la izquierda latinoamericana durante los años sesenta y setenta.<sup>1</sup> La fórmula del sujeto como “núcleo de verdad histórica”, presente en su primer libro sobre Freud, se desarrolla en contraposición a la categoría althusseriana de “historia” como “proceso sin sujeto”, a partir de la cual buena parte de la militancia de izquierda se proponía comprender la intensidad de los conflictos políticos en los que ellos mismos se veían involucrados.

Si hubiera que identificar un texto central en esta operación de Rozitchner, un texto que señale la necesidad de un rodeo por el psicoanálisis para retomar los problemas y preguntas de los años sesenta, este sería “La izquierda sin sujeto”. Este artículo de 1966 constituye el programa teórico que estructura la transición que Rozitchner realiza desde la fenomenología hacia el psicoanálisis. Es allí donde se termina de consolidar la pregunta conjunta por el sujeto y la praxis. Se trata de pensar el proceso por el que los individuos llegan a ser lo que son, el

---

<sup>1</sup> Marcelo Starcenbaum (2016) ha escrito una tesis doctoral en la que estudia la influencia del pensamiento de Althusser durante el período 1965-1976 en la Argentina. Allí reconoce a Régis Debray y a Marta Harnecker como los grandes mediadores que introdujeron el pensamiento del filósofo francés en el continente. La mayoría de las lecturas latinoamericanas de los años sesenta y setenta se encontró marcada por la influencia de estas dos lecturas de Althusser.

tránsito histórico que debieron recorrer desde su nacimiento hasta el presente para pensar con las categorías con que piensan, para percibir el mundo tal como lo perciben, para sentirlo como lo sienten. Teniendo en cuenta que la forma en que el mundo y los otros son pensados, sentidos y percibidos no se encuentra como un *a priori* en la naturaleza humana, Rozitchner se propone estudiar históricamente las operaciones de ese tránsito.

El sujeto, sostiene Rozitchner en su artículo de 1966, se encuentra adherido a la especificidad histórica del mundo que lo produjo. Su conciencia se relaciona con naturalidad con las categorías que la realidad social le ofrece para pensarse. Rozitchner advierte que el sujeto no posee un saber consciente sobre su propia historia, sobre su propia constitución. Y señala un problema directamente relacionado con el concepto de “praxis”: este núcleo de irracionalidad vivida debe volverse racional para el sujeto si es que este desea convertirse en el lugar del tránsito hacia una racionalidad diferente. Nos encontramos frente al problema filosófico-político que pone en movimiento la producción teórica de Rozitchner: “Entre lo pensado y lo real estamos nosotros, absortos en el pasaje” (Rozitchner, 2015a, p. 21). ¿Cómo dejar de estar absortos? ¿Cómo hacerse uno el lugar activo de un tránsito hacia una relación diferente con el mundo y los otros? La pregunta conjunta por el sujeto y la praxis se presenta al centro de la escena.

La introducción de las categorías psicoanalíticas a partir de 1972 obliga a Rozitchner a repensar la noción de “sujeto”, hasta ese entonces trabajada desde una concepción fenomenológica. Esto produce un conjunto de desplazamientos y continuidades conceptuales. El sujeto ya no será concebido fenomenológicamente como estructura cuerpo/conciencia, sino que será pensado desde su fundamento inconsciente, corpóreo, anterior a todo yo y a todo ser consciente. Pero no solo eso: el sujeto no sabrá nada de este fundamento. Hay, según Freud, un olvido constitutivo de la vida adulta.

En el presente artículo nos proponemos analizar el modo en que Rozitchner, a partir de la pregunta por la constitución histórica del sujeto, realiza un camino que va desde la fenomenología hacia el psicoanálisis, dando así lugar a una lectura filosófico-política de Freud. En la primera parte, recompondremos las continuidades y rupturas teóricas que lo conducen desde los trabajos de Merleau-Ponty hacia los textos freudianos. Una vez realizado esto, analizaremos el modo en que, a partir de su lectura política de Freud, Rozitchner advierte la existencia



de dos distancias (interna y externa) en la constitución histórica del sujeto. A modo de conclusión, finalizaremos señalando la relevancia teórica y política de la filosofía de Rozitchner: sus logros, pero también algunos de sus límites.

### **Freud y los límites de la fenomenología**

Entre 1967 y 1972 se produjo un silencio en la obra de Rozitchner. Cinco años de intensa y variada escritura habían transcurrido desde la publicación de su tesis doctoral en 1962 hasta 1967. Cinco años también habría que esperar hasta la publicación de *Freud y los límites del individualismo burgués*, su primer trabajo explícitamente sobre psicoanálisis. ¿Cómo entender este quiebre, este silencio en la escritura de Rozitchner? Los conceptos de los años fenomenológicos habían llegado hasta el máximo de sus posibilidades, la fenomenología francesa había mostrado sus límites a la hora de responder las preguntas que el pensamiento de Rozitchner había desplegado. Su producción teórica avanzaba y las categorías con las que había trabajado no lograban responder las nuevas preguntas que el desarrollo de su problemática filosófica exigía. Había que ir más allá, más allá de la conciencia. Entre 1967 y 1972, Rozitchner se dedicaría a repensar la totalidad de sus conceptos a la luz de un nuevo universo conceptual: el psicoanálisis freudiano.<sup>2</sup>

Hablamos de un desplazamiento al interior de la filosofía de Rozitchner, un pasaje de la fenomenología al psicoanálisis. Resulta necesario, por tanto, comenzar haciendo un breve señalamiento sobre la relación entre las tradiciones psicoanalítica y fenomenológica. Si

---

<sup>2</sup> Si bien no es un autor que Rozitchner nombre ni trabaje, resulta ineludible la alusión al pensamiento de Herbert Marcuse en lo que respecta al establecimiento de un vínculo entre la tradición marxista y el psicoanálisis. Más allá de esta afinidad, ambas lecturas presentan notables diferencias. En el caso de Marcuse (1987), el hincapié estará puesto en el modo en que los sistemas de comunicación masivos establecen una tecnificación cosificadora de la conciencia. En el caso de Rozitchner, como veremos, se tratará de comprender las distancias abiertas al interior del sujeto históricamente constituido —complejo de Edipo de por medio— para comprender desde allí las condiciones de posibilidad de una praxis eficaz. Otra de las diferencias entre ambos es el carácter violento de la dominación, enfatizado por Rozitchner: la violencia, para él, es constitutiva de lo social.

fue posible el pasaje de una a la otra es porque ambas comparten un mismo campo problemático, pues ambas se encuentran, por así decirlo, paradas sobre un mismo terreno. Para emprender este rodeo, podríamos iniciar con una afirmación de Paul Ricœur, quien señala que tanto el psicoanálisis como la fenomenología comienzan “con una humillación, con una ofensa infligida a ese saber de la conciencia inmediata” (Ricœur, 2014, p. 329). Esto ubicaría a ambas tradiciones en una proximidad, en una afinidad que podríamos definir a partir de su intención de ir más allá de aquello que la conciencia inmediata muestra como evidente. Allí aparece la fenomenología con lo implícito, lo co-intentado; el psicoanálisis, con lo involuntario, lo inconsciente.

Esta primera afinidad nos conduce a una segunda: la pregunta por la constitución del sentido. En junio de 1957 se publica en Buenos Aires *Vigencia de Sigmund Freud*,<sup>3</sup> breve texto del filósofo y psicoanalista francés J. B. Pontalis. Allí puede leerse: “La aspiración del freudismo no es entonces de ningún modo extraña al método fenomenológico; como éste, el psicoanálisis convierte en un problema el advenimiento del sentido, pero no implica ningún repudio hacia lo percibido” (Pontalis, 1957, p. 36). Ambas tradiciones enlazan, a su manera, la pregunta por el sentido con la problemática de la percepción.

Tal vez la proximidad más notoria de la fenomenología con el psicoanálisis se haya dado en el pensamiento de Merleau-Ponty.<sup>4</sup> El fenomenólogo francés realizó enormes esfuerzos por incorporar a su universo filosófico las investigaciones del psicoanálisis freudiano. Si bien el interés por Freud se hace ya presente en *La estructura del comportamiento* (1976), es en *Fenomenología de la percepción* donde Merleau-Ponty acerca sus desarrollos conceptuales a los del teórico vienés. Más allá del conocido pasaje donde Merleau-Ponty sostiene que “sería erróneo creer que el psicoanálisis se opone al método fenomenológico” (Merleau-Ponty, 1985, p. 175), habría que señalar la importancia del capítulo “El cuerpo sexuado”, donde se profundiza en la relación entre su filosofía y el psicoanálisis. En distintos pasajes de *Fenomenología de la percepción*

---

<sup>3</sup> La traducción argentina de este libro fue realizada por León Rozitchner; cfr. Pontalis (1957).

<sup>4</sup> Resulta importante señalar la presencia de los escritos marxianos en la filosofía de Merleau-Ponty, presencia que influye de manera explícita en la obra de Rozitchner. Para una mayor comprensión del lugar de Marx en la obra merleau-pontiana, cfr. Eiff (2010).

Merleau-Ponty sostiene que el modo de ser del cuerpo difiere tanto del yo como de las cosas del mundo. No es ni representación del yo ni cosa fuera de mí. Este modelo merleau-pontiano, como señala Ricœur, sirve para cualquier inconsciente imaginable: “Un sentido que existe es un sentido tomado en un cuerpo” (2014, p. 334). Esta concepción del cuerpo, que en Merleau-Ponty aparece como una proximidad radical entre nosotros mismos y las cosas, da cuenta de una afinidad problemática entre los desarrollos del fenomenólogo francés —con cuyos textos Rozitchner se había formado durante su experiencia en la Sorbona— y el psicoanálisis.

Al final del capítulo sobre “El cuerpo sexuado” encontramos una extensa nota al pie donde Merleau-Ponty propone escapar del reduccionismo marxista y el reduccionismo psicoanalítico “hinchando” ambos campos, haciendo que ambos se incorporen entre sí.

El “materialismo histórico”, en los trabajos que ha inspirado, a menudo no es nada más que una concepción concreta de la historia que toma en cuenta, además de su contenido manifiesto [...] su contenido latente, eso es, las relaciones interhumanas tal como efectivamente se establecen en la vida concreta. [...] No obstante, esta traducción del materialismo histórico puede ser equívoca. “Hinchamos” la noción de economía como Freud hincha la de sexualidad, introducimos en ella, además del proceso de producción y la lucha de las fuerzas económicas contra las formas económicas, la constelación de los motivos psicológicos y morales que codeterminan esta lucha. [...] Una teoría existencial de la historia es ambigua, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, porque está en las cosas mismas. [...] Precisamente porque la economía no es un mundo cerrado y que todas las motivaciones se traban en el corazón de la historia, el exterior pasa a ser interior como el interior, exterior, y ningún componente de nuestra existencia puede ser nunca superado. [...] Así como, lo dijimos, toda nuestra vida respira una atmósfera sexual, sin que pueda asignarse un solo contenido de consciencia que sea “puramente sexual” o que no lo sea en absoluto, de igual manera el drama económico y social proporciona a cada consciencia un cierto fondo

o, más aún, una cierta *imago* que ésta descifrará a su modo y, en este sentido, este drama es coextensivo con la historia (Merleau-Ponty, 1985, pp. 188-190).

Encontramos en este pasaje un universo que, por su afinidad problemática, expone una vez más la importante influencia del fenomenólogo francés en el pensamiento de Rozitchner.<sup>5</sup> Ambos defienden psicoanálisis freudiano de la deriva objetivista, cientificista, de esta tradición, al mismo tiempo que lo vinculan con los escritos de Marx. En *Freud y el problema del poder*, Rozitchner afirma que, desde el punto de vista del psicoanálisis, la psicología “deja de ser una región separada [...] para ser una psicología filosófica, o psicología política o, en términos de Merleau-Ponty, una ‘psicología trascendental’” (Rozitchner, 2015b, p. 94). El sujeto, según el teórico vienés, es el lugar donde las contradicciones y oposiciones sociales se inscriben y enfrentan, y por lo tanto donde se viven, se experimentan. Rozitchner afirma que no puede pensarse lo individual sin lo social y resulta necesario —como señala el fenomenólogo francés en el pasaje anteriormente citado— un ensanchamiento de los campos económico, psicológico, social y político para que se incluyan los unos en los otros.

Otro texto donde se manifiesta el interés de Merleau-Ponty por el pensamiento freudiano es en el prefacio a la edición francesa de *La obra de Freud* (1960), de Hesnard. Allí afirma que la fenomenología debe dejar que su propia problemática —aquella que interpela a la percepción, a la conciencia, al cuerpo, a la intersubjetividad, al mundo— le permita descender hasta su subsuelo, donde encontraría su más cercana proximidad con el psicoanálisis. Si, como señalé, ambas tradiciones comparten un mismo territorio, podríamos decir que fue Merleau-Ponty quien mejor supo pararse allí haciendo de él la tierra firme de su pensamiento.

Más allá de estas afinidades, las diferencias entre el psicoanálisis y la fenomenología son determinantes y explican el pasaje de un período al otro en la obra de Rozitchner. Aquello que el psicoanálisis denomina “inconsciente” resulta inaccesible e impensable para la fenomenología. En este sentido, Paul Ricœur afirma que “el inconsciente de la fenomenología es el preconscious del psicoanálisis, es decir,

---

<sup>5</sup> Mariano Plotkin (2003) ha sugerido la probable influencia de Merleau-Ponty en el acercamiento de Rozitchner al psicoanálisis.

un inconsciente descriptivo, todavía no tópico” (2014, p. 343). En el inconsciente freudiano aparece el universo de la represión, la censura, la pulsión, inaccesibles para la conciencia fenomenológica.

Volvamos a Rozitchner. A partir de 1972, el filósofo argentino se referirá al cuerpo como “cuerpo pulsional”. Allí aparecerá la noción de “libido” en toda su radicalidad. El cuerpo será ahora comprendido:

[...] como el campo material y sensible donde se revela el sentido de todo lo que existe. El propio cuerpo aparece extensivo, fluido, elástico, untuoso, y su capacidad esencial consiste en que todo objeto exterior, persona, cosa o relación es previamente incluido en él, puesto a prueba en lo más propio al ser incorporado en uno y determinando así su conocimiento y significación (Rozitchner, 1998, p. 68).

El sujeto, al igual que en el período anterior, continuará siendo “el lugar de un intercambio activo con el mundo exterior y con los otros hombres” (Rozitchner, 2013, p. 136), aunque ese intercambio se verá atravesado por un conjunto de relaciones libidinales impensables desde las categorías de los años fenomenológicos. La noción de “sujeto” se modificará a partir de la lectura de Freud en la medida en que los desarrollos del psicoanálisis permiten “descentrar la subjetividad en lo más profundo de sí mismo y afrontar desde el sentimiento infantil de ser absoluto nuestro ser relativo al sistema social que nos produjo” (Rozitchner, 2013, p. 140). A partir de esta lectura, Rozitchner afirma que el sujeto político se encuentra atravesado por una estructura libidinal que regula las relaciones que mantiene con sus relatividades constitutivas. El filósofo argentino sostiene que el psicoanálisis supo entender a la subjetividad como una organización racional del cuerpo pulsional, como también permitió pensar el fundamento afectivo que constituye la trama de lo que anteriormente denominamos “totalidad concreta”. En efecto, Rozitchner sostiene que el aparato psíquico interioriza y organiza una determinada percepción del mundo que establece una coherencia entre el sujeto y la realidad que lo produjo. Esta idea se encontraba ya presente en “La izquierda sin sujeto”: el sujeto se encuentra adherido a la especificidad histórica del mundo que lo produce.

Freud describe un aparato psíquico en el que lo histórico se juega como un drama en la experiencia individual y colectiva. Rozitchner describe este aparato como un límite, una mediación entre lo interno y

lo externo, entre los impulsos más profundos del sujeto y la estructura histórico-social; una mediación entre lo que anteriormente llamamos “estructura cuerpo/conciencia” y “totalidad concreta”. Solo que ahora ese cuerpo será un cuerpo pulsional, impregnado de significaciones sentidas, de huellas imborrables pero al mismo tiempo inaccesibles para la conciencia.

Basándose en los textos marxianos, Rozitchner afirma que los sistemas históricos de producción son también productores de sujetos que piensan, actúan, perciben y sienten a partir de la especificidad de la racionalidad histórica que los produjo. El psicoanálisis freudiano le permite a Rozitchner pensar el tránsito por el que un cuerpo interioriza dicha racionalidad, dicha relación específica con los otros y con el mundo. En este sentido, afirma que “a la formación del aparato productivo, le es complementaria, necesariamente, la formación del aparato psíquico” (Rozitchner, 2015c, p. 212). Y es complementaria porque ese mismo aparato psíquico fue producido por una realidad contradictoria que “lo produjo como incapacitado para enfrentarla” (Rozitchner, 2013, p. 137). Este es el problema fundamental de la obra filosófico-política de Rozitchner: la realidad social produce sujetos incapaces de enfrentarla, incapaces de prolongarse en ella y transformarla. Sujetos aferrados a las prácticas convencionales, incapaces de llevar a cabo una praxis que los transforme a sí mismos y al mundo.

A partir de este conjunto de modificaciones se entiende que cuando Rozitchner se refiera a la conciencia, poco tendrá esta que ver con la conciencia de los años fenomenológicos. Junto con el desplazamiento de la noción de “sujeto”, advertimos también un desplazamiento en la concepción de la verdad. Este movimiento a la par de ambas categorías se sintetiza en la célebre frase de Rozitchner, “el sujeto es núcleo de verdad histórica”, aparecida por primera vez en la introducción de *Freud y los límites*. Detengámonos un momento en dicha fórmula.

Rozitchner utiliza la categoría freudiana de “verdad histórica” para pensar al sujeto. Si bien Freud menciona la expresión en su artículo “Historia de una neurosis infantil” y en *El porvenir de una ilusión*, es en su ensayo *Moisés y la religión monoteísta* (escrito entre 1934 y 1938) donde mejor desarrolla esta categoría. Allí sostiene que tanto las religiones como los delirios poseen “un trozo de verdad olvidada” (Freud, 1997e, p. 3298), es decir, fragmentos vividos en el pasado pero rechazados actualmente debido a la influencia de la realidad exterior en la constitución del sujeto. Freud advierte que el poder de las religiones no descansa en su

contenido de verdad material ni ideal, sino en su contenido de verdad histórica: en su relación con la experiencia vivida en el pasado. Pero esta vivencia, esta verdad del pasado, permanece olvidada, reprimida, y por lo tanto presa de distorsiones y deformaciones en el presente.

Ahora bien, ¿por qué Rozitchner acude a este concepto? Lo hace para pensar la permanencia de una verdad, de un saber sensible, todavía presente en la vida de cada sujeto: la presencia de un trozo de verdad vivida que se verifica en la relación que se establece con el mundo. Decir que el sujeto es núcleo de verdad histórica querrá decir que cada existencia individual constituye el lugar donde la verdad histórica se elabora y puede por lo tanto ser verificada. Es el lugar en el que ella se articula, adquiere forma, se realiza. Por eso Rozitchner afirma que cada sujeto es núcleo que da sentido a lo real, que “en la carne de cada hombre se juega la verdad del sistema cultural, del orden histórico que lo produjo como hombre” (Rozitchner, 2013, p. 438). Cabe recordar que para Freud nada de lo inconsciente puede ser aniquilado. No se aniquila, se reprime. Y lo reprimido se conserva y por lo tanto retorna. Cada sujeto es para Rozitchner núcleo de verdad histórica: cada uno lleva en sí un saber sensible, un índice afectivo que, aunque inconsciente, representa la verdad de esa vida en relación con su inserción en el entramado de las relaciones sociales. En la verdad del cuerpo se elabora la verdad del mundo.

Cada uno de nosotros es el lugar material de una verdad más amplia que se va creando, pero sin esa subjetividad generadora de sentido esa verdad histórica más amplia no existiría. Allí converge lo más profundamente singular, por fin valorizado, con lo más colectivo (Rozitchner, 2015b, p. 194).

En “Análisis de un caso de neurosis obsesiva”, Freud afirma que el sujeto entraña pensamientos de los que nada sabe: “el afecto es lo real, de lo que hay que sospechar es de la representación” (Freud, 1997a, p. 1451). Puede advertirse la importante influencia del pensamiento de Freud en los desarrollos de Rozitchner a comienzos de los años sesenta. El afecto del sujeto en cuanto “verdad histórica” se presentará para el filósofo argentino como el índice de su inserción en la realidad y, por lo tanto, como el punto de partida de cualquier acción política que se pretenda verdadera. Cada sujeto es un lugar histórico donde lo social se elabora, donde las verdades más personales, las experiencias fundantes,



encuentran o no la capacidad de prolongarse en la realidad exterior. “Y si es núcleo, es porque cada uno es un cuerpo irreductible donde el mundo se despliega, se organiza y se verifica en su materialidad transitoria” (Rozitchner, 2011, p. 109).

Durante los escritos de estos años, Freud aparece como una profundización de la operación que dio inicio al pensamiento filosófico de Rozitchner. El teórico vienés, al concebir el campo de la subjetividad desde un punto de vista histórico, “inaugura una concepción de lo psíquico como campo subjetivo en el cual la dialéctica de la cultura se interioriza y se debate” (Rozitchner, 2013, p. 143). Es allí donde las significaciones culturales se generan en su relación con la maduración corporal y se sedimentan como huellas constitutivas en el sujeto. Hubo un camino recorrido por el cuerpo que dio por resultado una forma adulta, camino del que Rozitchner, a partir de su lectura de Freud, extraerá consecuencias políticas.

### **El yo y el ello: distancia interior (I)**

Siguiendo la lectura de los textos de Freud, Rozitchner afirma que el sujeto desconoce el tránsito que lo lleva a ser quien es y que con ese desconocimiento ignora también el fundamento sensible de su propia razón. Si el interés del teórico argentino radica en conocer el tránsito que un cuerpo debió realizar para tener acceso una determinada racionalidad histórica, resulta comprensible que el inicio de su respuesta se ubique en la génesis misma de la vida humana. Esto aparecerá analizado en la primera parte de su libro *Freud y los límites del individualismo burgués*, donde Rozitchner, siguiendo la segunda tópica freudiana,<sup>6</sup> describirá genéticamente el conflicto entre el ello, el yo y el superyó.

---

<sup>6</sup> La metapsicología freudiana plantea diversos problemas, entre ellos la relación entre la primera y la segunda tópica. A la hora de entender la forma en que ambas se relacionan seguiremos —tal vez para disgusto del propio Rozitchner— los señalamientos que Óscar Masotta realiza en su “Presentación del Segundo Congreso Lacaniano”. Allí puede leerse que “la primera tópica —y bien podría decirse, la teoría de los *sistemas*— funda, desde el punto de vista de la lógica de la doctrina, a la segunda tópica (a saber, la teoría de las *instancias*)” (Masotta, 2011, p. 85). En el diccionario de Laplanche y Pontalis se afirma que “Freud no renunció a armonizar sus dos tópicos” (2012, p. 434), lo cual va en la misma dirección que lo señalado por Masotta. Para una comprensión cabal de la armonía entre ambas tópicas, tanto Masotta como los autores del diccionario



Desde un punto de vista genético, el ello es primero con respecto a los otros dos componentes de la tópica. El yo y el superyó constituirán diferenciaciones progresivas de este, consecuencias del necesario vínculo del cuerpo humano con los otros y el mundo. El ello es el polo pulsional de la personalidad, el polo en que necesidad y deseo buscan, en su dialéctica, la supresión de todo estado de tensión. Dado que los contenidos del ello son inconscientes, expresión psíquica de las pulsiones, este carece de organización y se presenta como un gran reservorio de energía.

Por eso la necesidad de comenzar por el ello. Porque desde ahí se inicia el tránsito, porque el ello constituye el fundamento primero que toda cultura modela. No hay inserción en la vida social sin una organicidad biológica que dominar. Hubo un fundamento primero que debió ser contenido y sobre el que las categorías sociales se constituyeron.

El ello designa así este magma primero desde el cual todo lo psíquico, conformado por la cultura, resulta y se mantiene. El ello es el fundamento sustancial, la organicidad biológica incluida ya en el orden psíquico de una carne humana que hace su tránsito hacia la cultura mediada por el yo que ésta, como lugar de su ordenamiento, le impone. Donde era lo anónimo, lo no personalizado aún, naturaleza encapsulada sin conexión propia con lo exterior, allí la cultura, bajo la forma de yo, personifica: "Donde era ello, ha de ser yo". Este es el misterio primigenio del ser individual: su surgimiento, desde el fondo anónimo de la naturaleza, que adquiere forma de hombre (Rozitchner, 2013, p. 102).

Rozitchner entiende al yo como una parte organizada del ello, como una parte modificada a partir de la influencia del mundo exterior, y, al mismo tiempo, como un representante de esta realidad. El yo busca garantizar un control progresivo de las pulsiones, un control de aquel

---

sugieren la lectura del capítulo IV de *Esquema del psicoanálisis*, donde Freud, al leer retrospectivamente su propia obra, vincula teóricamente la primera y la segunda tópica. Esta voluntad de pensar la relación, sin superación ni supresión, entre ambas se encuentra también presente en la lectura que Rozitchner realiza de los textos freudianos.

magma primero. Es una zona límite, un gran mediador. El yo se esfuerza por transmitir al ello la influencia del mundo exterior al mismo tiempo que permite encauzar las pulsiones del cuerpo según los ordenamientos de la realidad convencional; es “la superficie de mayor contacto hacia adentro y hacia afuera [...] [;] es el límite entre el ello y el mundo” (Rozitchner, 2013, p. 116). El yo es quien se encarga de encauzar las pulsiones bajo la lógica de la realidad exterior. Es él quien, en palabras de Freud, intenta dominar al ello como un jinete a su caballo.<sup>7</sup>

La influencia ordenadora de la realidad hace que el yo se niegue a acoger una poderosa tendencia pulsional proveniente del ello, negándole también su correspondiente descarga motora. Cabe señalar —esto será de suma importancia para Rozitchner— el carácter también inconsciente del yo y de sus mecanismos represivos. Tanto la represión como las señales de angustia serán entendidas por Freud como mecanismos inconscientes a partir de los que el yo impide el pasaje de determinadas pulsiones a la realidad exterior. En efecto, Rozitchner habla de la presencia de dos inconscientes: uno reprimido, originario; otro represor, cultural. Cada uno ocupa una posición distinta en el sujeto, que vivirá como un drama el conflicto entre ambos. Este “*desacuerdo entre el yo y el ello aparece como fundamento inconsciente del acuerdo entre el yo y la realidad*” (Rozitchner, 2013, p. 58). El yo —y acá radica la distancia interior con la que Rozitchner nombra a la primera parte de *Freud y los límites*— ejerce una función represiva dentro de uno: en contra del ello y al servicio de la realidad. Rozitchner afirma que la dialéctica exterior entre sujeto y mundo:

[...] no encierra sólo dos términos: hay una dialéctica interior por incluir, y a la distancia exterior sujeto-objeto hay que agregarle la distancia interior sujeto-yo. Esto es lo fundamental que tanto Freud como Marx ponen de relieve: *la estructura dialéctica en el interior de*

---

<sup>7</sup> El síntoma, para el yo, aparecerá como lo indomable, como aquello que no tiene que ver con él y que, por lo tanto, rechaza como extraño. El síntoma es lo que el jinete no puede controlar. Rozitchner, en su lectura de Freud, considera que lo reprimido se anuncia a través de lo indomable. La tarea del jinete es, en algún punto, una tarea imposible. Lo reprimido retorna, bajo una forma o bajo otra, apareciéndose en el sujeto aquella distancia interna a la que se refiere Rozitchner: lo más propio (los impulsos) se presenta como extraño para el yo, como algo que lo sojuzga y lo excede.

*la propia subjetividad como una distancia histórica abierta por la cultura en el seno del propio sujeto* (Rozitchner, 2013, p. 62).

El filósofo argentino señala que a gran parte del ello —dialéctica represiva de por medio— se le impide el tránsito a la realidad. El yo adherido y representando la realidad convencional hace de los impulsos del ello una realidad socavada que no puede exteriorizarse, que no logra prolongarse en los otros y en el mundo. Rozitchner afirmará que “lo más propio en el seno del sujeto [...] es lo más ajeno para el yo” (Rozitchner, 2013, p. 126). Esta afirmación constituiría un planteo abstracto si no se incorporara la dimensión histórica del problema.

El orden del yo forma sistema con el sistema de la realidad, y la síntesis que le es propia no hace sino reflejar el orden del sistema de producción exterior que lo determinó como yo. La síntesis de la conciencia excluye la inclusión cabal de los impulsos del ello: son ilógicos para el yo (Rozitchner, 2013, pp. 121-122).

Rozitchner afirma que cada sociedad, cada sistema productivo, abre un tránsito diferente hacia la realidad convencional. La represión de los impulsos del ello variará en función de la especificidad histórica de cada cultura.<sup>8</sup> Lo que el yo reprime es el saber sensible de un cuerpo negado en la totalidad concreta. Saber que permanecerá como núcleo de verdad, como índice, en cada sujeto.

---

<sup>8</sup> En *Freud y el problema del poder*, Rozitchner sostiene que si cada uno de nosotros “ha sido constituido por el sistema de producción histórico, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad, como adecuado al sistema para poder vivir y ser dentro de él” (Rozitchner, 2015b, p. 85). Este análisis adquirirá radicalidad cuando llegue a afirmar que la forma social de los objetos es congruente con la subjetividad, es decir, con la forma social de los sujetos. Tanto Freud como Marx hacen, según Rozitchner, ciencia histórica: se preguntan por los presupuestos y el origen del aparato psíquico y del sistema de producción respectivamente. La presencia fundante del pasado en el presente, la búsqueda de las condiciones históricas que hacen posible una determinada disposición (psíquica, histórico-social) es el nexo en que Freud y Marx confluyen en la pregunta rozitchneriana por el sujeto y la praxis.

El filósofo argentino señala que el conflicto entre el yo y el ello es también un conflicto entre dos principios: el principio del placer y el de realidad. Este conflicto será clave para Rozitchner a la hora de comprender la forma en que la distancia interior es resuelta por el sujeto. Para ello, se centrará en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* —cuyo antecedente teórico se presenta en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*—, donde Freud desarrolla una suerte de mito originario en torno al drama del deseo insatisfecho. Allí el teórico vienés menciona la existencia de una primera experiencia de satisfacción relacionada con los impulsos y necesidades físicas del niño.<sup>9</sup> Esta experiencia originaria dejará huellas indelebles en el incipiente aparato psíquico. Freud señala allí que frente a la posterior reaparición de las necesidades, el niño tenderá a reconstruir imaginariamente la situación de la satisfacción primera, volviendo a cargar, frente al resurgimiento de la necesidad, la imagen mnémica de la percepción, repetición que será revivida internamente mediante un atajo. Será una satisfacción alucinada, una regresión placentera hacia lo interno. Esta primera experiencia (en la que el niño, dirá Rozitchner, todavía es todo ello) servirá como modelo de satisfacción alucinada: un alejamiento del mundo exterior, un encierro en la repetición de las propias marcas. Este modelo persistirá en la vida adulta del sujeto cada vez que este duerma, cada vez que el yo se entregue al reposo y cierre las puertas que conducen a la motilidad. El sueño aparecerá como una psicosis onírica que servirá como modelo de toda transacción que compensa una relación defectuosa con la realidad. El cuerpo, al apartarse del mundo exterior, deja emerger aquello que fue reprimido durante la vigilia.

---

<sup>9</sup> Cabe realizar un señalamiento: esta primera experiencia de satisfacción es dada por la aparición de la madre auxiliando las demandas del niño. “En el origen la necesidad se hizo deseo, nos dice Freud, porque la distancia inaugural la acortó el otro: la madre reconoció el clamor desesperado del hijo, y se acercó para satisfacerlo. Esta soldadura sin hiato y sin distancia, este cubrir el espacio que el otro salvó con su acercamiento [...] permanece para siempre como una forma privilegiada de la satisfacción” (Rozitchner, 2013, p. 33). Esta cita, que introduce la lectura que Rozitchner realiza del capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, resulta significativa en dos sentidos. Primero, porque señala que el origen mismo de la vida humana se encuentra atravesado por un otro; segundo, porque anticipa, por así decirlo, el lugar conceptual que la madre ocupará en el siguiente período de la obra de Rozitchner.

En *Los dos principios del funcionamiento psíquico*, el principio del placer es definido por Freud como una “tendencia de los procesos primarios a la consecución de placer y a la evasión del displacer” (Freud, 1997b, p. 1638) (lo que en sus escritos equivale a una disminución del nivel de excitación en el cuerpo). El principio del placer, desinteresado por los rodeos, por los caminos largos, tiende a satisfacer lo deseado mediante un atajo: la alucinación. Pero este tipo de satisfacción, por su distancia con respecto a la realidad exterior, termina produciendo una decepción en el sujeto. Esto genera en él una “necesidad de reconocer y repensar las circunstancias reales del mundo exterior y tender a su modificación real” (Freud, 1997b, p. 1640) para así lograr la satisfacción deseada. Freud denomina “principio de realidad” a esta necesidad de un rodeo por la realidad exterior que aleje al sujeto de la satisfacción alucinada. El principio de realidad actúa sobre el del placer y lo modifica sin suprimirlo. Rompe el aislamiento autoerótico del sujeto y busca una satisfacción mediante un rodeo (muchas veces displacentero). El sujeto adulto deberá encontrar la forma de lograr una eficacia en su relación deseante con la realidad exterior. Este será el problema práctico de la clínica psicoanalítica.

### **El tránsito a la cultura: distancia interior (II)**

Durante los años de silencio que separan el primer y el segundo período de su obra, la preocupación teórica de Rozitchner termina de consolidar uno de sus objetos de estudio: el tránsito que los sujetos realizan para incorporarse a la vida social. A lo largo de este tránsito, lo subjetivo, determinado por la especificidad de lo histórico-social, se modela como coherente con los órdenes y desórdenes del entramado social del que forman parte. Empapado de las categorías y problemas de la tradición psicoanalítica, Rozitchner pensará este proceso histórico a partir del complejo de Edipo.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Cabe realizar un primer señalamiento al respecto: el complejo de Edipo no es comprendido por Rozitchner como un proceso cuyas etapas se van sucediendo con el correr preciso de los meses, como algo que interese dividir en períodos, edades o tiempos exactos. Por el contrario, el complejo de Edipo será estudiado por él como un fenómeno global y progresivo, más amplio, de difícil delimitación, que irá integrando al sujeto, paulatinamente, a la realidad convencional.

Ya desde sus primeros escritos, Freud sostiene que los sucesos de los primeros años infantiles dejan en la subjetividad huellas indelebles. Es en 1900, con *La interpretación de los sueños*, que, a partir del análisis de sueños de muerte de personas queridas, realiza una primera mención de la tragedia de Edipo.<sup>11</sup> En el capítulo V de este trabajo se esboza la idea de que en la más temprana infancia existen impulsos sexuales dirigidos hacia un objeto de amor (el padre del sexo opuesto) y un deseo de muerte hacia el rival (el padre del mismo sexo) que se interpone como obstáculo a su realización.<sup>12</sup> Surgen, de esta manera, aproximadamente entre los tres y los cinco años de edad, un conjunto relativamente organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta con respecto a sus padres.<sup>13</sup> Estas primeras experiencias tendrán, según

---

<sup>11</sup> Si bien, en estricto sentido, la primera mención de Edipo aparece en 1897 en una carta de Freud a Fliess, es en *La interpretación de los sueños* que encuentra un desarrollo explícito ligado a los problemas de lo que posteriormente será conocido como “complejo de Edipo”.

<sup>12</sup> El psicoanálisis freudiano distingue entre el complejo de Edipo positivo, invertido o completo, donde el primero es aquel correspondiente a la heterosexualidad. Cuando Rozitchner se refiere en sus escritos al complejo de Edipo, se remite siempre al complejo positivo (heterosexual) del niño varón. Entiendo que esto se debe a dos razones. En primer lugar, por estudiarse el tránsito hacia la racionalidad cultural, resulta lógico que Rozitchner se focalice en el Edipo positivo, en cuanto este representa la normativa de la realidad convencional. En segundo lugar, entiendo que el teórico argentino se refiere al niño varón por la facilidad expositiva que esto implica. Desde la perspectiva freudiana, el complejo de Edipo en la mujer resulta más problemático en cuanto, según Freud, la mujer —en su desarrollo normativo— debe realizar un doble desplazamiento: de objeto (de la madre hacia el padre) y de zona genital (del clítoris a la vagina). Sumado a la dificultad que Freud encuentra en la articulación entre el complejo de castración y el complejo de Edipo en la mujer, entiendo que la focalización de Rozitchner en el caso del niño varón se debe principalmente a razones expositivas.

<sup>13</sup> Cabe señalar que Freud no habla en ningún momento de una simple y llana rivalidad con el padre del sexo opuesto, sino de una ambivalencia afectiva. En *Totem y tabú*, trabajo en el que el animal totémico será analogado con la figura del padre, Freud define a la ambivalencia afectiva como “la simultaneidad del deseo y del contradeseo” (Freud, 1997c, p. 1769). Durante el complejo de Edipo, la rivalidad se termina resolviendo a partir de una identificación con el padre, que lo convierte a este en un modelo ideal a imitar. Pero, en cuanto le cierra el camino hacia la madre, la identificación adquiere un matiz hostil. Freud hablará de ambivalencia afectiva con respecto a la figura del padre.

Freud, significativos efectos: la elección del objeto de amor, un acceso a la genitalidad y una estructuración de la personalidad a partir de la interiorización de la norma externa (el superyó, ideal del yo).

Como resultado del complejo de Edipo y de la larga indefensión y dependencia —producto del nacimiento prematuro a la cultura— se desarrolla el superyó. Este es descrito por Freud como una formación reactiva contra el ello producto de las primeras elecciones sexuales del sujeto. El superyó advierte y prohíbe. Es, según Rozitchner, un dominio exterior que yace interiormente confundido en el sujeto, regulándolo como si fuera él mismo quien se regula. El superyó, en cuanto poder extraño, es definido como “lo irreductiblemente otro en uno [...], un representante de la realidad en el seno de la propia subjetividad” (Rozitchner, 2013, p. 70), una representación interiorizada del orden convencional del mundo exterior. Esta presencia cultural —identificación con el otro de por medio— organiza la percepción de la realidad interna y externa de sujeto. El superyó “es una estructura real que nos hace ser, es nuestra materialidad misma organizada, lo que somos: lugar abierto por la forma del otro en uno” (Rozitchner, 2013, p. 79).

Pensar la distancia abierta al interior del sujeto implica, para Rozitchner, pensar al yo en su relación histórica con la cultura. Si el complejo de Edipo establece el tránsito del sujeto a la realidad convencional, esto nos obliga a hablar de una energía no ligada, relegada, no aceptada como real para el ello. Lo que también implica decir: pensar al sujeto en su relación histórica y constitutiva con el entramado de las relaciones sociales implicará pensar aquellas pulsiones a cuya exteriorización la realidad convencional no dio lugar. Rozitchner señala que la distancia interior fue “abierta en la organización psíquica subjetiva, como el lugar de un proceso histórico donde lo exterior se interiorizó sin memoria” (Rozitchner, 2013, p. 100).

El complejo de Edipo, tal como lo describe Freud y como lo recupera Rozitchner, es un primer enfrentamiento con la ley del mundo exterior.<sup>14</sup> Pero —y esto será fundamental para el teórico argentino—

---

<sup>14</sup> Resulta importante resaltar el lugar que el enfrentamiento ocupa en la lectura de Rozitchner. El teórico argentino se diferencia de la lectura de Lacan, entre otras cosas, por el lugar que le asigna al enfrentamiento en su descripción del complejo de Edipo. Según Rozitchner, la interpretación del teórico y psicoanalista francés omite el terror de muerte a partir del cual se constituye la subjetividad histórica. La instauración del Nombre del Padre (que metaforiza la

este enfrentamiento es para el niño un enfrentamiento fantaseado. Aquí se hace presente el concepto freudiano de *Urphantasien*, traducido generalmente como “fantasías originarias”. Estas son, según Laplanche y Pontalis, “estructuras fantaseadas típicas [...] organizadoras de la vida de la fantasía” (2012, p. 143). Son vivencias reales en un momento lejano de la historia del sujeto y que persisten en la realidad psíquica del presente. Señalo esto ya que Rozitchner, siguiendo a Freud, hará particular hincapié en el hecho de que el enfrentamiento del niño con el padre es fantaseado pero vivido como real. Lo interesante de este primer enfrentamiento es que el niño no posee fuerzas reales para luchar contra el padre. Disminuido frente al poder paterno, el niño solo puede resolver la asimetría en el plano de la fantasía. Para ello, acude al movimiento que anteriormente vimos que se relacionaba con el principio del placer: una regresión (oral, en este caso) hacia lo interno, actualizando el niño una forma pretérita de su relación con el mundo exterior. El duelo de la infancia primera será para Rozitchner un duelo alucinado. Este componente fantaseado será central a la hora de comprender la especificidad con la que el filósofo argentino reconstruye el complejo de Edipo. El niño, amenazado por la disparidad de fuerzas con el padre, resuelve el enfrentamiento en la fantasía. Se enfrenta al padre y en ese enfrentamiento, nos dice Freud, se identifica con él. Así

---

relación imaginaria y fálica entre el niño y la madre) y el consecuente acceso al orden simbólico aparecen —según la lectura que Rozitchner realiza de Lacan— como una mera adecuación pacífica del niño a la Ley del padre. A diferencia del Edipo freudiano, Lacan no acentúa el enfrentamiento del niño con el padre y, por tanto, no extrae las consecuencias políticas que Rozitchner sí deduce de este enfrentamiento. Quizás la diferencia entre ambos podría explicarse a partir del lugar que cada uno le otorga a la experiencia. En el seminario 5, Lacan afirma: “De lo que se trata, como destaco en todo momento, es de una estructura, constituida no en la aventura del sujeto, sino en otra parte, en la que él ha de introducirse” (Lacan, 1999, p. 203). Este pasaje nos revela un punto que será central a la hora de comprender la distancia que Rozitchner siente con respecto a esta lectura: el desinterés de Lacan por la experiencia del sujeto. Por el contrario, el filósofo argentino no se interesará simplemente por el modo en que el niño se introduce en un orden social estructurado y preexistente, sino que hará hincapié, además, en la experiencia de ese tránsito, ya que es esta la que le permite a Rozitchner explicar la posibilidad de una resistencia política.



resuelve el duelo imposible de su temprana infancia.<sup>15</sup>

Leamos esta cita en la que Rozitchner reconstruye el enfrentamiento edípico:

Al hacerse como el padre el niño puede hacerle a éste lo que éste quería hacerle a él y lo que hace es aplicarle al padre su propia ley, ahora a su favor. Este desenlace, donde el padre es muerto por el niño en su subjetividad implica la aparición de un segundo momento. [...] El niño, por amor al padre, y luego de haberle dado muerte imaginariamente (pero para él va a ser real) vuelve a darle vida al padre muerto, en su subjetividad. Y así es como resucita al padre muerto animando la vida que le quitamos con la de nuestro propio cuerpo (Rozitchner, 2015b, p. 100).

Esta operación subjetiva e histórica tendrá como resultado la permanencia del padre imperando en la vida psíquica “como ley, pura razón sin el contenido sensible, afectivo e imaginario, que llevó al duelo” (Rozitchner, 2015b, p. 101). Freud describe una angustia de muerte sobre la que descansa la interiorización de las normas culturales en el sujeto. Ahora bien, ¿por qué detenerse en este proceso, en este enfrentamiento a partir del que, según el psicoanálisis freudiano, el niño accede a la cultura? El complejo de Edipo, sostiene Rozitchner, constituye la ley a partir de la que se regula la prolongación de los impulsos del sujeto en el mundo. O en los términos del período anterior: establece la forma históricamente constituida (convencional) en que el absoluto se relaciona con sus relatividades.

---

<sup>15</sup> El asunto de la identificación, analizado por Rozitchner en la parte final de *Freud y los límites*, podría resumirse con la siguiente fórmula: “debo ser como el otro (modelo) para tener lo que tiene el otro” (Rozitchner, 2013, p. 492). ¿Qué hace el niño para no abandonar lo más entrañable cuando la amenaza de castración aparece? Se identifica con quien lo amenaza para así tener, al menos imaginariamente, aquello que él tiene. O mejor dicho: para poder, siendo como él, tenerlo en el futuro. Esta identificación es la que lleva al niño a “ser como el padre”, a hacerse como él y, al interiorizarlo, hacerse a sí mismo lo que él imagina que le haría. El niño enfrenta al padre y se identifica con él, haciendo del muerto (imaginariamente) la ley interna que lo regula. Como puede advertirse en *Tótem y tabú*, el padre muerto es el padre simbolizado. Según Rozitchner, es desde este lugar de ley y muerte que el superyó opera.

En *El malestar en la cultura*, Freud afirma que la vida en sociedad pone límites a las tendencias agresivas de los sujetos. ¿Cuál es el proceso por el que la cultura, superyó mediante, limita estas tendencias? La agresión —dirigida originalmente hacia los otros— hacia el mundo que se opone a la satisfacción de su deseo es “introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede” (Freud, 1997d, p. 3053). La agresión, en vez estar dirigida contra los obstáculos externos, es redireccionada hacia el propio yo. El superyó, consecuencia histórica del complejo de Edipo, se encargará de desplegar contra el yo “la agresividad que el yo hubiera satisfecho en objetos extraños” (Freud, 1997d, p. 3053). Rozitchner afirma que, según Freud, la agresión se encuentra “al servicio de la vida” (Rozitchner, 2013, p. 227). El sujeto no se encuentra instintivamente en una situación de hostilidad con respecto a los otros. Es, por el contrario, una determinación cultural. Rozitchner reconoce allí un modelo político subjetivo: el superyó se apodera de la agresividad y lo condena a dirigirla contra sí mismo y no contra los obstáculos que se le oponen en la realidad exterior a la satisfacción de su deseo. Esta operación, sostiene, se prolongará en la vida política adulta: “la expropiación de la agresividad del hombre como método de dominación social” (Rozitchner, 1998, p. 41). Rozitchner afirma que:

[...] esa primera carga de agresividad contra uno mismo, si proviene de nuestras propias pulsiones, señala el lugar preciso de un desvío fundamental, el humus nutriente y soterrado del poder exterior: demostraría que el dominador se nutre de nosotros mismos y que estamos vencidos, desde dentro, antes de enfrentarlo en la realidad (Rozitchner, 1998, p. 50).

A partir de este análisis Rozitchner concebirá al Edipo desde sus consecuencias políticas, llegando a definirlo como “forma infantil de la tecnología social” (Rozitchner, 1998, p. 137). El teórico argentino comprenderá esas vivencias (fantaseadas pero reales) como modelo subjetivo en la vida política adulta. El proceso infantil, individual e imaginario que el niño experimenta en su enfrentamiento con las normas culturales aparecerá como estructurador de la subjetividad y se hará presente más tarde en el campo real y colectivo de la política.

Pero Rozitchner no se limita a describir este proceso. Su lectura señala también el lugar profundo, oculto, donde reside la posibilidad de la resistencia política. En el Edipo, nos dice, no encontramos simple

adecuación a la realidad, simple ligazón entre ley y deseo. El filósofo argentino reconoce algo más: la experiencia originaria de una resistencia. Rozitchner afirma que en el cuerpo sensible de todo adulto existe la memoria de una rebeldía. Si hubo enfrentamiento es porque hubo un cuerpo humano que intentó resistirse al ordenamiento cultural de sus pulsiones. Existe la memoria, aunque sea afectiva, de una vida que no quiso renunciar al objeto de su satisfacción.

En otro nivel significa decir: no dejar de resistir sería también mantener presente la ecuación personal, la memoria de otra resistencia primera que llevó al duelo, no entregar la voluntad rendida al poderoso que quería imponernos la ley del más fuerte, y que abrió el fuego de la guerra en las propias entrañas: actualizar la resistencia contra el padre amenazador (Rozitchner, 1998, p. 137).

Es justamente este deseo, esta necesidad de actualizar la resistencia olvidada, la que establece la posibilidad de un tránsito hacia una realidad diferente, la posibilidad de prolongar “el propio cuerpo en el cuerpo común que reencuentra el cuerpo deseante de los demás” (Rozitchner, 2013, p. 137). Aparece entonces la dimensión —por así llamarla— positiva del problema que Rozitchner identifica en el Edipo. El filósofo argentino reconoce en este conjunto de vivencias el tránsito hacia una subjetividad coherente con la realidad convencional, coherente con el sistema de producción. Pero, al mismo tiempo, identifica también la experiencia de una resistencia que, de ser actualizada, podría dar lugar a una ruptura, a una creación de lo nuevo: la praxis.

Rozitchner se propone pensar la presencia de lo más personal en lo social y la presencia de lo social en aquellas vivencias de la infancia. Al igual que en los años fenomenológicos, el filósofo argentino no buscará mostrar la primacía de una dimensión sobre la otra. Si Rozitchner se preocupa por las vivencias del complejo de Edipo es porque reconoce allí un espacio donde la política también debe ser pensada. El Edipo muestra que desde el comienzo de la constitución subjetiva hubo resistencia contra el orden cultural. Le permite comprender que el niño fue un rebelde y que esa rebeldía es susceptible de ser actualizada en la vida política adulta.

## La distancia exterior

Hablamos de una distancia interior: una distancia en la que el cuerpo pulsional es coercionado por los mandatos superyoicos. Pero Rozitchner se refiere también a una distancia exterior: una separación del sujeto de su fundamento colectivo. Esta segunda distancia, sustentada en la primera, es resultado del ordenamiento de las relaciones productivas, del tipo de relación que el sistema capitalista establece entre los individuos. Este es el cruce que Rozitchner —desde el punto de vista de la constitución histórica del sujeto— desarrolla entre Freud y Marx: *El malestar en la cultura* y *Psicología de las masas* junto a los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *El capital*.

Rozitchner sostiene que la resolución del Edipo, marca subjetiva que establece el tránsito hacia la cultura, da al sujeto una salida en falso: se percibe la realidad desde la salida infantil, fantaseada, sin comprender las relaciones histórico-sociales de las que depende. La totalidad concreta hace sentir, hace pensar, y en ese mismo hacer se oculta el proceso por el que la cultura se interiorizó en el sujeto, por el que lo externo (superyó) se transformó en interno, y por el que lo más propio (ello) se transformó en lo más ajeno. Rozitchner advierte una dialéctica del aparato psíquico, un camino histórico que el cuerpo recorrió para tener acceso a su forma adulta.

El sujeto, en su más profunda modalidad subjetiva, en la esencia de su ser, coincide con la cultura en la cual fue producido, como adecuado también esencialmente a ella. La estructura del sujeto muestra su analogía con la estructura de la cultura (Rozitchner, 2013, p. 184).

La distancia interior conduce hacia la exterior, aquella que separa a los individuos entre sí y de su fundamento colectivo. Aquí aparece con fuerza la lectura que realiza de la obra de Marx: cuando Rozitchner se refiere al tránsito hacia la cultura, hace alusión al tránsito hacia la forma imperante de racionalidad en un determinado sistema productivo, en una determinada organización del trabajo social.

Durante el proceso productivo se produce también, en palabras de Marx, la “*enajenación* del trabajador en su producto [...] [;] el trabajo existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él [...] [;] aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil

y ajeno" (Marx, 2010, p. 107). A partir de la lectura de los *Manuscritos*, Rozitchner entenderá que el sujeto objetiva su subjetividad en el mismo proceso productivo y, en ese acto, se separa como absoluto de sus relatividades constitutivas. El tránsito hacia la vida cultural aparecerá atravesado por este tipo de subjetivación que se adecua a la estructura del proceso productivo. Por eso, dirá Marx, "la alienación aparece como la verdadera *incorporación a la sociedad*" (Marx, 2010, p. 120), o, en los términos de Rozitchner, como el verdadero tránsito hacia la racionalidad del modo de producción capitalista.

Sin mencionarlas de manera explícita, el teórico argentino mantiene presentes las cuatro dimensiones de la enajenación que Marx desarrolla en sus *Manuscritos*: con respecto al objeto del trabajo, a su propia cualidad sensible en cuanto trabajador, a los otros y a la necesaria cooperación implícita en el carácter colectivo de la vida humana. A partir del señalamiento de la subjetivación que acontece en el proceso productivo, Rozitchner advierte que el trabajador ya no se prolonga en la tierra, ya no asume como propio ese cuerpo inorgánico en el que vive y en el que se desarrolla la vida social.

Rozitchner afirmará que, a partir de su inserción en el sistema productivo, los sujetos interiorizan las categorías con las que comprenden y perciben su modo de ser, su relación con los otros y el mundo. En pocas palabras: su relación con la realidad. Esto es resultado de un tránsito, de un proceso histórico. Vuelve a aparecer la ya mencionada correspondencia entre la formación del aparato productivo y del aparato psíquico. El mundo de los objetos y el mundo de los sujetos poseen para Rozitchner una estructura análoga. "Física-metafísica, la mercancía tiene, en términos generales, la misma forma fundamental que los sujetos que la consumen, la producen y la intercambian" (Rozitchner, 2015c, p. 209). Hay un orden inscripto en el cuerpo que lo vuelve apto para el sistema productivo del que forma parte, orden afectivo, sensible, que determina también la propia percepción de la realidad. Hay una producción de lo subjetivo por parte del campo objetivo de las relaciones de producción, así como la objetividad de las relaciones productivas resulta impensable sin su apoyo en la salida equívoca del complejo de Edipo.

Se abre así una dialéctica entre dos distancias. Por un lado, una distancia interna del sujeto con respecto a sí mismo, mediada por los poderes del superyó, en la sumisión primera hacia el padre, en el tránsito hacia una forma cultural (inseparable de las relaciones productivas). Por otro lado, una distancia exterior, en la que los individuos se relacionan

como seres separados, distanciados entre sí y de su propio fundamento común (separación impensable sin el apoyo que el sistema productivo encuentra en la distancia interior). Rozitchner afirma que el sistema “utiliza en su provecho esta primera salida infantil en falso para apoyar sobre ella el poder de sus instituciones” (Rozitchner, 2015b, p. 103). Hay una expropiación de la cooperación colectiva, del poder de los cuerpos — de los que Rozitchner, siguiendo a Spinoza,<sup>16</sup> dirá que nadie sabe cuánto pueden—, que deberá ser pensada junto con aquella expropiación que impide el tránsito de ciertos impulsos del ello hacia la realidad exterior. La conjunción de Freud y Marx se vuelve del todo explícita.

Es en la prolongación del sujeto en las instituciones donde el poder colectivo es expropiado en provecho de una minoría dominante que se apoya en la solución

---

<sup>16</sup> Comentario aparte merece la presencia, casi siempre encubierta, de Spinoza a lo largo de los textos de este período. A fines de los años setenta, durante su exilio, León Rozitchner dictó clases sobre el *Tratado teológico-político* en la Universidad de Caracas. En su libro sobre Perón —escrito en ese mismo exilio venezolano— escribe: “Su filosofía está detrás de cada uno de nosotros, y nos invita a convertirnos en el lugar donde se elabora, como experiencia de vida, lo que la mera reflexión sólo enuncia como saber y enfrentar entonces el riesgo de un nuevo e ignorado poder. Por eso nos advierte: ‘nadie sabe lo que puede un cuerpo’” (Rozitchner, 1998, p. 12). En su lectura de Spinoza, Rozitchner resalta la reflexión en torno a las operaciones que impiden la concordancia de los cuerpos, la constitución de todos en un solo individuo. Hay una sabiduría de los cuerpos que Spinoza revela y que permite a Rozitchner definir la *Ética* como un “tratado de insurgencia político-moral” (Rozitchner, 1998, p. 13). Hay un poder propio que desconocemos, pero que podemos despertar y conocer. “Hay un poder del cuerpo que excede todo saber” (Rozitchner, 1998, p. 14). La presencia de Spinoza, implícita, encubierta, será una constante en los textos de este período. Resulta interesante señalar las diferencias entre el modo en que Althusser y Rozitchner acuden a los textos del filósofo holandés. En el caso del primero, se plantea la necesidad de un rodeo por sus ideas como un modo de elaborar una filosofía para el marxismo que vaya más allá del humanismo. Por el contrario, Rozitchner acude a Spinoza en el desarrollo de una filosofía que otorga al sujeto un lugar central. Podría pensarse que esta diferencia se encuentra dada por el problema que cada uno identifica al interior del marxismo y, por lo tanto, el uso que cada uno hace de Spinoza para solucionarlo. Mientras que en Althusser aparece como un antídoto contra la teleología y el humanismo, en Rozitchner, Spinoza se presenta como un aliado a la hora de pensar el vínculo entre afectividad y política.

equivoca del Edipo. Freud trata de desentrañar allí el núcleo racional del despotismo colectivo (Rozitchner, 2015b, p. 107).

Rozitchner advierte un camino que se despliega desde la sumisión primera frente al padre hacia la sumisión frente a las leyes del sistema de producción. La escisión entre lo sensible y lo racional que el teórico argentino ubica en el origen mismo de la distancia interna aparece ahora en el orden del sistema productivo donde los sujetos participan del mercado brindando cualidad a cambio de cantidad: una expropiación del trabajo colectivo sin el otorgamiento de un equivalente real.<sup>17</sup> La separación entre el pensar y el sentir en el seno de la propia individualidad “no expresa sino su separación del campo colectivo de su fundamento. No liga su sensibilidad a la sensibilidad de ese cuerpo común en el cual debería prolongarse porque de él proviene” (Rozitchner, 2013, p. 414). Por eso decía que para Rozitchner cada tránsito histórico hacia la cultura determina la forma del Edipo: “el Edipo sería, a lo sumo, una propedéutica necesaria a toda forma de sociedad y que todos los personajes son ya modelos sociales que bajo una misma forma determinan su prolongación en todos los ámbitos de la sociedad” (Rozitchner, 2013, p. 319). Pero Freud, resalta Rozitchner, da un paso más. Un paso, por así decirlo, positivo, sin el cual la resistencia política sería impensable. Nos dice: hay sentimientos inconscientes, hay zonas de oscuridad para la conciencia que buscan, por uno u otro camino, su prolongación en la realidad exterior. Este exceso volverá pensable la resistencia y la praxis política.

Rozitchner, siguiendo a Freud, vincula estas vivencias infantiles, individuales, con aquella mitología adulta y colectiva que el teórico

---

<sup>17</sup> Cabe señalar la importancia de la categoría marxiana de “trabajo humano abstracto” en el razonamiento de Rozitchner. Esta hace referencia al cálculo de la magnitud de valor que incorpora toda mercancía (medida a través del tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla) independientemente de la modalidad concreta del trabajo que la produjo. Es esta medida social del valor la que permite considerar dinerariamente la equivalencia de mercancías. A partir de esta equivalencia, los objetos del trabajo adquieren propiedades que no les son propias y el carácter social del trabajo es transferido a los productos como por arte de magia. La noción de “trabajo humano abstracto” nombra, a partir de este proceso, la forma en la que el tiempo del capital se impone sobre el tiempo de la vida de los sujetos codificando cuantitativamente su vida social.



viénés extrae de la obra de Darwin: el “mito científico” de la horda primitiva.<sup>18</sup> El filósofo argentino dirá que toda sociedad histórica excluye de su origen un saber fundamental: “la rebelión colectiva como fundamento del poder, y la eliminación de cualquier obstáculo que se oponga a la igualdad y a la semejanza de los hombres sometidos” (Rozitchner, 2015b, p. 116). A partir de esta relación, Rozitchner entiende que tanto para Freud como para Marx el análisis histórico se encuentra orientado hacia un problema concreto: la recuperación del poder colectivo expropiado sin el cual, sostiene Rozitchner, no puede haber tampoco recuperación del poder individual.

Estos señalamientos nos introducen en un problema que será central para los desarrollos de este período: el problema de las masas. Según Rozitchner, el orden social capitalista integra a los individuos en masas artificiales en las que el cuerpo individual “no se prolonga en el cuerpo de los otros, y si lo hace, como en realidad ocurre, lo hace en tanto cuerpos igualmente sometidos” (Rozitchner, 2015b, p. 123). En los capítulos de

---

<sup>18</sup> El mito de la horda primitiva y la alianza fraterna es desarrollado por Freud por primera vez en *Tótem y tabú*, trabajo en el que el teórico viénés retoma la hipótesis darwiniana del estado primitivo de la sociedad humana. Este mito —“necesidad de la ciencia, o del conocimiento, cuando se plantea su originaria y perdida oscuridad” (Rozitchner, 2015b, p. 113)— nos habla de un origen de la historia del sujeto en su dimensión colectiva. La horda primitiva, en palabras de Freud, fue el último colectivo natural en el que el padre, macho poderoso, era dueño de las mujeres y sometía a los hijos. Era un padre violento y celoso. Este orden fue interrumpido por la rebelión colectiva de los hijos que, en su alianza, dieron muerte al opresor. Los hermanos, en su alianza, asesinaron al padre y devoraron su cadáver. Y así se produjo un descubrimiento: unidos hicieron lo que individualmente les hubiera sido imposible. Pero el descubrimiento de este poder colectivo, según Freud, se vio disuelto por la aparición de la culpa frente al parricidio, y por el posterior arrepentimiento, horror y olvido del hecho. Como consecuencia de la culpa y de la identificación con el padre asesinado, los hijos se prohibieron lo que el padre les había prohibido. Así surgió la prohibición del incesto y del asesinato, principios que evitan la rivalidad entre los hermanos. Estos sucesos arcaicos de la psique colectiva serán analogados por Freud con las vivencias individuales del complejo de Edipo. Rozitchner dirá, en este sentido, que hay Edipo “porque en el origen de la historia hubo rebelión de los hermanos contra el padre represor” (Rozitchner, 2015b, p. 291), lo cual mostraría a ambos procesos como el reverso y el anverso de una misma operación. La alianza fraterna, dirá el teórico argentino, debe ser nuevamente descubierta, ahora entre los hermanos de clase.



*El capital* destinados al análisis de la cooperación, Marx advierte que los trabajadores no pueden ya cooperar sin que sea el capital quien vincule y combine su fuerza de trabajo. La cooperación entre ellos es tan solo el efecto de una fuerza externa que los emplea y conecta. La cohesión de los individuos se mantiene solo en la medida en que se sumergen en la lógica social de la producción capitalista, la cual, advierte Marx, “ha atacado las raíces vitales de las energías populares” (Marx, 2012, p. 324). El trabajador se encuentra sometido a una potencia de trabajo combinado que emana de su cooperación con los otros, pero que se les presenta como una fuerza extraña, hostil e independiente. Esta vida — que en términos spinozianos podríamos llamar *alterius juris* — subordina a los individuos y su capacidad asociativa al poder despótico del capital.

A partir de la ficción jurídica que da a la relación social capitalista la forma de un contrato entre iguales, se crea en el asalariado la ilusión de libertad individual e independencia. Así como el antiguo esclavo se encontraba atado a las cadenas de su amo, ahora el trabajador, su capacidad de asociación y su fuerza de trabajo se encuentran sujetos, por hilos invisibles, al mando del capital. A diferencia de la tradición contractualista, según la cual la soberanía es comprendida a partir de la figura jurídica del contrato social, Marx señala que es el capital, con la ficción del contrato entre individuos libres, quien determina en última instancia la lógica y los términos del orden y la soberanía social. Tanto en los *Manuscritos* como en *El capital*, Marx advierte la producción de un poder social que surge de la cooperación de los individuos pero que no les pertenece. En el orden social capitalista, los individuos solo se asocian en virtud de una fuerza externa que domina su actividad y les impide participar de la constitución de sus propios vínculos. Esta vida *alterius juris* los somete al poder del capital y los retrotrae, encerrados como meros absolutos, a una vida solitaria en la que los otros se presentan, no como una posibilidad, sino como un límite. Los individuos no se asocian bajo el mando de sus propias fuerzas, sino que es el capital quien los vincula y combina.

Marx y Freud, en su conjunción, le permiten a Rozitchner pensar nuevamente cómo lo más individual se prolonga en lo colectivo y cómo lo colectivo lo hace en lo individual. El teórico argentino afirma que la estructura edípica primera se prolonga “necesariamente hasta encontrar su sentido adulto en una concepción colectiva” (Rozitchner, 2015b, p. 127). La solución equívoca del niño alcanza en la realidad exterior otro poder despótico: el del capital, el de las relaciones de

producción. Rozitchner sostiene que de este despotismo fundamental se desprenderán instituciones cuya función encubridora será analoga con la noción de “totalidad abstracta” desarrollada en el período anterior. “Debemos, pues, prolongar el Edipo hasta incluir en él a las demás instituciones en las cuales se prolonga como formas comunes de dominación social” (Rozitchner, 2015b, p. 122). Allí la Iglesia (con la figura de Cristo) y el Ejército (con el general) ocupan, siguiendo el planteo freudiano de *Psicología de las masas y análisis del yo*, un lugar preponderante.

Siguiendo a Marx y a Freud, Rozitchner advierte un proceso en el que se produce una desintegración histórica del poder colectivo. El individuo no se apropia del poder del que forma parte, sino que este lo excede y se le presenta como algo externo que lo domina y sojuzga. Su cuerpo no se prolonga en el cuerpo de los demás. El sentido de lo colectivo se encuentra expropiado, enajenado. Como puede advertirse, la preocupación de Rozitchner se dirige hacia las operaciones que median entre lo social y lo subjetivo. Hay una estructura contradictoria de la subjetividad que el teórico argentino intenta comprender en su relación con la estructura contradictoria del sistema de producción. Entre ambas, como mediadora, aparece la familia como institución social. En la inserción en la cultura, en el tránsito hacia la racionalidad histórica, Rozitchner detecta el establecimiento de un conjunto de límites: de la conciencia, del cuerpo; de la razón, de los afectos; de los enlaces con los otros y el mundo.

De esta manera, se hace presente la importancia de la concepción del sujeto como núcleo de verdad histórica y su relación con la categoría freudiana de “libido”: “la conciencia es cualidad del cuerpo, y el cuerpo, libido mediante, se extiende hacia el mundo” (Rozitchner, 2013, p. 399). Esta noción, como señalamos al comienzo del artículo, resulta fundamental para comprender la ruptura y las diferencias con respecto a los desarrollos de los años fenomenológicos. A partir de la noción freudiana de “libido”, Rozitchner afirma que el sujeto posee la capacidad “de extenderse hasta aparecer, implicada en su propia forma, la relación con el campo de significaciones que puede abarcar la totalidad del mundo humano” (Rozitchner, 2013, p. 437). Por eso afirma que el sujeto es núcleo de verdad histórica. El cuerpo de cada sujeto “abre la posibilidad de una congruencia con el sentido de la verdad histórica” (Rozitchner, 2013, p. 437). Allí se juega la verdad del sistema productivo

que produjo al sujeto como adecuado al dominio material y sensible que sobre él se ejerce.

Rozitchner advierte que la realidad convencional oculta esta posibilidad de volverse índice de la propia inserción en el mundo. En términos políticos, lo importante para Rozitchner será lo siguiente: la inserción en la racionalidad del sistema productivo performatea al cuerpo como lugar donde se elabora el sentido de las propias acciones. La realidad convencional elimina al cuerpo como índice de verdad, volviéndolo incapacitado para la praxis. Como vimos en los *Manuscritos*, Marx afirma que la alienación es la condición para la inserción en la sociedad burguesa. El cuerpo sensible, con sus amores y odios, desaparece como verificador de su relación histórica con la totalidad concreta.

La recuperación de este poder, de esta capacidad de elaborar el sentido de la propia inserción en el mundo, resulta incomprensible si no incorporamos al análisis la lucha de clases. Esta aparece en los escritos de Rozitchner como el espacio que permite la elaboración innovadora del deseo insatisfecho. Hay una agresión postergada por la distancia interna que solo puede ser reabierto a partir del conflicto entre las clases sociales. Según Rozitchner, la lucha de clases permitiría volcar hacia un sentido diferente esa agresión que el sistema vuelca contra el sujeto mismo: la agresión, ahora, al servicio de la vida, la agresión contra el obstáculo externo que se opone a la prolongación del deseo individual en el colectivo.

¿Qué otro poder real podremos pensar fuera de esta convergencia multitudinaria de los hombres sometidos en su deseo, para constituir un todo poderoso? Este todo poderoso tiene que ser inaugurado a partir de una experiencia que el pensamiento sólo adelanta, pero que requiere impostergablemente realizar la experiencia de extender el poder de la propia corporeidad en la formación efectiva de un poder común. Aquí encontramos nuevamente el concepto de libido en Freud. La noción de libido, en tanto concepto cuantitativo, nos muestra sin embargo una poderosa cualidad: la ruptura de los límites en la expansión del cuerpo propio. Nos muestra que ya está presente en el cuerpo esta capacidad de ampliar sus límites en

relación con los objetivos. Nuestra corporeidad, en tanto capacidad material, orgánica, de investir sus energías, sería una capacidad elástica: tenemos una capacidad de englobar lo ajeno en lo propio, extender los límites de la piel en la extensión de la significación del otro que se revela como propia (Rozitchner, 2015b, p. 125).

El individuo, distanciado y atomizado por las propias relaciones productivas, no puede apropiarse del poder colectivo. Se relaciona con él como algo ajeno que lo sojuzga y domina. Y este poder, insiste Rozitchner, solo puede recuperarse en la prolongación del cuerpo individual en uno más grande. Se trata de *“ampliar los límites de la propia individualidad, esa que está, ya lo hemos visto, limitada desde dentro —el superyó— y desde afuera —las instituciones represivas— por la angustia de muerte”* (Rozitchner, 2015b, p. 123). Ampliar los límites, romper con la racionalidad, ir más allá de la conciencia convencional: este será el sendero hacia la praxis.

### **Algunas reflexiones finales: logros, límites y posibilidades de León Rozitchner**

A lo largo del artículo hemos mostrado las preguntas filosóficas que llevaron a Rozitchner a acudir a los textos de Freud. El despliegue de la pregunta por la constitución histórica del sujeto —que durante los años sesenta había intentado responderse desde el cruce entre fenomenología y marxismo— tuvo por consecuencia un pasaje no evolutivo desde los escritos de Merleau-Ponty hacia el psicoanálisis. Esto produjo una serie de modificaciones en la concepción del sujeto que, con el transcurrir de la filosofía de Rozitchner, resultarán fundamentales. Sin esta particular interpretación de los textos freudianos, no se pueden comprender los trabajos de Rozitchner de comienzos del siglo XXI.

La lectura que Rozitchner realiza de los textos freudianos le sirve para profundizar los problemas abiertos en la *“Izquierda sin sujeto”*, aquella pregunta por la constitución histórica de la subjetividad y su relación con la praxis. En este sentido, la aparición de Freud en su filosofía le permitió una comprensión profunda de aquel nido de víboras que se asienta en el núcleo histórico vivido por parte de los sujetos. Estos avances habilitarán algunos años más tarde el establecimiento de un vínculo extensamente desarrollado entre los estudios freudianos con ciertos puntos precisos del pensamiento de Von Clausewitz. Este cruce

habilitará una original reflexión sobre el modo en que se desarrollan los conflictos sociales históricos —más precisamente, el problema de la violencia política—.

Durante los años ochenta, Rozitchner afirmará que sin el poder inédito de las masas el enfrentamiento será siempre desigual y, al igual que en el complejo de Edipo, solo se podrá vencer en el terreno de la fantasía. Es una crítica a la concepción militarista de la lucha de clases. Cuando esto sucede, lo popular aparece inconexo, incomprendido, alejado de la acción. Rozitchner sostiene que esta concepción de la política no se asienta en el cálculo de las fuerzas, sino en el campo imaginario de la fantasía. Y esta fantasía (que siempre nos encuentra vencedores) fracasa al verificarse en el enfrentamiento real. En este sentido, Freud y Marx, articulados por la lectura de Clausewitz, le permitirán a Rozitchner durante los años ochenta comprender el tránsito de lo abstracto a lo concreto necesario para la praxis histórica. Resultan incomprensibles estos aportes sin la lectura que Rozitchner hace de Freud durante los años setenta, lectura que le permite analizar tanto la constitución histórica del sujeto en la sociedad capitalista como la posibilidad de fundar desde allí una contraviolencia eficaz.

Con respecto a los límites de la lectura que Rozitchner hace de Freud, Acha (2018) ha señalado las dificultades que esta tiene para lidiar con la crítica foucaultiana a la “hipótesis represiva”. También la concepción del cuerpo constituye para él un núcleo complejo, que plantea algunas limitaciones desde la perspectiva de ciertos trabajos recientes de antropología filosófica. En términos generales, Acha advierte un agotamiento del vínculo entre psicoanálisis y marxismo pero plantea que esto, lejos de ser un punto de llegada, constituye un punto de partida para futuras investigaciones. En este sentido, los límites que Acha advierte en el pensamiento de Rozitchner no hacen más que trazar líneas posibles de investigación.

Resulta interesante señalar que los aportes de Rozitchner podrían ser puestos en diálogo con lo que actualmente se denomina “giro afectivo”, corriente teórica desarrollada principalmente durante la segunda década del siglo XXI que cuestiona dicotomías tales como pasión/razón, interior/exterior o público/privado. Esta corriente teórico-política advierte una productividad en el cruce entre teorías de la subjetividad, teorías del cuerpo, teorías feministas y el psicoanálisis. Si bien esto ameritaría un futuro trabajo de mayor extensión y profundidad, cabe señalar que

los trabajos de Macon (2013) y Losiggio y Svampa (2019) constituirían valiosos aportes para el desarrollo posible de esta interlocución.

Actualizar una filosofía, decía Rozitchner, consiste en volverla actual para uno mismo, en apropiarse de ella para pensar los propios problemas. Como vimos, esto fue exactamente lo que hizo con Freud al acudir a su lectura para profundizar en la pregunta política por la constitución histórica del sujeto. Rozitchner se convirtió en lector de Freud, no tanto en vistas a una exégesis precisa, sino en busca de herramientas conceptuales para el desarrollo de un pensamiento propio. Teniendo en cuenta los logros y las limitaciones abiertas por esta lectura, podríamos plantear que la filosofía de Rozitchner también se encuentra disponible para ser actualizada. Esta adquiere relevancia por partida doble. En primer lugar, ofrece una lectura original de los textos freudianos en vistas a la pregunta filosófico-política por la constitución histórica del sujeto; en segundo lugar, el modo en que el filósofo argentino acude a los trabajos de Freud para encontrar allí herramientas para el desarrollo de un pensamiento propio nos otorga una imagen del modo específico en que se produjo y produce filosofía en el continente americano.

## Bibliografía

- Acha, O. (2018). *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*. Editorial Teseo.
- Alfieri, J. (2021). León Rozitchner: una interpretación marxista del psicoanálisis. *Nuevo Pensamiento*, 11(17), 25-42.
- Bosteels, B. (2016). *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. S. Pinet (trad.). Akal.
- Cabezas, O. (2013). *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*. La Cebra.
- Eiff, L. (2010). Merleau-Ponty lector de Marx. La *praxis* dialéctica como génesis de sentido. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 67, 1-8.
- Exposto, E. (2015). Sujeto y capitalismo en la obra de León Rozitchner. *Cuadernos de Materiales*, 27, 65-86.
- Fernández-Savater, A. (2021). *La fuerza de los débiles. El 15M en el laberinto español. Un ensayo sobre la eficacia política*. Akal.
- Freud, S. (1997a). *Obras completas*. 11. L. López-Ballesteros y de Torres (trad.) Losada.
- \_\_\_\_ (1997b). *Obras completas*. 12. L. López-Ballesteros y de Torres (trad.) Losada.
- \_\_\_\_ (1997c). *Obras completas*. 13. L. López-Ballesteros y de Torres (trad.) Losada.

- (1997d). *Obras completas*. 23. L. López-Ballesteros y de Torres (trad.) Losada.
- (1997e). *Obras completas*. 24. L. López-Ballesteros y de Torres (trad.) Losada.
- Lacan, J. (1999). *El seminario*. 5. *Las formaciones del inconsciente*. E. Berenguer (trad.). Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (2012). *Diccionario de psicoanálisis*. F. Cervantes Gimeno (trad.). Paidós.
- Losiggio, D. y Svampa, L. (2019). La última dictadura argentina a la luz del “giro afectivo”. [Reseña de *Sexual Violence in the Argentinean Crimes Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood*, de Cecilia Macón]. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 6(12), 186-187.
- Macon, C. (2013). *Sentimus ergo sumus*. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(6), 1-32.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. M. Vedda, F. Aren y S. Rotenberg (trads.). Colihue.
- (2012) *El capital*. Tomo I. Volumen 1. *El proceso de producción del capital*. P. Scarón (trad.). Siglo XXI.
- Masotta, Ó. (2011). *Ensayos lacanianos*. Eterna Cadencia Editora.
- Marcuse, H. (1987). *El hombre unidimensional*. A. Elorza (trad.). Ariel.
- Merleau-Ponty, M. (1960). Préface. En A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. (pp. 5-10). Payot.
- (1976). *La estructura del comportamiento*. E. Alonso (trad.). Hachette.
- (1985) *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Planeta-Agostini.
- Plotkin, M. (2003). *Freud en las pampas: orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*. Editorial Sudamericana.
- Pontalis, J. B. (1957). *Vigencia de Sigmund Freud*. L. Rozitchner (trad.). Ediciones Siglo Veinte.
- Ricœur, P. (2014). *Freud: una interpretación de la cultura*. A. Suárez (trad.). Siglo XXI.
- Rozitchner, L. (1998). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*. Catálogos.
- (2011). *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Biblioteca Nacional-Quadrata.
- (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Biblioteca Nacional.

- \_\_\_ (2015a). *Escritos políticos*. Biblioteca Nacional.
- \_\_\_ (2015b). *Escritos psicoanalíticos*. Biblioteca Nacional.
- \_\_\_ (2015c). *Marx y la infancia*. Biblioteca Nacional.
- Starcenbaum, M. (2016). *Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis (1965-1976)*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de La Plata.
- Sucksdorf, C. (2011). *El temor a ser tocado. Masa y subjetividad*. Topía.
- Szulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Caja Negra.



<http://doi.org/10.21555/top.v670.2280>

# Freudian Psychoanalysis in René Girard's Mimetic Theory

## El psicoanálisis freudiano en la teoría mimética de René Girard

Stéphane Vinolo

Pontificia Universidad Católica del Ecuador  
Ecuador

[svinolo@puce.edu.ec](mailto:svinolo@puce.edu.ec)

<https://orcid.org/0000-0002-3371-0805>

Recibido: 09 - 07 - 2021.

Aceptado: 05 - 09 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

In constructing the theory of mimetic desire, Girard comments on Freud's work on multiple occasions. In fact, almost all of the themes addressed by Girard have resonance in psychoanalysis: desire, mimesis, violence, collective homicide, the emergence of culture—each of these concepts exists in Freud's work. However, the Girardian reading always displaces these concepts to think them under the light of a unique mechanism that does not introduce any rupture nor discontinuity. In this text, I show how, according to Girard, Freudian concepts suffer from an original difficulty that lies in the fact that Freud was never able to break away from an objectual conception of desire.

*Keywords:* desire; Sigmund Freud; René Girard; identification; narcissism.

### Resumen

En la construcción de la teoría del deseo mimético, Girard comenta en diversas ocasiones la obra de Freud. De hecho, casi la totalidad de los temas tratados por Girard tienen resonancia en el psicoanálisis; deseo, mimetismo, violencia, homicidio colectivo, el surgimiento de la cultura: cada uno de estos temas existe en la obra de Freud. Sin embargo, la lectura girardiana siempre opera un desplazamiento de estos conceptos para pensarlos a la luz de un mecanismo único que no introduce ninguna ruptura ni discontinuidad. En este texto mostramos cómo, para Girard, los conceptos freudianos padecen de una dificultad originaria que yace en el hecho que Freud nunca pudo salir de una concepción objetual del deseo.

*Palabras clave:* deseo; Sigmund Freud; René Girard; identificación; narcisismo.

[...] el pensamiento de Freud es demasiado importante para quedar abandonado al psicoanálisis.

(Girard, 1983, p. 185).

## Introducción

La teoría mimética de René Girard se construyó, desde sus primeras intuiciones en 1961, en constante diálogo con autores que pertenecen tanto a la literatura como a la filosofía o a la antropología. Girard no pretende haber descubierto el deseo mimético y sus consecuencias violentas, así como fundadoras, sino únicamente haberlo teorizado de manera explícita y coherente después de que muchos, entre ellos Cristo (Girard, 2002) y Shakespeare (Girard, 2006a), lo hayan revelado totalmente en sus vidas o sus obras.<sup>1</sup> Pero si muchos autores, sobre todo literatos, han servido a Girard de manera positiva en la construcción de la teoría mimética, otros, al contrario, han sido utilizados para medir las semejanzas y diferencias con pensamientos anteriores con el fin de evidenciar el aporte de la teoría mimética dentro del campo de la filosofía o de las ciencias sociales. Este es el caso, por ejemplo, de Sartre, a quien Girard alaba en muchas ocasiones<sup>2</sup> para finalmente marcar una frontera radical con sus posiciones existencialistas.<sup>3</sup> Lo mismo sucede

---

<sup>1</sup> No se debe confundir el gesto de revelación de Cristo con aquel de Shakespeare: la encarnación del proceso mimético en la Pasión no se puede confundir con su revelación textual en la obra de Shakespeare. No obstante, es de notar que Shakespeare es el único autor al cual Girard dedica un libro entero.

<sup>2</sup> “Les analyses du rôle de l’autre dans ce que Sartre appelle ‘le projet’ – le garçon de café dans *L’être et le néant* – les analyses de la mauvaise foi, de la coquetterie, sont merveilleuses à mes yeux. C’est très proche du désir mimétique” (Girard, 1996, p. 162).

<sup>3</sup> “Sartre, au fond, était un petit bourgeois bien tranquille, amateur de tourisme, trop équilibré pour accéder vraiment au génie” (Girard, 1996, p. 162).

con Lévi-Strauss, del cual Girard reconoce haber aprendido a pensar en términos de diferencia, aunque el pensador estructuralista la haya llevado demasiado lejos y, sobre todo, exclusivamente del lado de lo simbólico, minimizando los efectos reales de la identidad y de la cercanía dentro de los colectivos humanos.<sup>4</sup> De manera muy clásica en filosofía, la teoría mimética de Girard avanzó recuperando elementos de pensamientos anteriores y refutando ciertos puntos de estos que parecían insuficientes, mostrando que es posible explicar ciertos fenómenos de manera más coherente y simple, y ampliando además el número de fenómenos explicables.<sup>5</sup>

Dentro de este conjunto de autores y de teorías, Freud y su psicoanálisis ocupan una posición singular. Primero, porque aparecen en muchos de los análisis de Girard: tanto en *La violencia y lo sagrado* como en *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, capítulos enteros están dedicados a la comparación entre la teoría mimética y el psicoanálisis freudiano. Segundo, porque todos los aspectos de la teoría del deseo mimético entran en resonancia con el psicoanálisis freudiano; desde la mecánica del deseo hasta el surgimiento de los dioses, pasando por la violencia fundadora y el homicidio colectivo, no hay un solo tema de la teoría mimética que no remita a temas que encontramos en los textos de Freud. De hecho, de todos los autores de ciencias humanas y sociales que comenta Girard, Freud es el pensador con el cual más cercanía reconoce: “El homicidio colectivo [...] pertenece realmente a Freud” (Girard, 1983, p. 200), y esto a pesar de que el fundador del

---

<sup>4</sup> “[...] el lenguaje es un instrumento mucho más astuto y con muchísima más ‘picardía’ de lo que imagina Lévi-Strauss; y que es también mucho más capaz de realismo, en consecuencia, de lo que predica el nihilismo neo-saussuriano” (Girard, 2006b, p. 67).

<sup>5</sup> En este sentido, la epistemología girardiana es muy clásica, ya que asume que una teoría es mejor que otra si explica más fenómenos y si los explica de manera más simple, sin introducir hipótesis *ad hoc* para integrarlos a la teoría ni rupturas cualitativas dentro del proceso explicativo. Notemos por ejemplo que la teoría de Girard permite explicar por qué culturas que no estuvieron en contacto hicieron que sus tumbas o sus monumentos sagrados tengan la forma de pirámides, o por qué en la parábola de la mujer adúltera Cristo escribe en la arena. También pudo deshacerse de la ruptura cualitativa que introducen las teorías del contrato social en la explicación de la pacificación de los colectivos humanos, ya que es un solo proceso —la violencia mimética— el que explica tanto el surgimiento del caos como el restablecimiento del orden.

psicoanálisis siempre haya retrocedido frente al camino mimético que se abría frente a él: “La concepción mimética jamás está ausente de Freud, pero nunca llega a triunfar [...]” (Girard, 1983, p. 176).<sup>6</sup>

Es entonces posible y beneficioso medir la distancia que separa la teoría mimética del psicoanálisis freudiano con el objetivo de tener una mejor comprensión de la primera y para pensar la superioridad hermenéutica que Girard encuentra en esta. Tanto en el campo de la antropología como en aquel de la psicología colectiva y de la psicología individual, lejos de ignorar a Freud, Girard pretende superarlo.

Para evidenciar cómo Girard pensó poder superar al psicoanálisis, comenzaremos comparando el deseo mimético en Girard y los rastros de deseo mimético en la obra de Freud para confrontar las concepciones de ambos pensadores en lo que se refiere al deseo. Esto nos llevará, en un segundo momento, a analizar el narcisismo para revelar su carácter esencial en Freud, contrario a su concepción estratégica en Girard. A la esencia se opone una relación. Gracias a este punto será posible precisar el supuesto platonismo que Girard percibe en Freud contra la ontología relacional que propone el antropólogo francés. Finalmente, se analizarán los avances y límites de la concepción freudiana de la creación de los colectivos humanos y de la cultura mediante el homicidio para ver en qué medida, y por qué razones, Freud no pudo pensar el surgimiento de la cultura en cuanto sistema de diferencias. En todos los casos aparecerá que cada vez que Girard critica a Freud es por no haber sido lo suficientemente fiel a sus intuiciones fundamentales: “El mejor Freud no es más freudiano de lo marxista que es el mejor Marx” (Girard, 1983, p. 190).

## 1. Tachar el deseo mimético

La lectura girardiana de Freud comienza al nivel más fundamental del deseo, ya que dicha lectura determina toda la teoría de Girard. En 1961, *Mentira romántica y verdad novelesca* opuso una concepción objetual, moderna y romántica del deseo a una concepción mimética. A diferencia de lo que estableció la ilusión moderna, el deseo no es una

---

<sup>6</sup> Es de notar que, a medida que avanza la obra girardiana, la oposición con Freud se hace más dura. Así, cuando, en 1972, reconoce que Freud tiene la intuición de la teoría del deseo mimético, en 1978, Girard niega este punto: “El deseo mimético no aparece en ninguna parte en Freud [...]” (Girard, 2010, p. 326).

línea entre un sujeto deseante y un objeto deseado por deseable, sino un triángulo entre un sujeto, un objeto y un mediador, triángulo en el cual el mediador hace del objeto un objeto deseable al desearlo él mismo. Hay una concepción del deseo “según el Otro que se opone a un deseo según Uno Mismo” (Girard, 1985, p. 11).

Entre los autores que percibieron el carácter mimético del deseo, Freud presenta una dificultad importante que aparece en el mismo origen del complejo de Edipo. Efectivamente, Freud articula el fenómeno de identificación con el padre con el deseo hacia la madre<sup>7</sup> y pregunta si es por identificación con el padre que el niño desea a la madre de manera mimética, o si estos dos mecanismos están desvinculados de tal manera que el deseo hacia la madre es un deseo autónomo y originario o, en términos de Girard, un deseo romántico.

En el capítulo VII de la *Psicología de las masas y análisis del yo*, donde aparece por primera vez un análisis del fenómeno de la identificación, Freud parece orientarse hacia una concepción mimética del deseo. La primera identificación es una ilimitada con el padre: “El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él, hacer sus veces *en todos los terrenos*. Digamos, simplemente: toma al padre como su ideal” (Freud, 2010, p. 99). El fundamento del desarrollo infantil sería entonces una identificación con el padre en todos los ámbitos, en “*todos los terrenos*” y, por lo tanto, también en el campo del deseo. De ser así, sería al tomar al padre como modelo de sus deseos que el niño se dirigiría hacia la madre y encontraría el padre como obstáculo sobre su camino. Este triángulo originario se acerca mucho a la lógica mimética. Por este motivo, en un primer momento “[h]ay una manifiesta semejanza entre la identificación con el padre y el deseo mimético [...]: tanto una como otro consisten en elegir un modelo” (Girard, 1983, p. 177).

Sin embargo, esto no refleja el esquema freudiano. No es la identificación con el padre lo que lanza al niño hacia la madre, haciendo de este, en un segundo momento, un rival del padre. Al contrario, la construcción del complejo de Edipo asume que el deseo hacia la madre es etiológicamente autónomo de la identificación con el padre:

---

<sup>7</sup> Preferimos hablar de deseo “hacia” la madre que de deseo “de” la madre para evitar la polifonía del deseo “de” la madre, que puede significar tanto el deseo que toma a la madre como objeto de deseo como el deseo que surge de la madre.

“Contemporáneamente a esta identificación con el padre, y quizás antes, el varoncito emprende una cabal investidura de objeto de la madre según el tipo del apuntalamiento [anaclítico]” (Freud, 2010, p. 99). La expresión “quizás antes” marca claramente una desvinculación de los dos fenómenos y el hecho de que el deseo hacia la madre no surge a raíz de una imitación de los deseos del padre, sino de un proceso objetual autónomo. Dada esta desvinculación, el niño presenta “dos lazos psicológicamente diversos: con la madre, una directa investidura sexual de objeto; con el padre, una identificación que lo toma por modelo” (Freud, 2010, p. 99). La autonomía de ambos procesos es tal que, durante un primer momento, señala Freud, la identificación con el padre y el deseo hacia la madre ni siquiera entran en contacto.<sup>8</sup>

Bien es cierto que, en un segundo momento, el deseo hacia la madre lleva al niño por el camino de un conflicto con el padre, y que las dos fuerzas —identificación con el padre y deseo objetual hacia la madre— concurren a hacer del padre-modelo un padre-rival,<sup>9</sup> exactamente como sucede en la teoría del deseo mimético: “El mediador ya no puede interpretar su papel de modelo sin interpretar igualmente, o aparentar que interpreta, el papel de obstáculo” (Girard, 1985, p. 14). Por lo que en Freud queda, en este segundo momento de la articulación de los deseos dentro del triángulo padre-madre-hijo, algo del mimetismo, ya que la aparición del padre en cuanto rival refuerza el deseo del niño hacia la madre dentro de un efecto de *feedback* positivo típico de la lógica del deseo mimético. La transformación del padre-modelo en padre-rival refuerza la identificación y el “deseo de sustituir al padre también junto a la madre” (Freud, 2010, p. 99). Cuando se trata de explicar cómo el deseo se refuerza, la lógica es mimética, pero el mimetismo no es la mecánica que explica la totalidad de la circulación de los flujos del deseo ni menos aún el surgimiento del deseo.

El deseo hacia la madre tiene entonces dos fuentes diferentes: por un lado, un deseo objetual y originario, autónomo; por otro lado, el descubrimiento del padre en cuanto obstáculo. Estas dos fuentes, al reforzarse dentro de un *feedback* positivo, deberían haber llevado a

---

<sup>8</sup> “Ambos coexisten un tiempo, sin influirse ni perturbarse entre sí” (Freud, 2010, p. 99).

<sup>9</sup> “El pequeño nota que el padre le significa un estorbo junto a la madre; su identificación con él cobra entonces una tonalidad hostil, y pasa a ser idéntica al deseo de sustituir al padre también junto a la madre” (Freud, 2010, p. 99).

Freud directamente sobre el camino del deseo mimético y de la espiral mimética. Sin embargo, dado que, en su génesis, el deseo hacia la madre no surge de la identificación con el padre sino de manera objetual y directa, el deseo en Freud no es mimético sino objetual.

Más aún, a pesar de la coexistencia de lo objetual y de lo mimético en Freud en este primer momento, a lo largo de los textos, el deseo objetual hacia la madre cobra importancia sobre el deseo mimético. En un texto más tardío, *El yo y el ello*, se reafirma de manera explícita que el mimetismo no explica la formación del Edipo, pues el deseo originario hacia la madre es objetual y no tiene como fuente al padre:

El caso del niño varón, simplificado, se plasma de la siguiente manera. En época tempranísima desarrolla una investidura de objeto hacia la madre, que tiene su punto de arranque en el pecho materno y muestra el ejemplo arquetípico de una elección de objeto según el tipo del apuntalamiento [anaclítico]; del padre, el varoncito se apodera por identificación (Freud, 1992a, p. 33).

Este texto podría parecer una simple repetición del de *Psicología de las masas*, pero opera un giro importante. Primero, existe una inversión de la primacía en los procesos del desarrollo infantil en comparación con *Psicología de las masas*. Este último comenzaba con la identificación con el padre: “El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él, hacer sus veces en todos los terrenos” (Freud, 2010, p. 99). Por el contrario, en *El yo y el ello*, Freud comienza por el deseo objetual hacia la madre: “En época tempranísima [el niño] desarrolla una investidura de objeto hacia la madre, que tiene su punto de arranque en el pecho materno y muestra el ejemplo arquetípico de una elección de objeto según el tipo del apuntalamiento [anaclítico]” (Freud, 1992a, p. 33). Esta inversión es significativa puesto que, en el segundo texto, Freud afirma que el deseo objetual hacia la madre no solo se construye de manera autónoma —“tiene su punto de arranque en el pecho materno”—, lo que ya era el caso en *Psicología de las masas*, sino que además se consolida de manera autónoma. Cuando existía un deseo objetual que se reforzaba de manera mimética en *Psicología de las masas*, ambos fenómenos se explican en el segundo texto de manera objetual y autónoma: “Ambos vínculos marchan un tiempo uno junto al otro, hasta que por el refuerzo de los deseos sexuales hacia la madre, y por la percepción



de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo” (Freud, 1992a, p. 33; itálicas mías). Entre los dos textos, el proceso mimético fue totalmente borrado.

Se da entonces en este segundo texto una ruptura importante. En *Psicología de las masas*, el deseo hacia la madre era objetual y autónomo en su surgimiento, aunque se veía reforzado con un *feedback* positivo por el contacto de la identificación con el padre: el deseo objetual se hacía mimético. En *El yo y el ello*, no solo el deseo hacia la madre es autónomo, sino que crece sin tener contacto con la identificación con el padre: “por el refuerzo de los deseos sexuales hacia la madre, y por la percepción de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo.” (Freud, 1992a, p. 33). El camino del deseo mimético que existía en la sombra en el primer texto se ve cerrado por un deseo exclusivamente objetual o libidinal en el segundo. De repente, “[e]l reforzamiento de la libido pasa a ser algo completamente inmotivado” (Girard, 1983, p. 180). Lo que era una mecánica articulada a través de un *feedback* positivo está de repente desdoblado dentro de dos fenómenos autónomos.

Como símbolo de este desdoblamiento, Freud utiliza constantemente el concepto de “ambivalencia” que aparece en los dos textos que hemos utilizado<sup>10</sup> para ocultar el mecanismo más simple del deseo mimético que nos lleva del modelo al rival. En vez de asumir la continuidad del deseo mimético que nos lleva del modelo al rival, Freud introduce, para Girard, una ambivalencia del fenómeno de la identificación sin poder explicar por qué existe esta ambivalencia ni por qué los sentimientos positivos hacia el padre se transforman cualitativamente en sentimientos negativos.

En contrapartida, el mimetismo permite explicar este cambio sin introducir rupturas cualitativas.<sup>11</sup> El giro de los sentimientos no surge de una ambivalencia originaria, sino de un simple fenómeno cuantitativo. Mientras el niño imitaba a su padre dentro de ciertos campos podían mantener relaciones pacíficas y el padre podía conservar su simple papel

---

<sup>10</sup> “A partir de ahí, la relación con el padre es ambivalente [...]” (Freud, 1992a, p. 33). “Desde el comienzo mismo, la identificación es ambivalente [...]” (Freud, 2010, p. 99).

<sup>11</sup> “Freud no sabe por qué las cosas serán así, y no lo sabe porque no puede acceder a una concepción abiertamente mimética del deseo, no puede reconocer claramente en el modelo de la identificación *un modelo del propio deseo, y por tanto un obstáculo en potencia*” (Girard, 1983, p. 188; itálicas mías).

de modelo. A partir del momento en el cual el niño toma a su padre como modelo en la totalidad de sus deseos y, por lo tanto, también en su deseo hacia la madre, el modelo deviene rival. La coexistencia del modelo y del rival no es una ambivalencia, sino la continuidad lógica del deseo mimético.

Se entiende entonces la primera crítica de Girard a Freud. Aunque el camino del deseo mimético se abría frente a él en la articulación de la identificación con el padre y el deseo hacia la madre, decidió mantenerlos separados introduciendo dualidades misteriosas reflejadas en el término de “ambivalencia”, donde la única mecánica del deseo mimético hubiera bastado: “*El Yo y el ello* acaba con todos los efectos miméticos, pero a costa de las mejores intuiciones de *Psicología colectiva y análisis del yo*, incluso a costa de una cierta incoherencia” (Girard, 1983, p. 180). Sobre este primer punto, la intuición mimética freudiana que aparecía en sus primeros textos fue anulada en sus textos más tardíos.

## 2. ¿Freud platónico? Arque-triángulo y narcisismo

La segunda objeción a Freud aparece a un nivel conceptual fundamental. El deseo objetual supone que existen objetos claramente determinados previamente a que estos sean deseados, lo que plantea dos problemas diferentes dentro del psicoanálisis freudiano: un problema vinculado con el conocimiento del niño y otro vinculado con la estructura esencial del triángulo padre-madre-niño.

Para Girard, existe en Freud una concepción cognitiva irrealista del niño. En varias ocasiones Freud señala que el niño se da cuenta de que el padre se manifiesta como rival después de haber sido modelo: “El pequeño *nota* que el padre le significa un estorbo junto a la madre; su identificación con él cobra entonces una tonalidad hostil, y pasa a ser idéntica al deseo de sustituir al padre también junto a la madre” (Freud, 2010, p. 99). Ahora bien, ¿cómo el niño podría tener consciencia de un fenómeno que la inmensa mayoría de los adultos ignora? Los adultos son incapaces de pensar, para ellos mismos, los fenómenos de envidia o de celos y piensan todos que sus sentimientos no están determinados de manera mimética, sino de manera objetual. Todos creen desear objetos deseables en sí sin que estos estén determinados en cuanto deseables por algún mediador que los desea. Todos piensan poder identificar los objetos deseables y que la deseabilidad es una propiedad esencial de ciertos objetos. Todos piensan que hay objetos deseables que se distinguen de los objetos no deseables. De la misma manera, todos

piensan que tienen buenas razones para odiar a ciertas personas sin darse cuenta de que estos sentimientos surgen del mimetismo y de una simple rivalidad triangular. De hecho, toda la obra de Girard tiene como objetivo revelar este fenómeno que permanece escondido a la inmensa mayoría de los humanos. ¿Cómo entonces el niño, que no entró todavía dentro de los círculos del deseo, podría “notar” que su relación con su padre es mimética? Sobre este punto, la crítica de Girard es radical. Al sostener que en el niño hay cierto conocimiento de la rivalidad con el padre y del deseo por la madre, aunque sea un conocimiento mínimo para que estos deseos parricidas e incestuosos puedan ser reprimidos, Freud permanece prisionero de una filosofía de la consciencia.<sup>12</sup>

Más aún, con este gesto, Freud encerró el deseo dentro de un triángulo familiar que no es más que un caso específico de un fenómeno más general. La transformación del modelo en rival no tiene por qué darse de manera prioritaria en la figura determinada del padre, razón por la cual “[e]l deseo mimético y el complejo de Edipo son incompatibles [...]” (Girard, 2010, p. 325). Freud fija un deseo hacia la figura de la madre y una identificación con la figura del padre, lo que implica que estas dos figuras, como mínimo en cuanto figuras que pueden ocupar eventualmente diversas personas, existan como tal. Aquí la diferencia no surge del Edipo sino que lo precede, pues los papeles familiares en cuanto estructuras o posiciones están dados antes del Edipo. De ahí que Girard hable de un esencialismo en Freud o, más precisamente, de un “platonismo de Freud” (Girard, 2010, p. 327). En contraposición, el fenómeno mimético toca a todos los seres humanos y su despliegue dentro del campo de la familia no es sino un caso particular: “La familia no representa para mí el papel tan necesario que representaba para Freud en la patología del deseo. Esta patología no es familiar en principio. Es mimética” (Girard, 2010, pp. 326-327). Freud construyó así un arque-

---

<sup>12</sup> “[...] lo que reprochamos a Freud, en última instancia, es que permanezca indefectiblemente vinculado, pese a las apariencias, a una filosofía de la conciencia. El elemento mítico del freudismo es la conciencia del deseo parricida e incestuoso, conciencia relámpago probablemente, entre la noche de las primeras identificaciones y la del inconsciente, pero conciencia real pese a todo [...]” (Girard, 1983, p. 182). Sobre este punto, Girard se vuelve a encontrar, sin decirlo, con la objeción sartreana al psicoanálisis freudiano: “[...] la censura, para aplicar su actividad con discernimiento, debe conocer lo que ella reprime” (Sartre, 2013, p. 102).

triángulo esencial (“padre-madre-hijo”) a partir del cual pensó el flujo del deseo, mientras que Girard pensó una universalidad del mimetismo que puede darse, en algunas ocasiones, dentro del círculo familiar sin que este sea su espacio paradigmático: “Las relaciones en el seno de la familia se hacen entonces semejantes a lo que son fuera de ella; se caracterizan unas veces por la indiferencia más compleja y otras por el tipo de atención morbosa que acompaña al deseo mimético por todas partes en donde florece, en el seno de la familia o fuera de ella” (Freud, 2010, p. 327).

Existe entonces una lógica platónica en Freud que se fundamenta en su misma ontología esencial o ideal, mientras que la ontología girardiana es relacional (cfr. Vinolo, 2005, pp. 216-235). Existe un triángulo fundamental, paradigmático de las relaciones de deseo: el triángulo familiar. Y, tal como el mundo sensible es la imitación del Mundo de las Ideas en Platón, los deseos comunes son los reflejos de la manera según la cual circulaba el deseo dentro de este primer triángulo paradigmático: “Si pensamos un poco esta concepción arquetípica, nos damos cuenta enseguida de que ha de ocurrir lo mismo en Freud que en Platón; el paso de la esencia a la apariencia, o del arquetipo familiar al objeto realmente existente, la rivalidad triangular, no puede darse sin la mediación de una mimesis, de una imitación” (Girard, 2010, p. 326). Esto se manifiesta, por ejemplo, en el hecho que el deseo amoroso adulto está determinado en gran parte por el primer deseo objetual hacia la madre y el conflicto con el padre, lo que confirma el carácter arquetípico del primer triángulo específicamente familiar en lo que se refiere al deseo: “La primera idea del investigador, su reacción casi instintiva ante semejante situación, es que tiene que existir en alguna parte un triángulo arquetipo del que serían reproducción los demás triángulos” (Girard, 2010, p. 328). Existe entonces un primer triángulo, esencial, ontológicamente estable, del cual los otros solo serán una copia secundaria. Esto no implica que para Girard el deseo mimético no pueda fluir dentro del marco familiar. Dado que el deseo mimético es universal, no hay razón por la cual la familia debería estar protegida de este. Pero no es por el carácter familiar de sus miembros que se da este triángulo del deseo, como es el caso en Freud. No es la especificidad familiar de las personas en juego lo que posibilita el mimetismo: “todas las formulaciones freudianas son recaídas diversas de una misma impotencia fundamental para reconocer la identidad última y jamás paterna en su principio del obstáculo y del modelo. El verdadero principio es y no puede ser otro más que el principio

mimético" (Girard, 2010, p. 330). A diferencia de lo que piensa Freud, para Girard, todo espacio del deseo está sometido al mimetismo y a la rivalidad sobre la cual desemboca necesariamente, sin que este espacio deba ser familiar.<sup>13</sup>

La esencialización del triángulo familiar no es hechura del azar: permite localizar históricamente al psicoanálisis freudiano. La estructura familiar es por definición mimética porque la misma transmisión entre generaciones lo es. Muchas de las actitudes del niño están determinadas por mimetismo hacia los padres, pero existen condiciones históricas que han permitido su extensión a todas las conductas del padre, hasta sus deseos: "Es normal que el padre sirva de modelo a su hijo, pero no es normal que el padre se convierta en modelo en unos terrenos en los que la imitación va a suscitar la rivalidad. En otras palabras, el padre, según la norma familiar, es modelo de aprendizaje y no de deseo" (Girard, 2010, p. 326). Que el niño imite al padre es normal pero que lo imite hasta en sus deseos necesita condiciones históricas precisas. Esta extensión fue posible cuando el padre perdió su distancia con el niño, o perdió su trascendencia. Para que el modelo haya podido hacerse rival dentro del triángulo familiar fue necesario que la relación entre padre e hijo haya pasado de una lógica de mediación externa (tradicional) a una lógica de mediación interna (moderna),<sup>14</sup> y este salto se debe al momento moderno de la historia humana en el cual tanto el rey<sup>15</sup> como el padre<sup>16</sup> o incluso

---

<sup>13</sup> "En contra de la creencia universalmente admitida, este papel de modelo-rival no tiene nada de paternal" (Girard, 2010, p. 331).

<sup>14</sup> "Hablabamos de *mediación externa* cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de *posibilidades*, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto. Hablabamos de *mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra" (Girard, 1985, p. 15).

<sup>15</sup> "¿Qué se puede imitar cuando ya no se imita al 'tirano'? Se copian entonces los unos los otros. La idolatría de uno solo es sustituida por el odio de cien mil rivales" (Girard, 1985, pp. 110-111).

<sup>16</sup> "Si la familia occidental moderna y hasta patriarcal que la precedió están en el origen de dichas dificultades, es en la medida en que, lejos de ser represivas y constrictivas como se pretende, lo son mucho menos que la mayor parte de las instituciones culturales de la humanidad, y constituyen los predecesores directos de la indiferenciación cada vez más agravada que caracteriza a nuestra situación actual" (Girard, 2010, p. 331).

Dios<sup>17</sup> perdieron su transcendencia para horizontalizar las relaciones, lo que las hizo, paradójicamente, más violentas por más cercanas. Por esta razón, Freud es un autor moderno,<sup>18</sup> totalmente prisionero de la concepción autónoma del sujeto, y el Edipo<sup>19</sup> tal como lo teorizó solo puede existir dentro de una familia moderna en la cual la cercanía ontológica del padre y del hijo posibilita la imitación de los deseos entre ambos. Existe entonces una historicidad del pensamiento freudiano que explica su dificultad para asumir el carácter mimético del deseo.

Este esencialismo se manifiesta de manera paradigmática en un último concepto freudiano que cierra el deseo sobre él mismo: el narcisismo. Freud distingue el narcisismo primario del secundario, pero el punto que más interesa a Girard es la distinción entre hombres y mujeres frente al narcisismo.<sup>20</sup> Freud señala que el narcisismo afecta de manera específica a las mujeres, y de manera aún más precisa a las mujeres hermosas:

Diversa es la forma que presenta el desarrollo en el tipo más frecuente, y con probabilidad más puro y más genuino, de la mujer. Con el desarrollo puberal, por la

---

<sup>17</sup> Jean-Luc Marion (1981) mostró que la Modernidad es el momento de la univocidad epistemológica y ontológica con Dios. Solo Descartes, mediante la teoría de la creación de las verdades eternas, rompe la unanimidad.

<sup>18</sup> “El complejo de Edipo es occidental y moderno, de la misma manera que son occidentales y modernas la neutralización y la esterilización relativas de un deseo mimético cada vez más liberado de sus trabas, pero siempre centrado en el padre, y susceptible, en tanto que tal, de recaer en determinadas formas de equilibrio y de estabilidad. Si bien el psicoanálisis se inscribe en una historia, anuncia y prepara aquello de lo que no puede absolutamente hablar, un grado de indiferenciación todavía más acabado que provoca la desaparición completa del papel paterno. [...] Cuanto menos padre hay, más hace de las suyas ‘el Edipo’” (Girard, 1983, pp. 195-196).

<sup>19</sup> El tema de Edipo es una preocupación originaria en la obra de Girard. Mark Anspach editó cinco textos de Girard que evidencian el carácter temprano de este interés (cfr. Girard, 2004). Sin embargo, también es de notar una evolución de Girard sobre Edipo. Cuando, en 1972, *La violencia y lo sagrado* evidenciaba la inocencia de Edipo, sus primeros textos hacen más hincapié en su capacidad de enfrentarse con verdades sobre él mismo (cfr. Anspach, 2010, p. 71).

<sup>20</sup> “La comparación entre hombre y mujer muestra, después, que en su relación con el tipo de elección de objeto presentan diferencias fundamentales, aunque no, desde luego, regulares” (Freud, 1992b, p. 85).

conformación de los órganos sexuales femeninos hasta entonces latentes, parece sobrevenirle un acrecimiento del narcisismo originario; ese aumento es desfavorable a la constitución de un objeto de amor en toda la regla, dotado de sobrestimación sexual. En particular, cuando el desarrollo la hace hermosa, se establece en ella una complacencia consigo misma que la resarce de la atrofia que la sociedad le impone en materia de elección de objeto. Tales mujeres sólo se aman, en rigor, a sí mismas, con intensidad pareja a la del hombre que las ama. Su necesidad no se sacia amando, sino siendo amadas, y se prendan del hombre que les colma esa necesidad. [...] Tales mujeres poseen el máximo atractivo {*Reiz* = estímulo} para los hombres, y no sólo por razones estéticas (pues suelen ser las más hermosas); también, a consecuencia de interesantes constelaciones psicológicas (Freud, 1992b, pp. 85-86; aclaración entre llaves del traductor).

Vemos en este texto la objeción de Girard y su vínculo con el carácter esencialista de la tesis de Freud. Las mujeres hermosas, por ser hermosas, adquieren a lo largo de su desarrollo ciertas características (“constelaciones psicológicas”) que las llevan a ser más narcisistas que los hombres o que las otras mujeres:

Freud cree que está describiendo un tipo de mujer objetivamente real y hasta sumamente típico: es *el eterno femenino*. Es una mujer bonita, es una mujer fría; no tiene necesidad de darse; ocupa una posición libidinal inexpugnable. Intenta atraer los deseos masculinos y lo logra a la perfección, no tanto por su belleza como por su indiferencia prodigiosamente irritante y excitante para el varón (Girard, 2010, p. 341).

La capacidad de alejarse del deseo de los otros para tomarse a uno mismo como objeto de deseo estaría reforzada por cierta tipología psicológica humana. Existirían ciertos seres humanos que, por razones de carácter psicológico explicable a raíz de su desarrollo, se podrían concentrar más fácilmente sobre ellos mismos a la hora de desear. Existen, entonces, dos tipos psicológicos de seres humanos: aquellos



que se dan objetos de deseos y aquellos cuyo objeto de deseo es ellos mismos.<sup>21</sup>

Esta figura de la mujer que parece desinteresarse del deseo de los otros para focalizarse sobre ella tiene, tanto en literatura como en filosofía, un nombre: la coqueta. Molière, en *El misántropo*, así como Sartre, en *El ser y la nada*,<sup>22</sup> describieron este tipo de personajes. Celimena está rodeada por una multitud de pretendientes a los cuales no presta atención alguna; parece amarse exclusivamente a ella misma: es narcisista. ¿Pero qué nos dice este desinterés? ¿Será que Celimena es un tipo específico de mujer (tal como nos llevaría a pensarlo Freud), o que, al contrario, entendió la lógica del deseo mimético (tal como llevaría a pensarlo Girard)? Para Girard, la coqueta no tiene deseos que funcionan según una lógica diferente a la lógica común de los deseos. De la misma manera que sus pretendientes la desean de manera mimética, en el sentido de que mientras más hombres la desean más aparece en cuanto deseable, ella también se desea de manera mimética. Su deseo hacia ella misma no es objetual y específico. La coqueta no se desea por tener particularidades psicológicas, se desea porque, como sus pretendientes, imita el deseo de todos: “La coqueta sabe mucho más que Freud sobre el deseo. No ignora que el deseo atrae el deseo. Así pues, para hacerse desear, hay que convencer a los demás de que uno se desea a uno mismo” (Girard, 2010, p. 341). Su narcisismo no es una característica, sino una comprensión del deseo.<sup>23</sup> El deseo que se tiene a ella misma es el reflejo del deseo que los otros le tienen, y ambos se nutren dentro de un efecto de *feedback* positivo típico del deseo mimético.<sup>24</sup> Se desea

---

<sup>21</sup> “En una palabra, el individuo muy narcisista se centra *realmente* en sí mismo. El ejemplo por excelencia de este narcisismo intenso en Freud y de la elección debilitada de objeto es la mujer o, mejor dicho, cierto tipo de mujer considerado por Freud como el más *puramente femenino*” (Girard, 2010, p. 339).

<sup>22</sup> “Sartre ha observado este fenómeno y sobre él sustenta, en *L’Être et le Néant [sic]*, su análisis del amor, del sadismo y del masoquismo. [...] Esta modalidad especial de la doble medicación se denomina *coquetería*” (Girard, 1985, p. 98).

<sup>23</sup> “En ningún momento se le ocurre pensar a Freud que podría tratarse, no de una esencia, sino de una estrategia, que intentaría engañarle a él. Esa estrategia tiene un nombre clásico, el de la coquetería” (Girard, 2010, p. 341).

<sup>24</sup> “La estrategia del deseo, y no solo del deseo sexual, consiste en hacer brillar a los ojos del otro una autosuficiencia en la que nosotros mismos creeremos



porque la desean y la desean porque parece desearse:<sup>25</sup> “Si la coqueta intenta hacerse desear es porque necesita de esos deseos masculinos, dirigidos a ella, para alimentar su propia coquetería, para portarse como coqueta” (Girard, 2010, p. 341). En vez, entonces, de tener que pensar dos lógicas cualitativamente diferentes del deseo, Girard permite pensar la lógica de la coqueta y de sus pretendientes, o la lógica narcisista, a raíz de un solo mecanismo: el deseo mimético: “La coqueta no quiere entregar su preciosa persona a los deseos que provoca, pero no sería preciosa si no los provocara. La preferencia que se concede la coqueta se basa exclusivamente en la preferencia que le otorgan los Otros” (Girard, 1985, p. 98).

Esta misma tipología aparece en la constitución de las muchedumbres (Vinolo, 2018). Para pensar este tipo de colectivo humano, Freud distingue la psicología del jefe de la psicología de la masa. Los miembros de la masa son miméticos y se identifican los unos con los otros por el amor común que le tienen al jefe. Es a raíz de este mismo amor que se unen dentro del colectivo. El común que yace entre ellos es la comunidad de los afectos que Freud describe en términos de “contagio”. Por otro lado, ¿por qué razón aman específicamente al jefe? Porque el jefe, dice Freud, se ama a él mismo, es narcisista: “Los individuos de la masa han menester del espejismo de que su conductor los ama de manera igual y justa; pero al conductor mismo no le hace falta amar a ningún otro, puede ser de naturaleza señorial, absolutamente narcisista, pero seguro de sí y autónomo” (Freud, 2010, p. 118). La muchedumbre presenta entonces la misma lógica binaria que el narcisismo. Coexisten en ella dos psicologías: la psicología del jefe y la psicología de sus seguidores. El primero es narcisista, los segundos son miméticos: “[...] desde el comienzo hubo dos psicologías: la de los individuos de la masa y la del padre, jefe, conductor” (Freud, 2010, p. 117).

No obstante, de la misma manera que para la coqueta se puede cuestionar esta doble psicología para restablecer una continuidad mimética con sus pretendientes, en la muchedumbre, el jefe no goza de una especificidad psicológica. Ciertamente es que los miembros de la masa se imitan los unos los otros en cuanto a sus afectos, sobre todo, en cuanto a

---

un poco si logramos convencer de ella a ese otro” (Girard, 2010, p. 342).

<sup>25</sup> “El deseo ‘objetual’ desea la libido narcisista porque es un deseo mimético como los demás; copia el deseo de esa libido que parece desearse a sí misma; eso es lo que significa desear” (Girard, 2010, p. 343).

su amor por el jefe. Sin embargo, el mismo jefe es mimético y, tal como la coqueta, no goza de una especificidad psicológica. Él se ama tal como lo hacen los miembros de la muchedumbre, y su supuesto narcisismo (Girard, 1978) no es nada más que la imitación de todos los deseos que se cristalizan sobre él. Sin el amor que le tiene la masa, el jefe no podría amarse a él mismo.

Entendemos entonces la segunda crítica de Girard a Freud en lo que se refiere al carácter esencialista y por lo tanto discontinuo del psicoanálisis. Cada vez que Freud piensa una dualidad o una ambivalencia de los procesos, Girard permite reunirlos dentro de una sola lógica y de un solo mecanismo mimético, remendando lo que el psicoanálisis quiere separar.

### 3. Freud y los asesinos de la diferencia

Es sobre las tesis desarrolladas por Freud en *Tótem y tabú* que las críticas de Girard se sintetizan de manera más clara. Pero es también en este texto que las relaciones entre ambos pensadores son las más complicadas. En primer lugar, porque Girard reconoce los avances importantes de Freud en lo que se refiere al origen de la cultura: “El homicidio colectivo [...] pertenece realmente a Freud” (Girard, 1983, p. 200). Pero estos avances siempre se ven balanceados por la dificultad de Freud de asumir las consecuencias de sus propios descubrimientos: “El homicidio está ahí, pero no sirve de nada, por lo menos en el plano en que se supone que debe servir” (Girard, 1983, p. 199). Conocemos la tripartición freudiana para explicar el surgimiento de la prohibición del incesto, de los tabús y también de la humanidad. Primero, la lógica de la horda primitiva; segundo, el homicidio colectivo; tercero, el acuerdo alrededor de la prohibición del incesto. Esta tripartición es sumamente parecida a la tripartición girardiana que le es obviamente posterior: crisis mimética, violencia unánime, restablecimiento del orden. Sin embargo, existen dos diferencias radicales en estas triparticiones que fundamentan la crítica de Girard a Freud.

El punto de partida del argumento de Freud es la idea de la horda darwiniana: “Ese intento se anuda a una hipótesis de Charles Darwin sobre el estado social primordial del ser humano” (Freud, 1991, pp. 127-128). Los estudios darwinianos (cfr. Tort, 2017, pp. 201-217) mostraron hoy en día en qué medida Freud se equivocó al tomar como referencia la lógica de funcionamiento de los gorilas cuando hubiera tenido que tomar aquella de los chimpancés, mucho más cercanos a los animales humanos.

Para ser más precisos, entonces, “la tesis freudiana no es ‘darwiniana’”.<sup>26</sup> No obstante, este error no cambia la objeción girardiana. Freud comienza con una situación colectiva en la cual un macho dominante goza de las hembras, a las cuales prohíbe el acceso a sus hijos: “Darwin infirió que también el hombre vivió originariamente en hordas más pequeñas, dentro de las cuales los celos del macho más viejo y más fuerte impedían la promiscuidad sexual” (Freud, 1991, p. 128). En la lógica de Darwin (tal como lo lee Freud), los hijos habrían luchado en contra del padre y sido expulsados de la horda. Mediante esta expulsión, cada uno de ellos hubiera recreado de su lado el mismo modelo que padecieron con el padre, lo que hubiera favorecido en última instancia la exogamia. Freud no acepta las conclusiones de esta argumentación de Darwin, pero sí su punto de partida.

Para Freud, entre la horda y la prohibición del incesto hace falta el asesinato colectivo: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna” (Freud, 1991, p. 143). Sin embargo, los hermanos reunidos vieron que la muerte del padre no generó la paz esperada sino más bien una violencia mayor, ya que la lucha de todos contra uno para el acceso a las mujeres fue sustituida por la lucha de todos contra todos: “Si los hermanos se habían unido para avasallar al padre, ellos eran rivales entre sí respecto de las mujeres” (Freud, 1991, p. 146). De ahí la necesidad de establecer normas en cuanto al acceso a estas: a “los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir —acaso tras superar graves querellas— la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre” (Freud, 1991, p. 146). Es sobre esta lógica que Girard presenta su primera objeción.

A lo largo de *Tótem y tabú*, Freud intenta explicar la prohibición del incesto de manera totémica. No obstante, existe una dificultad originaria en este proceso. Tal como lo vemos en la hipótesis de la horda originaria, la prohibición del incesto existe como premisa al razonamiento. Desde el comienzo el padre prohíbe, mediante su potencia, el acceso de las mujeres a los hermanos. Por lo tanto, ya está dado en el principio el punto fundamental cuyo surgimiento se pretende explicar. La condición de posibilidad del razonamiento freudiano, de todo su despliegue, ya

---

<sup>26</sup> “[...] la thèse freudienne n’est pas darwinienne [...]” (Tort, 2017, p. 206).

está dada en el origen. De hecho, años antes que Girard, el mismo Lévi-Strauss ya había denunciado un “circulo vicioso”<sup>27</sup> en la lógica freudiana. Es a partir de una situación de prohibición del incesto *de facto* que se pretende explicar el surgimiento de la prohibición del incesto.<sup>28</sup> Por este motivo, la teoría freudiana no explica el surgimiento de una estructura, sino simplemente su presente.<sup>29</sup> La primera objeción de Girard a Freud es entonces que Freud se da como axioma de la demostración lo que pretende encontrar como conclusión de esta.

La segunda objeción se refiere al mismo proceso de diferenciación. La hipótesis freudiana debería explicar el surgimiento de la cultura y, por lo tanto, la aparición de un sistema de diferenciación. Sin embargo, existen en Freud dos significaciones pre-culturales que están dadas de manera originaria. La cultura como sistema de diferenciación proviene de un sistema que ya supone diversas diferenciaciones.

Primero, es de notar la existencia previa de algo como un padre. ¿Por qué razón los hijos identifican al macho que les impide el acceso a las hembras como padre? Por una razón vinculada con el deseo objetual. Las hembras mencionadas en el texto no son cualesquiera: son madres, y la única persona que se puede encontrar sobre el camino hacia la madre es el padre. Es entonces a raíz de un deseo originario hacia la madre que existe la significación paterna. Una vez más, el refuerzo autónomo del deseo hacia la madre convierte al padre en rival. Así, Girard tiene razón en señalar que la significación paterna originaria genera problemas en

---

<sup>27</sup> “Desde el punto de vista de la obra de Freud, esa timidez conduce a una extraña y doble paradoja. Freud explica, con éxito, no desde el origen de la civilización sino desde su presente, y, al salir en busca del origen de una prohibición, no logra explicar, por cierto, por qué el incesto es conscientemente condenado, sino cómo se lo desea inconscientemente. Se dijo y se repitió lo que hace a *Tótem y Tabú* [sic] inaceptable como interpretación de la prohibición del incesto y de sus orígenes: gratuidad de la hipótesis de la horda de los machos y del asesinato primitivo, círculo vicioso que hace nacer el estado social de procedimientos que lo suponen” (Lévi-Strauss, 1969, p. 569).

<sup>28</sup> Se podría argumentar contra Girard que Freud pasa en realidad de una situación de imposibilidad física de acceso a las mujeres a una verdadera situación de prohibición que solo existe en el momento post-homicidio. Una cosa es no poder hacer algo por razones de imposibilidad vinculadas con una falta de potencia física, otra experimentarlo según la modalidad de la prohibición.

<sup>29</sup> “Freud explica, con éxito, no desde el origen de la civilización sino desde su presente [...]” (Lévi-Strauss, 1969, p. 596).

*Tótem y tabú*,<sup>30</sup> pero debería haber señalado que esta significación paterna no surge de un reconocimiento originario, sino más bien de un deseo originario y objetual hacia la madre. Este deseo objetual hacia la madre impone *a priori* significaciones familiares que encierran el homicidio colectivo dentro del arque-triángulo padre-madre-hijo. Existen así en Freud significaciones, y por lo tanto diferencias, que no provienen del proceso de surgimiento de la cultura, que lo preceden, lo que lo anula en cuanto fuente de todas las diferencias: “Si Freud renunciara a las razones y a las significaciones que aparecen antes del homicidio y que procuran motivarlo, si hiciera tabla rasa del sentido, incluso y sobre todo del psicoanalítico, vería que la violencia carece de motivo, que no hay nada, en materia de significación, que no surja del propio homicidio” (Girard, 1983, p. 220).

La segunda diferencia pre-cultural y pre-homicidio es aquella que permite el acuerdo entre hermanos. El reconocimiento de los hermanos entre sí proviene de una diferenciación respecto de otros individuos que son “no hermanos”. Para que un grupo de hermanos exista y se reconozca como tal es necesario que existan otros individuos que no gozan de esta significación fraterna. A diferencia de lo que sucede según la interpretación de Girard, en la cual la violencia une a los hermanos y los consolida como grupo que actúa de manera singular, en Freud, los hermanos existen en cuanto grupo diferenciado antes de la violencia colectiva en la medida en que se reconocen todos como hijos del mismo padre.<sup>31</sup> Aquí, la diferencia y la distinción preceden al homicidio. No es el homicidio lo que une al grupo alrededor de la violencia colectiva; al contrario, el homicidio es inmediatamente “parricidio” porque los hermanos ya existen en cuanto grupo de hermanos antes de la violencia.

Tanto la diferencia del padre como aquella de los hermanos obstaculiza entonces el hecho de que el homicidio colectivo puede darse en cuanto surgimiento de la cultura y de todas las significaciones y diferencias. Al permanecer prisionero del deseo objetual por la madre,

---

<sup>30</sup> “El obstáculo mayor es fundamentalmente la significación paterna que acude a contaminar el descubrimiento esencial, y que transforma el homicidio colectivo en parricidio, ofreciendo de este modo a los adversarios psicoanalíticos y demás el argumento que permite desacreditar la tesis” (Girard, 1983, p. 216).

<sup>31</sup> “[...] for the sons to join together, they must be able to identify themselves as a group, an identification inconceivable in the absence of a system of representation and therefore of human culture” (Gans, 2001, p. 2).

deseo que determina todas las diferencias y todas las identidades originarias, Freud se ve inmediatamente encerrado dentro de una red de significaciones familiares que le impiden pensar el surgimiento de las significaciones y, por lo tanto, de la cultura a partir de lo que sería un momento pre-cultural en el cual no haya ni significaciones ni sistema de diferencias.

## Conclusión

Freud ocupa entonces un papel muy singular en la obra de Girard porque en múltiples ocasiones habría podido percibir y desplegar la teoría del deseo mimético. De todos los autores de ciencias sociales con los cuales Girard dialoga, Freud es el que más aportó a la teoría mimética, aunque sea según la modalidad de un espejo que permite al antropólogo francés precisar sus conceptos. Por este motivo, para Girard, Freud siempre piensa al margen de la teoría mimética gracias a intuiciones fundamentales que se ven obstaculizadas en última instancia por el sistema psicoanalítico y sus significaciones originarias. A lo largo de nuestro texto ha sido posible mostrar que todos los temas girardianos más importantes están en resonancia con temáticas freudianas; deseo, homicidio, violencia fundadora: cada uno de estos puntos fue tematizado por el psicoanalista austriaco. Por esta razón, Girard construye su teoría mimética en constante desplazamiento de los conceptos freudianos.

Freud no logra explicar el surgimiento de las significaciones esenciales ni aquel de las diferencias estructurantes de toda sociedad humana porque siempre las postula para poder fundamentar sus teorías. Es un homicidio claramente determinado en cuanto parricidio el que crearía la diferencia vertical entre padre e hijos; es un acuerdo violento entre hermanos el que unificaría al grupo de hermanos. Cada vez, la conclusión está dada y asumida en la premisa. Esta necesidad de pensar la diferencia antes del proceso de diferenciación explica el reproche de platonismo que le dirige Girard, ya que las significaciones familiares preceden al proceso que debería establecerlas. Tal como apareció en el análisis del narcisismo, estas significaciones pre-culturales obligan a Freud a pensar en términos de dualidades o de ambivalencia de procesos o de psicologías cuando Girard mantiene una simple continuidad entre todos los fenómenos a raíz del mimetismo. En última instancia, todas estas significaciones están determinadas por el carácter objetual del deseo que identifica un objeto para fijarse sobre este —en este caso, el deseo objetual hacia la madre—.

Así, la teoría mimética de Girard pretende remontar más cerca del origen de la cultura de lo que lo hace el psicoanálisis freudiano, es decir, antes de que hayan surgido las significaciones culturales y el sistema de diferenciación, razón por la cual opone la continuidad de una mecánica única a la dualidad discontinua de las esencias. Al restablecer la continuidad del flujo del deseo contra las discontinuidades, Girard permite entender que tanto el deseo como la violencia (que no es más que su consecuencia ineluctable) no conocen esencias deseables ni odiosas en sí, y que pueden focalizarse sobre cualquiera: “[...] la metamorfosis de la violencia recíproca en violencia fundadora gracias a un homicidio que es el de *cualquiera* y ya no de un personaje determinado” (Girard, 1983, p. 224). Por este motivo, Girard se inscribe dentro de cierta continuidad con Freud<sup>32</sup> y lo quiere acabar, siempre y cuando seamos capaces de escuchar toda la polisemia de este verbo.<sup>33</sup>

## Referencias

- Anspach, M. (2010). *Cedipe mimétique*. L’Herne.
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú. En *Obras completas*. XIII. *Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*. (pp. 1-164). J. L. Etcheverry (trad.). Amorrortu Editores.
- (1992a). El yo y el ello. En *Obras completas*. XIX. *El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*. (pp. 1-66). J. L. Etcheverry (trad.). Amorrortu Editores.
- (1992b). Introducción del narcisismo. En *Obras completas*. XIV. *Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)*. (pp. 65-98). J. L. Etcheverry (trad.). Amorrortu Editores.
- (2010). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas*. XVIII. *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis*

---

<sup>32</sup> “Completar el movimiento iniciado por Freud no significa renunciar al homicidio, que sigue siendo absolutamente necesario puesto que es exigido por una masa enorme de materiales etnológicos; significa renunciar al padre, escapar al marco familiar y a las significaciones del psicoanálisis” (Girard, 1983, p. 219).

<sup>33</sup> Desgraciadamente, el traductor español de Girard traduce el verbo “achever” como “completar”, cuando quizás hubiera sido más oportuno conservar la polifonía del verbo francés, que se puede leer como “acabar” y como “acabar con”. Girard pretende acabar a Freud en el sentido de completar y finalizar su intuición, como pretende también acabar con Freud y con las significaciones psicoanalíticas originarias.



- del yo, y otras obras (1920-1922)*. (pp. 63-136). J. L. Etcheverry (trad.). Amorrortu Editores.
- Gans, E. (2001, 26 de mayo). Freud's Originary Parricide. *Chronicles of Love and Resentment*, 236. URL: <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw236/>.
- Girard, R. (1978). Narcissism, the Freudian Myth Demythified by Proust. En A. Roland (ed.), *Psychoanalysis, Creativity, and Literature: A French-American Inquiry*. (pp. 293-311). Columbia University Press.
- \_\_\_\_ (1983). *La violencia y lo sagrado*. J. Jordá (trad.). Anagrama.
- \_\_\_\_ (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. J. Jordá (trad.). Anagrama.
- \_\_\_\_ (1996). *Quand ces choses commenceront*. Arléa.
- \_\_\_\_ (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. F. Díez del Corral (trad.). Anagrama.
- \_\_\_\_ (2004). *Oedipus Unbound. Selected Writings on Rivalry and Desire*. Stanford University Press.
- \_\_\_\_ (2006a). *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. J. Jordá (trad.). Anagrama.
- \_\_\_\_ (2006b). *Los orígenes de la cultura*. J. L. San Miguel de Pablos (trad.). Trotta.
- \_\_\_\_ (2010). *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. T. Checchi (trad.). H. Garetto Editor.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. M. T. Cevasco (trad.). Paidós.
- Marion, J.-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Sartre, J.-P. (2013). *El ser y la nada, Ensayo de ontología y fenomenología*. J. Valmar (trad.). Losada.
- Tort, P. (2017). *Théorie du sacrifice. Sélection naturelle et naissance de la morale*. Belin.
- Vinolo, S. (2005). *René Girard : du mimétisme à l'hominisation*. « La violence différante ». L'Harmattan.
- \_\_\_\_ (2018). *Penser la foule : Freud, Negri, Sartre, Girard. La transparence est l'obstacle, II*. L'Harmattan.



<http://doi.org/10.21555/top.v670.2373>

# Philosophical Interpretations of the Mexican Independence

## Interpretaciones filosóficas de la Independencia de México

José Manuel Cuéllar  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México  
[josemanuelcuellarmoreno@gmail.com](mailto:josemanuelcuellarmoreno@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-4464-3000>

Recibido: 25 - 08 - 2021.  
Aceptado: 01 - 11 - 2021.  
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

This article examines the conceptions of the Mexican Independence of Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Juan Hernández Luna, Leopoldo Zea, Emilio Uranga and Luis Villoro. The question of the “ideological roots” of the Independence largely guided this intergenerational discussion. Miguel Hidalgo was almost unanimously considered a hero, whether he was a hero of *latinidad* (for Caso or Reyes) or an existentialist hero (for Villoro). This article adopts the methodological presupposition of historicism: an idea is nothing more than the way a concrete human being deals with her circumstances.

*Keywords:* Mexican Independence; Antonio Caso; Alfonso Reyes; José Vasconcelos; Samuel Ramos; Juan Hernández Luna; Luis Villoro; Emilio Uranga; Leopoldo Zea.

### Resumen

Este artículo revisa la concepción de la Independencia de Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Juan Hernández Luna, Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Luis Villoro. La pregunta por las “raíces ideológicas” de la Independencia guio en buena medida esta discusión intergeneracional. Miguel Hidalgo era considerado, de manera casi unánime, un héroe, ya fuese uno de la latinidad (para Caso o Reyes) o un héroe existencialista (para Villoro). El artículo adopta el presupuesto metodológico del historicismo: una idea no es sino la forma de reacción de un ser humano concreto frente a sus circunstancias.

*Palabras clave:* Independencia de México; Antonio Caso; Alfonso Reyes; José Vasconcelos; Samuel Ramos; Juan Hernández Luna; Luis Villoro; Emilio Uranga; Leopoldo Zea.

## La fractura de la historicidad<sup>1</sup>

Salvo honrosas excepciones, los filósofos mexicanos no estudiamos la Independencia (ni la Reforma ni la Revolución). Estamos convencidos de que no nos atañe. La distancia es temporal pero también afectiva: *sentimos* que la Independencia ya no tiene ningún mensaje que comunicarnos. En 2021, la Independencia nos salió al paso desprovista de una dimensión filosófica y existencial. Difícilmente encontraremos en los colegios de filosofía un curso consagrado a esta etapa de nuestra historia. Más aún: difícilmente encontramos un programa de posgrado dedicado con exclusividad a la filosofía mexicana.

A dos siglos de distancia hay que añadir dos prejuicios: el prejuicio de que la filosofía es de suyo universal y que no debe agotar sus fuerzas en acontecimientos de raigambre local, y el prejuicio de que los problemas de la filosofía son intemporales y ajenos al tumultuoso devenir de la historia. La filosofía, en resumidas cuentas, no puede ser, por definición, ni mexicana ni histórica. Estos dos prejuicios han confinado a la filosofía académica en una especie de torre de marfil y la han hecho insensible a temas que antes se consideraban vitales y acuciantes. Digámoslo desde ahora: la Independencia de México fue, por largos años, uno de estos temas.

El diagnóstico no es privativo de la filosofía. Forma parte de un fenómeno más amplio que bien podemos denominar la “fractura de la historicidad” (cfr. Hurtado, 2011). De un tiempo a acá nos hemos sorprendido incapaces de pensar la historia, incapaces de concebirnos como herederos y hacederos de una tradición, con lo que tiene esta de basamento granítico y de brújula. A esta “fractura” también se la ha llamado “presentismo” o “adanismo”. Ambos términos aluden a un modo de ser y de habitar la realidad caracterizados por la confusión, la desorientación, el enclaustramiento en el presente y la angustiante sensación de ser un Adán que se asoma por encima de su hombro sin conseguir ver nada.

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este artículo se leyó en la Universidad Autónoma de Guerrero el 24 de junio de 2021 dentro del Ciclo Internacional de Conferencias “Reflexiones y vicisitudes sobre la Conquista y la Independencia de México”.

No siempre fue así. La gesta revolucionaria de 1910 trajo consigo el doloroso redescubrimiento de México como una nación azotada por la pobreza y la inequidad. De la noche a la mañana se esfumó la imagen de un país progresista, pacífico y civilizado. La inteligencia mexicana se dio de bruces con la Revolución. Muchos intelectuales fruncieron el ceño. No entendían lo que pasaba. Muchos otros, principalmente los jóvenes, aprovecharon la coyuntura para terminar de disipar los vapores narcóticos del positivismo. Antonio Caso, uno de estos jóvenes, hizo del espiritualismo francés su fuente de oxígeno y su bandera de guerra. Caso era el más fogoso de los ateneístas y el de mayor apostura. Tenía un mentón prominente y una cabellera de león que se agitaba cuando subía al estrado.

Antonio Caso y los ateneístas desviaron la mirada de Europa y la posaron en México. Vieron lo que nunca antes habían visto y lo que nunca nadie se había preocupado por mostrarles. Vieron cactus y magueyes y una enigmática y furiosa procesión de cuerpos famélicos. Vieron, más allá de los peñones y del paisaje agreste y del fulgor de los cañones, las figuras señeras de Cuauhtémoc y Miguel Hidalgo. A partir de entonces se darían a sí mismos la ordenanza de pensar con los pies bien plantados en la tierra y de hacer de este pensamiento una herramienta de transformación moral. Esclarecer el destino de México, señalarle el rumbo a la Revolución, significaba, ante todo, reconciliarse con la historia, reapropiársela, reinterpretarla luego de años —décadas— de orfandad y de olvido. Pensar el significado y el sentido de la Conquista, la Independencia y la Reforma se convirtió para los filósofos en una tarea crucial en la que se jugaba su existencia y el porvenir de la patria.

El objetivo de este artículo es revisar la concepción de la Independencia de Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y de dos filósofos michoacanos de generaciones posteriores: Samuel Ramos y Juan Hernández Luna. Nos detendremos en Leopoldo Zea y en el Grupo Hiperión (finales de los cuarenta, principios de los cincuenta). Por lo menos dos de los hiperiones —Emilio Uranga y Luis Villoro— tomaron la antorcha de sus maestros y acuñaron una concepción filosófica (u *ontológica*, como se decía entonces) de la Independencia —“Ramos ha evitado el análisis ontológico. No habla en términos de ser sino en términos de conocer, de conocimiento psicológico. En este punto es donde precisamente la filosofía actual va más allá” (Uranga, 1949, p. 3)—. El artículo adopta el presupuesto metodológico del historicismo:

una idea no viene a ser sino la forma de reacción de un ser humano concreto frente a sus circunstancias.

### **Antonio Caso (1883-1946): “Humildes curas de almas...”**

El Maestro de México desarrolló una teoría de la Revolución mexicana, pero no podríamos decir que desarrolló una teoría de la Independencia. Sus afirmaciones son más o menos huidizas, pero no necesariamente incoherentes.

Hay que tomar en cuenta que Antonio Caso veía la historia de México como parte integrante de una narrativa mayor: la historia de América Latina. Para nuestro filósofo:

[...] el continente americano es el escenario en el que disputan dos razas, cada una con su propia concepción de la existencia humana. De una parte está la raza sajona, con su concepción de la existencia como economía [y como egoísmo]; de la otra está la raza de los mestizos latinoamericanos, con su concepción de la existencia como desinterés y como caridad. México pertenece a esta segunda y su destino está fatalmente vinculado al de esta raza (Hernández Luna, 1963, p. 84).<sup>2</sup>

América Latina representaba para Antonio Caso el futuro de la civilización, una civilización todavía en potencia pero cuyas características ya podían delinearse: civilización pacífica, profundamente espiritual (frente al grosero materialismo yanqui); civilización de mestizaje, de síntesis, portadora de los altos valores de la cultura latina.

Tres habían sido, a juicio de Caso, las obras capitales de la latinidad:

1. El Renacimiento o la emancipación intelectual del hombre.
2. El descubrimiento de América o la integración geográfica del planeta.

---

<sup>2</sup> Hernández Luna alude al libro de 1919 de Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, donde Caso califica el principio económico de la existencia —expresable con la fórmula “obtener el máximo provecho con el mínimo esfuerzo”— de egoísta frente al derroche desinteresado y la abnegación de la caridad.

### 3. La Revolución francesa o la liberación moral y jurídica de los pueblos del mundo.

La Independencia de México no sería más que un episodio —uno de los más álgidos episodios, si se quiere— de la lucha secular entre la América sajona y América Latina: la afirmación de la latinidad en tierras americanas. Miguel Hidalgo fue, a ojos de nuestro filósofo, algo así como un héroe de la cultura latina: una individualidad de excepción que abrevó hasta la saciedad de la Ilustración francesa y que se desvivió por realizar los ideales de igualdad y libertad. Escribió Antonio Caso:

Humildes curas de almas, Hidalgo, Morelos, Matamoros, dieron su vida por México, y el larario de Anáhuac, donde ya moraban las sombras de Vasco de Quiroga, de Motolinía y Sahagún, vio llegar como a su centro a las sombras augustas de los nuevos héroes epónimos. La Iglesia nos cobijaba otra vez, al nacer para la libertad (Caso, 1976, pp. 82-83).

Dos precisiones: cuando Antonio Caso habla de raza no se refiere a caracteres anatómicos o al color de la piel, sino a una comunidad espiritual y psíquica. Cuando habla del cobijo de la Iglesia como uno de los mayores méritos de la Independencia no está pensando en un catolicismo doctrinario sino en un catolicismo popular, sincrético y sui géneris. El catolicismo fue, para Caso, el conjunto de ideas, ideales y valores que vertebraron la historia nacional hasta el siglo XIX; el catolicismo fue la cara más visible —no la única— de la latinidad americana. Antonio Caso no creía, ni de lejos, que la civilización del futuro, esta nueva civilización latinoamericana, fuese una de corte eclesiástico. Sentenció: “La Iglesia ya está juzgada en la dialéctica de la ideología nacional” (Caso, 1976, p. 84).

Antonio Caso veía en la Independencia un conflicto predominantemente moral. La transformación jurídica era motivada por una transformación más íntima. Lo que estaba en juego en la Independencia no era solamente un trono y un cetro, sino una forma latina de ser y de sentir. Emancipación y libertad jurídicas constituían el paso previo e indispensable para la emancipación *intelectual* y la libertad *moral*, es decir, la capacidad de pensar por cuenta propia y la capacidad de autodeterminación. Una y otra podían reclamarse como herencia latina.

### **Alfonso Reyes (1989-1959): “El vino de la justicia y la seda del bienestar”**

No es ninguna casualidad que Alfonso Reyes se ocupe de Miguel Hidalgo en su “Discurso por Virgilio” de 1930. Reyes llama a Virgilio “gloria de la latinidad” y a México “mantenedor constante del espíritu latino”. Reyes, como Caso, suele ver en la historia de México un proceso de “latinización”. “El concepto de civilización latina”, nos previene Reyes, “es ancho y elástico. No sólo salta barreras de religión, puesto que tan latinas son las ruinas del Foro pagano como la cúpula de San Pedro” (Reyes, 1960, p. 159). Reyes, al igual que Caso, evita interpretar la historia de México a partir de categorías como “hispanidad” e “indigenismo”. Pensar la historia y el porvenir de México a partir de la “latinidad” posee la enorme ventaja de pensar a México como desligado de una etnia o una religión específicas y de pensar a México, no como una nación aislada y peculiarísima, sino como el afluyente de un río más caudaloso.

A diferencia de Caso, Reyes no tiene en mente la latinidad del Renacimiento o de la Revolución francesa. Su mirada se retrotrae varios siglos, hasta la Antigüedad helénica y romana. Allí detecta los gérmenes del “espíritu latino”:

1. Un ideal de armonía.
2. Un humanismo (un gesto constante de devolver al hombre su lugar en medio del concierto de la naturaleza).
3. Una voluntad racional.

“No puedo nombrar al padre Hidalgo, en ocasión que de Virgilio se trata, sin detenerme a expresar el encanto de héroe propiamente virgiliano que encuentro en su figura” (Reyes, 1960, p. 167). Uno creería que Alfonso Reyes afirmó lo anterior con un ejemplar de la *Eneida* en la mano. Al fin y al cabo, es ahí donde asistimos al misterio del “sentimiento nacional”. Pero no fue así. El Miguel Hidalgo que evoca Reyes tiene más que ver con las *Geórgicas* que con cualquier otro texto de Virgilio. Reyes nos recuerda que el cura Hidalgo, antes de enarbolar el estandarte de la

Virgen de Guadalupe y de lanzarse al campo de guerra, perseguía dos empresas agrícolas: el cultivo de las vides y la cría del gusano de seda. Aun antes de ser un padre fundador y un guerrero, el cura Hidalgo, “el afrancesado”, como le decían sus amigos, fue un agricultor. Reyes agrega:

Al Padre de la Patria lo mismo podemos imaginarlo con el arado que con la espada, igual que a los héroes de Virgilio [...]. Este maridaje virgiliano de agricultura y poesía ¿no fue acaso el sueño de Hidalgo, el sueño del padre de la patria? No lo hemos realizado aún. Pero al procurar para el pueblo el vino de la justicia y la seda del bienestar, ya vamos luchando lo posible para que la tierra sea más grata a los hombres (Reyes, 1960, p. 168).

El cura Hidalgo —dice Reyes en otro lugar— todavía no se quita las botas de campaña.

### **José Vasconcelos (1882-1959): “Hidalgo no hizo sino desastres”**

“Hay no sé qué ritmo trágico en la historia nacional que entristece al observador” (Vasconcelos, 1998, p. 214). En José Vasconcelos, la tristeza se convertía con frecuencia en rabia. Su *Breve historia de México*, escrita por encargo de la editorial Botas y publicada en 1937, es un libro que rezuma bilis. La Independencia no aparece aquí como “el efecto saludable” de ningún desarrollo; no se gestó, según Vasconcelos, en la interioridad de ninguna conciencia mexicana; no significó, como querían Caso o Reyes, el despliegue de ninguna latinidad. “Nuestra emancipación fue forzada por los enemigos del exterior. Ni estábamos preparados para ella ni la deseábamos” (Vasconcelos, 1998, p. 191). Iturbide tuvo que mandar sacar a Vicente Guerrero de la sierra, reducido ya a curiosidad insurgente, para simular el abrazo de Acatempan y revestir con un mínimo de legitimidad nacional lo que no era más que una conjuración personal. Para esas fechas (1821) ya nadie se acordaba ni remotamente de Miguel Hidalgo. Su fama y su prestigio —arguye Vasconcelos— se deben a una elaboración propagandística posterior. “Hidalgo no hizo sino desastres” (Vasconcelos, 1998, p. 214). A su lado no hubo hombres de primera. Carecía de programa. Su movimiento habría que calificarlo, en el mejor de los casos, de “inoportuno”. “Hidalgo era ilustrado para cura de pueblo”, concede el Ulises criollo, “pero no poseía dotes extraordinarios en ningún género de actividad” (Vasconcelos, 1998, p.



214). Se dejó arrastrar, tristemente, por los bajos instintos populares. “El grito de Hidalgo era el comienzo de la serie de gritos fatídicos del desastre nacional” (Vasconcelos, 1998, p. 216).

La Independencia supuso un retroceso. Nos privó de la protección de la metrópoli y nos dejó a merced de la voracidad estadounidense. Nos privó, también, de nuestra más robusta tradición hispana. A la pregunta de quiénes fueron los principales beneficiarios de “nuestra” Independencia, Vasconcelos responde sin dubitaciones: los yanquis y los ingleses.

Vasconcelos compartía con sus compañeros de generación la idea de que la historia del continente americano era la historia de una pugna no resuelta entre latinidad y sajonismo. El mundo anglosajón, tan alejado de Roma, nunca había alcanzado (ni alcanzaría) la estatura cultural de una Castilla o de una Andalucía. Se ve claramente que, para Vasconcelos, el referente de latinidad no es Virgilio ni la Italia renacentista ni la Francia revolucionaria, sino la península ibérica.

Hidalgo, de ser un héroe latino, pasa a ser, por obra de Vasconcelos, un enemigo de la latinidad. Malaconsejado por agentes de logias yanquis, Hidalgo azuzó el odio a lo español y a lo latino. La historia nacional — concluye el autor — no acaba de entenderse sin “la propaganda pérfida, desleal” y sin “las sociedades secretas que, en secreto, nos hacen odiar todo lo que es carne de nuestra carne”, convenciéndonos de “la grandeza insuperable de todo lo que es sajón” (Vasconcelos, 1998, p. 210).

### **Samuel Ramos (1897-1959): “Hasta la raza más fuerte se hubiera sentido empuñecida”**

En 1932, Samuel Ramos, un filósofo michoacano ligado al grupo de los Contemporáneos, sin una bibliografía copiosa a sus espaldas, sin ningún mérito visible más allá de haber protagonizado un pleito con su maestro Caso, dejó caer como un trueno su diagnóstico de que el mexicano padecía de un “complejo de inferioridad”. Este complejo consiste en una conciencia exagerada de la propia debilidad y en un esfuerzo, también desmesurado, por lucir superior y más fuerte. El sentimiento de inferioridad “es una ilusión óptica que resulta de medirse con escalas de valores que no corresponden a la estructura anímica propia” (Ramos, 2011, p. 483). Este desajuste entre lo que uno es y cómo uno se concibe es típico de los países coloniales.

La de Ramos era una constatación, no una valoración. No afirmaba, desde un pedestal, que el mexicano *fuese* inferior y débil, sino, únicamente, que se *sentía* inferior y débil por efecto de un trauma que se remontaba a la Conquista y a la Colonia. A pesar de esta sutil observación, “los mexicanos hirvieron al rojo vivo al oír lo que afirmaba nuestro filósofo y a punto estuvieron de privarlo de la nacionalidad por el atrevimiento de dejar caer tales improperios” (Uranga, 1959, p. 7). Se hicieron amagos de llevarlo a la cárcel en cumplimiento del artículo 200 del Código Penal Federal (que proscibía y perseguía de oficio la circulación de libros e imágenes obscenas). Ramos quedó absuelto y su diagnóstico de un “sentimiento de inferioridad”, corroborado. El filósofo había tocado una fibra sensible del carácter nacional.

Ramos revisitó la historia con ojo de psicoanalista. No le interesaban tanto las figuras señeras, los héroes y las individualidades extraordinarias como los fenómenos colectivos y psíquicos. Para Ramos, la Independencia puede explicarse como una reacción para sobreponerse al sentimiento de menor valía. Una vez que se sacudió de encima el yugo de la servidumbre colonial, el pueblo de México se sorprendió a sí mismo con los miembros y con la voluntad entumecidos.

No habían tenido libertad para ejercitarla [...]. Sienten que su voluntad flaquea, pero su debilidad no es real; en parte, se debe a la falta de ejercicio, en parte es relativa a la magnitud de los proyectos. Los mexicanos querían hacer tabla rasa del pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido [...]. Lo que pretendían hacer los mexicanos en aquel momento, no por soberbia, pero sí por irreflexión, era volver la espalda a su propio destino, cuando con esta palabra designamos precisamente a ciertas fuerzas que actúan de modo ineludible en nuestra vida. Sin darse cuenta, los hombres que iniciaban nuestra nacionalidad libre se echaban a cuestras una empresa sobrehumana, y hasta la raza más fuerte se hubiera sentido empequeñecida ante una obra de esa magnitud (Ramos, 1951, p. 38).

La Independencia ya no aparece ante la mirada de Ramos como la realización —siempre parcial— de valores tradicionalmente latinos o como la prolongación, bajo un nuevo signo (el de la libertad), del catolicismo. La Independencia aparece como una ruptura tajante,

demasiado tajante y ambiciosa; una desproporción entre las posibilidades reales y el ideal. El sentimiento de inferioridad se profundiza. Lo que sigue es un siglo marcado por el “mimetismo de lo extranjero”. “Lo que en realidad hacemos”, escribe Ramos, “es crear una ficción que alienta nuestro espíritu haciéndole creer que México está a un nivel superior de civilización” (Ramos, 2011, p. 482).

Ramos lleva a cabo de manera más nítida que sus predecesores la introyección de la historia nacional. El conflicto de la Independencia es cuando menos doble: una batalla en contra de potencias extranjeras y opresivas y una batalla del mexicano consigo mismo. La Independencia es, ante todo, un trauma.

Ramos no hace suyo el binomio latinidad-sajonismo. Conserva, eso sí, una concepción agonista de la historia. Nuestro carácter es el resultado de un largo litigio. Para Ramos es tan importante el hecho material de la dominación como la *sensación* de ser dominados. Su filosofía es particularmente sensible a la impotencia que nos atenaza y que nos impide actuar y a los muchos mecanismos que ponemos en marcha para aliviar esta punzada de impotencia. La Independencia es un trauma. Toma lugar en los campos, en las sierras y en las ciudades de México, pero también en el inconsciente colectivo. Deja huellas mnémicas profundas. Su saldo: la emancipación jurídica, sí, pero también un desequilibrio entre la mente y la realidad circundante.

En su *Historia de la filosofía en México*, de 1943, Ramos volvió a tratar el tema de la Independencia. Esta vez prescindió del aparato psicoanalítico de Alfred Adler y se decantó en su lugar por la sociología del conocimiento de Max Scheler. ¿Cuáles fueron las raíces ideológicas de la revolución de Independencia? Ramos responde:

Las lecturas predilectas entre la gente letrada eran los libros de doctrina política, en particular los enciclopedistas franceses. Las obras de Voltaire, Juan Jacobo Rousseau, Montesquieu, circulaban de mano en mano entre los abogados de la capital, los canónigos provinciales, los curas de los pueblos. Francia fue el modelo de cultura más atrayente a la clase intelectual, que aprendía el francés para leer a los escritores de

aquel país en los textos originales (Ramos, 1943, p. 103).<sup>3</sup>

El influjo de los enciclopedistas franceses fue decisivo, pero no único. Miguel Hidalgo pasó por las aulas de los jesuitas. Allí se empapó de las tesis de Francisco Suárez. Apunta Ramos: “Los jesuitas, que seguían la tradición suarista, no aceptaban la tesis del derecho divino de los reyes, sino que defendían el origen popular de la soberanía y, en consecuencia, nunca fueron respetuosos con el Estado” (Ramos, 1943, p. 104).

### **Juan Hernández Luna (1913-1995): “El demiurgo de la mexicanidad”**

El 8 de mayo de 1948, Juan Hernández Luna pronunció un discurso en la Universidad Michoacana para conmemorar el aniversario del nacimiento de Hidalgo. Hernández Luna, al igual que su maestro Ramos, era oriundo de Michoacán. Sentía un especial afecto por la figura tutelar de Hidalgo y un afecto no menor por su terruño. Ambas pasiones lo acompañarían por el resto de su vida. Hernández Luna fue un discípulo de Ramos en el sentido más radical del término: adoptó las tesis y los presupuestos de su mentor y los llevó a sus últimas consecuencias. Recibió una formación historicista de la mano de su otro maestro, el doctor José Gaos. Fue en las aulas de este “transterrado español” donde Hernández Luna aprendió que las ideas no son abstracciones de validez universal que rondan por el firmamento en espera de su descubridor, sino acciones de un hombre de carne y hueso en un contexto determinado y siempre mutable. Hidalgo había sido un hombre de carne y hueso. Se trataba de una perogrullada, de una cosa obvia, pero que muchos intérpretes perdían de vista. Para comprender a Hidalgo era indispensable comprender el ambiente (cultural, psicológico e incluso estético) de la Nueva España a finales del siglo XVIII. Hernández Luna acometió la hazaña de reconectar a Hidalgo con sus fuentes nutricias.

Ni la Alemania protestante, ni la Francia enciclopedista, ni la Europa científica, ni la independencia de Norteamérica, ni la Revolución Francesa, son la tierra donde hunde directamente sus raíces ideológicas la

---

<sup>3</sup> Emilio Uraga se hizo eco de esta tesis en una reseña de 1946: “La independencia de las colonias es auspiciada desde Europa por el espíritu francés y marca desde entonces el rumbo que a tuertas y derechas quiere seguirse” (1946, p. 142).

formación intelectual de Hidalgo y las que dan sentido a nuestro movimiento de independencia (Hernández Luna, 1948, p. 71).

Las distintas representaciones de Hidalgo (la representación positivista de Gabino Barreda, la marxista de Vicente Lombardo Toledano, incluso la representación de Ramos, que ponía el énfasis en los enciclopedistas franceses) adolecían de un error de perspectiva histórica. Los vendavales revolucionarios parecían venir siempre de fuera. Sin embargo, puntualiza Hernández Luna:

Quando llegaron a México las primeras noticias de las revoluciones de Estados Unidos y de Francia, ya hacía tiempo que en la Nueva España se había comenzado a producir un serio y vigoroso movimiento de renovación cultural, en el que las ideas de autonomía nacional, de libertad política y de igualdad de derechos para todos los hombres, eran lugares comunes entre los mexicanos ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII. Lo que hacen las ideas de las revoluciones de Norteamérica y de Francia, es seguir el ancho cauce de la conciencia nacional y del anhelo de libertad que nosotros mismos habíamos comenzado a forjar con nuestra renovación cultural del XVIII. Los ejemplos de Estados Unidos y de Francia, no producen nuestro movimiento de independencia, lo estimulan en sus ansias, lo apuran, lo jalonan y colaboran con él hasta el día en que ha de estallar en Dolores. Afirmar lo contrario, como hasta hoy se ha venido haciendo, es desestimar nuestras propias potencias históricas, es desvalorizar nuestra propia riqueza de ideales autóctonos, es desconocer nuestra realidad cultural del siglo XVIII, es dar a nuestra revolución de independencia padres espurios cuando existen los legítimos (Hernández Luna, 1948, p. 72).

Ramos ya había mencionado, aunque de pasada, a los maestros jesuitas del cura Hidalgo. Es Hernández Luna quien da a estos maestros el protagonismo que merecen. Empieza por nombrarlos: José Rafael Campoy, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Andrés Cavo, Andrés de Guevara y Besozábal, Pedro José Márquez, Manuel

Fabri, Juan Luis Maneiro, Diego José Abad, Agustín Castro. Fue en las bóvedas internas de estos eruditos criollos que se incubó la conciencia nacional. Ellos ya no se sentían españoles. Tampoco podían identificarse con la cultura indígena. Ellos se sentían, simple y llanamente, mexicanos. Buena parte de su obra tenía el propósito de exaltar la mexicanidad “para demostrar que la vida de la Nueva España no es inferior a la de la Metrópoli española, ni a la de ninguna metrópoli europea, y para hacer notar que el hombre ‘americano’ no es inferior en capacidad al hombre ‘español’, ni al hombre ‘europeo’” (Hernández Luna, 1948, p. 74).

La “revolución de las conciencias” de estos maestros jesuitas adquirió en Hidalgo la forma de una “revolución teológica”. En 1784, a los treinta y un años, Hidalgo redactó en castellano y en latín una *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*. Su tono es cáustico e inclemente. No perdona a aquellos teólogos que dedican su vida a tejer y destejer inútiles telarañas conceptuales. ¿Por qué contentarse con bellotas secas —se pregunta Hidalgo— teniendo a disposición “unas frutas tan deliciosas con las que se nos han franqueado del siglo pasado a esta parte”? (citado en Hernández Luna, 1948, p. 77). Sus críticas se extienden a la doctrina de las formas sustanciales y accidentales de la filosofía aristotélico-tomista.

A la revolución teológica de Hidalgo habría de seguirle, dieciséis años más tarde, una revolución social y una revolución armada. Lo que empezó como un chisporroteo en la conciencia de algunos jesuitas avezados y rebeldes acabó como un incendio.

Ya se ve que, para Hernández Luna, el Padre de la Patria no vivió desconectado de su entorno local y volcado a las primicias del extranjero. Muy por el contrario: supo dar continuidad a una inercia netamente autóctona y supo transmitir estos ímpetus revolucionarios al pueblo de México. Don Ignacio Ramírez pensaba en Hidalgo como en una especie de “demiurgo de la mexicanidad”. Llevaba algo de razón: Hidalgo convirtió en actualidad lo que para sus maestros había sido mera posibilidad (cfr. Hernández Luna, 1954).

La Independencia de Juan Hernández Luna dista de ser simple: abarca varias décadas: va de finales del siglo XVIII a principios del XIX. Se compone de varios momentos o estadios: una revolución de las conciencias, una revolución teológica, una revolución social y, finalmente, una revolución armada.

### Leopoldo Zea (1912-2004): “Los criollos no imaginaron la existencia de fuerzas tan poderosas”

El 19 de marzo de 1947, Emilio Uranga fue nombrado ayudante honorario de Leopoldo Zea en el curso de Historia de las Ideas en Iberoamérica. Zea estaba por entonces en el ojo del huracán. Sus tesis de maestría y de doctorado sobre el positivismo en México (publicadas en 1943 y 1944) lo habían catapultado a “símbolo de la nueva generación filosófica” (Arai, 1943, p. 8). Uranga no se quedaba atrás. Todavía no era el autor de ningún libro “clásico”, pero su inteligencia luciferina era ya temida y admirada en los pasillos de la Casa de los Mascarones.

Zea y Uranga hicieron una mancuerna genial. Lideraron entre ambos un grupo de estudio y de lectura que con el correr de los meses y con la llegada del existencialismo francés daría paso al Grupo Hiperión. El propósito de los hiperiones nunca fue desgranar con rigor textualista los renglones de Kant, Husserl, Heidegger o Sartre. Su ambición era otra: expropiar la filosofía tal y como Cárdenas había expropiado el petróleo. Hacer una filosofía nacional no equivalía a hacer una filosofía nacionalista. Zea y Uranga fueron siempre enemigos acérrimos del chauvinismo y de cualquier intento por podarle las antenas a la reflexión filosófica. Quizás hoy convenga hablar de los hiperiones como de *filósofos poscoloniales*.

Una expresión favorita de Zea era la de “independencia cultural”. La elección de la palabra “independencia” no era inocente. Zea se concebía a sí mismo como el último combatiente de una larga batalla. La historia de México era, desde su óptica, la historia de un pueblo en busca de su “mexicanidad”, entendida esta “mexicanidad” no como una entelequia suspensa en el aire, sino casi como realismo: el contacto sensual y epidérmico del mexicano con su realidad inmediata.<sup>4</sup> La historia de México es la historia de un pueblo vigoroso que se elige a sí mismo, una y otra vez, como *pueblo libre*; la historia de un pueblo en perenne conquista de su realidad: una realidad encubierta, desatendida, negada. “Esa realidad que desde la Conquista se quiso cubrir de mil maneras, exige su reconocimiento” (Zea, 1974, p. 154). El motor de esta historia ha sido un impulso incontenible de *libertad* y una demanda, no

---

<sup>4</sup> Cfr. Zea (1947b, p. 3).

menos incontenible, de *autenticidad*. La realidad que se quiere ignorar — advierte Zea— termina por explotar con toda su furia. Y así ha acontecido en México. Aquí el curso de la historia no se ha ceñido a un proyecto o plan racional. Su curso lo ha determinado la furia sorda y ciega. El móvil de la Independencia no habría que buscarlo en la Alemania protestante, en la Francia revolucionaria o en la Norteamérica independiente — tengamos en cuenta las precauciones de Hernández Luna—, sino en la “combustión de los huesos”.<sup>5</sup> Zea no destaca tanto en Miguel Hidalgo al representante de la Ilustración francesa y la Escolástica suarista cuanto al representante de una furia libertaria.

El criollo de fines del siglo XVIII y principios del XIX aspira ahora al predominio social, económico y político que se encuentra en manos del español de la metrópoli. No intenta transformar el orden social, simplemente aspira a tener su dirección política. El orden de las castas debe permanecer inalterable [...]. Rico, fuerte, lleno de optimismo, [el criollo] no tendrá por qué seguir aceptando el patrocinio español. Empiezan las conjuras, las conspiraciones por obtener, siempre que sea posible, por medios pacíficos y de persuasión, el cambio político anhelado. Pero otra parte de la realidad mexicana, esa parte ignorada, oculta, la de un pueblo sofocado en estamentos raciales y cansado de explotaciones, cambiará estos proyectos. Esta parte de nuestra realidad nada sabe de mexicanidad, humanismo y modernidad, únicamente sabe de un mundo en el cual le corresponden papeles de explotado. Carece de planes, de doctrinas, simplemente siente descontento. Le mueve, no el optimismo del reconocimiento de sus propias fuerzas, sino la desesperación de sentirse sin ellas. Cuando el criollo se lanza a la revolución para expulsar al continental y quedarse con el poder, el pueblo le sigue porque intuye un cambio que ha de significar el cambio de su situación. El criollo es tomado por sorpresa y arrastrado en un movimiento

---

<sup>5</sup> Cfr. López Velarde (1990, p. 443): “Yo anhelo expulsar de mí cualquiera palabra, cualquiera sílaba que no nazca de la combustión de mis huesos”.



que nunca ha deseado. Movimientos populares como el de Hidalgo y Morelos llenan de terror a los criollos que no imaginaron la existencia de fuerzas tan poderosas (Zea, 1974, p. 154).

En 1810, la nación libró una feroz batalla en contra del Imperio español y a favor de su libertad política. La nación no es nunca, para Zea, un bloque monolítico e inerte. En su interior se desatan pugnas dialécticas, en este caso la pugna entre un pueblo explotado y ayuno de doctrinas y una casta criolla “rica, fuerte y llena de optimismo”. A Hidalgo habría que ubicarlo en el bando inflamable del pueblo y no en el bando de aquellos criollos que urdían planes y justificaciones (teológicas, filosóficas, jurídicas) para hacerse con el poder político.

Años más tarde, por obra de la Constitución de 1857 y de la Guerra de Reforma, la nación inició una segunda lucha independentista, esta vez frente al dominio mental ejercido por el clero. Con la Revolución de 1910, el país le plantó cara a una tercera forma de dominación que lo oprimía desde la Colonia: el dominio de la tierra. Finalmente, con la expropiación petrolera del 38, los mexicanos habían terminado de apuntalar su dignidad (cfr. Zea, 1947a, p. 3).<sup>6</sup> Emilio Uranga escribirá en el 58: “La filosofía sobre el mexicano era expresión de una vigorosa conciencia nacional. Tenía en lo espiritual un sentido semejante al que en lo económico había inspirado la ‘expropiación’ realizada por Cárdenas” (Uranga, 1962, p. 553).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Confróntese con el discurso pronunciado por el presidente Alemán ante el Congreso de los Estados Unidos el 1 de mayo de 1947: “Toda nuestra historia ha sido un combate contra la intervención de los poderosos. Contra el despotismo colonial, organizamos nuestra independencia en los días de Hidalgo y de Morelos. Contra la codicia de Europa, en la Reforma, se levantaron, junto con Juárez, las fuerzas más intrépidas del país. Y contra el prolongado sistema de autoridad personal que frustró a los humildes de muchas de las expectativas de la Independencia y de la Reforma, los hombres de 1910 iniciaron nuestra Revolución. Vivimos en una región de la tierra que llamamos Nuevo Mundo. Vamos a ver si somos capaces de hacer de ella el principio de algo más grande: el principio de un mundo nuevo; nuevo por su generosidad en la democracia, nuevo por la amplitud de su concepción humana y nuevo por su firmeza en el acatamiento a las normas del derecho” (1947, p. 1).

<sup>7</sup> Cfr. Zea (1947c, p. 4): “Ya en el *London Times* en una reseña, publicada no hace mucho tiempo sobre un libro de Samuel Ramos y uno del que esto escribe, decía: ‘Estos mexicanos aspiran a expropiar la Cultura Europea como

La independencia cultural era el último peldaño de una tortuosa escalera. Constituía un importante punto de inflexión. Por fin la historia, con el concurso de los filósofos, podría pensarse a sí misma y por fin podría dotarse de una orientación racional.

**Emilio Uranga (1921-1988): “Un proyecto de embotamiento ante las cosas, de embobamiento, de perplejidad estúpida...”**

Emilio Uranga asimiló mejor que ninguno las enseñanzas de Zea y criticó mejor que ninguno el “complejo de inferioridad” de Ramos. En su famoso libro de 1952, *Análisis del ser del mexicano*, Uranga hace una distinción fundamental. No es lo mismo, afirma, sentirse inferior que sentirse insuficiente. Ambos sentimientos surgen de una “radical impotencia”, pero la manera de lidiar con esta impotencia es muy diferente en cada caso. El sentimiento de inferioridad nos hace agachar la cabeza frente a la mirada inclemente del superior. De aquí que la inferioridad sea un entregarse al criterio ajeno y una renuncia a cualquier intento de autonomía. En otras palabras, no hay sentimiento de inferioridad sin el reconocimiento tácito o explícito de un otro al que se juzga como autoridad y como encarnación plena de aquellos valores e ideales que nosotros, por debilidad intrínseca, no podemos encarnar. Este otro es el único que puede salvarnos de nuestra miseria; nosotros jamás podríamos salvarnos por nuestros propios medios. El “complejo de inferioridad” vendría a ser una sumisión, pero no una cualquiera, sino una sumisión rebelde, con el resultado paradójico de que cada intento contestatario por afirmar nuestra superioridad redundaría en una afirmación, acaso más dolorosa, más hiriente, de nuestro “ser inferior”.

El “complejo de inferioridad” nos hunde en un círculo vicioso. ¿Es posible, se pregunta Uranga, trocar el sentimiento de inferioridad por el de insuficiencia? Sentirse insuficiente no es sentirse atezado y vilipendiado por una mirada ajena; tampoco se traduce en una espera exangüe de la salvación. Aquí no podríamos hablar propiamente de sumisión y entreguismo. La insuficiencia nos hace ver, simplemente, que no hemos llevado a plenitud un determinado valor y que es menester un mayor empeño. La insuficiencia pone ante nuestros ojos un *todavía no* de carácter existencial. Es una exhortación a redoblar los esfuerzos para

---

expropiaron nuestro petróleo’. Con anterioridad, esta misma alarma habría de sentir la beatería de nuestra cultura que no podía imaginar fuese posible un pensamiento que estuviese fuera de la cuadrícula establecida por el europeo”.

alcanzar ese valor que nos propusimos y que *todavía no* alcanzamos. El punto de referencia no es algún Otro superior —casi siempre un Otro extranjero—, sino uno mismo. Trocar la inferioridad por la insuficiencia es, en palabras de Uranga, depositar nuestra fe en “la capacidad que tiene el individuo de darse por sí mismo la suficiencia de que carece” (Uranga, 1952 p. 54).

Para Emilio Uranga, el “complejo de inferioridad” no había sido exactamente un diagnóstico sino una hipótesis de trabajo con un enorme poder explicativo. Ramos había hecho una relectura de la historia nacional a partir de esta hipótesis. Cabía hacer ahora un examen del pasado con el binomio insuficiencia-suficiencia en mente.

Aplicar la tesis de un “complejo de inferioridad” a los criollos que en las postrimerías del XVIII pugnaron por la Independencia de México parece “justo” y “verdadero”. Empero el caso no es, a nuestro parecer, tan sencillo de explicar *sólo* por el “complejo de inferioridad”. El criollo se sentía “suficiente” y hasta “superior” frente al peninsular. Los resultados, empero, de sus luchas libertarias, demostraron justamente lo contrario, es decir, su “insuficiencia” y su “inferioridad” (Uranga, 1952, p. 55).

Ya Leopoldo Zea había llamado nuestra atención sobre el optimismo y la suficiencia —por no hablar de la jactancia— de los criollos finiseculares, y nos había hecho ver cómo este optimismo se estrelló de frente con la furia ciega del pueblo y con los reclamos de una realidad que no estaba de humor para utopías ni para planes racionales. Los fracasos inmediatamente posteriores a la Independencia —la incapacidad del estamento criollo para poner orden en el nuevo país— inauguraron una época de “amargura” y “desaliento”. No fueron pocos los mexicanos que interpretaron su insuficiencia como inferioridad constitutiva y ontológica. Surgió toda una hueste de “entreguistas” y de “extranjerizantes”. ¿Cuál fue el error (o la maldición, como la llama Uranga) de estos mexicanos? El haber concebido a la nación como una cornucopia de riquezas desaprovechadas.

[El criollo] quiso adueñarse de su rico ser como si con alargar la mano lo tuviera ya en casa y sólo se tratara de disputar su segura y no perecedera posesión a otro

propietario que la usufructuaba. La idea de que era robado por el peninsular no le dejó ver que era pobre. Y cuando expulsó al intruso se encontró con que los haberes cuyo gozo se prometía se habían desvanecido. La amargura fue entonces inevitable, y también la desesperación, que por desgracia no llegó hasta el extremo, porque todavía siguió engañado por la falaz idea de que el sentido de su vida estaba puesto en el haber y no en el hacer (Uranga, 1952, p. 56).

La independencia, concluye Uranga, es una noción equívoca, *“ya que lo mismo puede significar autonomía de elección y liberación por la propia obra, que independencia en cuanto a capacidad de disponer de una riqueza de que se tiene la propiedad. En el criollo actúan las dos ideas de independencia como proyecto de haber propio, como ‘independencia económica’”* (Uranga, 1952, p. 56; cursivas de Uranga).

La Independencia no es, para Uranga, un trauma psicológico, sino una *sacudida existencial*. Tras esta sacudida se barajaron distintos proyectos de nación, unos más auténticos que otros. Algunos vieron en la Independencia una oportunidad para elegirse a sí mismos como individuos libres, capaces de postular y de realizar los valores propios. Algunos otros, ante las circunstancias adversas y ante los constantes fracasos por sacar adelante a la nación, se parapetaron en su presunta debilidad y entendieron —o malentendieron— la Independencia como un proyecto “estético” (un proyecto de disfrute de lo “dado”, lo natural, lo inmediato). Detrás de cualquier posición “entreguista”, malinchista o nacionalista se agazapa la frustránea y falaz idea de una patria rica y abundante en haberes. La Independencia produjo, entre otros resultados, la cosificación de la patria, el “embotamiento ante las cosas”, una “impotencia del espíritu ante la exterioridad imponente de la naturaleza” (Uranga, 1952, p. 55), la desesperación y la amargura por no poder disfrutar de las riquezas prometidas y un subsecuente proyecto de ser salvado por los otros. La insuficiencia, en vez de vivirse resueltamente como desafío y como quehacer, se vivió, de manera más o menos generalizada, como inferioridad.

El “complejo de inferioridad” había sido una excelente hipótesis en el momento de su enunciación (1932-1934), pero ya no bastaba para apresar los equívocos y los vaivenes de la Independencia. “En verdad

el criollo no padecía de ‘complejo de inferioridad’. Su defecto consistió más bien en sofocar el sentido de su insuficiencia” (Uranga, 1952, p. 55).

El defecto de Ramos, por su parte, había sido confiar en la teoría psicoanalítica como instancia última de explicación.

El psicoanálisis no alcanza verdaderamente el núcleo del hombre, se mueve en un plano relativamente poco profundo [...]. Hay algo más hondo que sus complejos y que en lenguaje existencialista describiríamos como su proyecto fundamental, libremente elegido [...]. Lo que efectivamente es importante no son los complejos sino la libertad que por debajo o por encima de ellos planea un mundo de acción. No se es héroe o luchador por los complejos sino a pesar de los complejos [...]. Acogerse a los complejos es acogerse a una instancia salvadora que releva de la responsabilidad a una causa y a un proyecto; es, digamos nuevamente en términos existencialistas, obrar de mala fe (Uranga, 1948, p. 11).

El error del psicoanálisis consistía, a juicio de Sartre, en buscar la explicación de la conducta humana en acontecimientos pasados (la Conquista, por ejemplo), en lugar de comprender al hombre por su “proyecto ontológico fundamental”. Para Ramos, las raíces —ya no ideológicas, sino psicológicas— de la Independencia se hundirían hasta el trauma primordial de la Conquista: el encontronazo, como dijera Reyes, entre un tosco guijarro y una refinada vasija. Para Uranga, en cambio, el sentido —que ya no las raíces— de la Independencia habría que buscarlo en lo que vino después: la sanguinolenta aventura de una nación en pos de su libertad y de unas formas de expresión auténticas.

Emilio Uranga volvió a blandir la pluma en 1960, esta vez para recordar la abolición de la esclavitud decretada por Miguel Hidalgo en la ciudad de Guadalajara. Habían transcurrido ocho años desde la publicación del *Análisis*. Pocos rastros quedaban en CU de la “filosofía de lo mexicano” y del existencialismo. Uranga había ido y vuelto de Europa y se desempeñaba en esos momentos como profesor (de “Filosofía Alemana Contemporánea”, de “Axiología”), como periodista de estilo mordaz y como consejero del Poder Ejecutivo. De hecho, mientras escribía sobre Miguel Hidalgo, estaba inmerso en una acalorada discusión sobre el sentido y el porvenir de la Revolución mexicana. Algunos la declaraban ya extinta. Otros consideraban a la Revolución

cubana como su extrapolación natural. Uranga no sostenía ni una cosa ni la otra. Fiel a su formación fenomenológica y existencialista, pensaba en la Revolución como en un proceso y una labor inacabadas. No se trataba de un hecho histórico ya consumado, sino de una especie de brújula y una fuente de inspiración constante. Se asemejaba en esto a la sinfonía inconclusa de Franz Schubert. Nadie nunca podrá jactarse de haberle puesto punto final a esta pieza maestra. Cada oyente tiene que responder —afirmativa o negativamente— a la solicitud de completarla.<sup>8</sup>

En esos ocho años, Emilio Uranga no había vuelto a tocar el tema de la Independencia. Otros asuntos (Goethe, Marx, Lukács) habían acaparado su atención. Estamos ante un “retorno maléfico” a los parajes de su juventud. Uranga retoma la tesis de que la Nueva España atravesaba uno de sus momentos de mayor esplendor y bonanza cuando estalló el movimiento armado. Las minas de Guanajuato y de Zacatecas producían más plata y más oro que nunca. En los puertos de Veracruz y de Acapulco florecía el comercio. Son los días dorados de la nobleza criolla, “días de brocados y de sedas finas”. “Los mexicanos miran en su torno la opulenta riqueza de su país y pronuncian un decidido voto de confianza, de entusiasmo y de optimismo” (Uranga, 1960a, p. 2).<sup>9</sup> Ya sabemos que esta debilidad de los criollos por la opulencia, este cómputo imaginario de las riquezas nacionales, habrían de convertir la confianza, el entusiasmo y el optimismo en desesperación, desaliento y sentimiento de inferioridad. El Uranga de 1960 no recorre estos vericuetos de la psique criolla. Le interesa destacar únicamente el papel de Miguel Hidalgo como *heraldo de la democracia*.

Ese seis de diciembre de 1810 se anunció por vez primera en toda la latitud del nuevo mundo que quedaba borrada de las leyes, y en la práctica, la infame institución de la esclavitud [...]. Desde la ciudad de Guadalajara se derramó sobre toda América uno de los principios esenciales de la democracia (Uranga, 1960a, p. 2).

Uranga no pone ya el acento en el conflicto psicológico-existencial (es decir, el conflicto entre un sentimiento de inferioridad y un

---

<sup>8</sup> Cfr. Cuéllar Moreno (2018).

<sup>9</sup> Este artículo volvió a publicarse, con ligeras modificaciones, en *Siempre!* (1960b, pp. 14 y 85).

sentimiento de insuficiencia). El conflicto nodal de la Independencia parece ser ahora la desigualdad y sus múltiples caras: la esclavitud flagrante, la servidumbre disimulada (“aunque no por eso menos efectiva y oprobiosa”), la discriminación racial. “La convivencia pacífica y armónica de todas las capas sociales, sin distinción de color o de origen, fue desde su nacimiento el sentido de nuestra lucha libertaria. La historia posterior de México no ha desmentido ni una sola vez este principio rector de su evolución y de su progreso” (Uranga, 1960a, p. 2). Uranga nos dice, *sottovoce*, que México ha llevado, desde el 6 de diciembre de 1810, la batuta de la lucha libertaria en América Latina. El rumbo de nuestro país, por consiguiente, no se encuentra cifrado en ninguna isla caribeña ni en ninguna doctrina exótica. Hay que atender en todo caso a nuestras potencias vernáculas. Hay que voltear a ver la morfología de nuestro suelo y de nuestro espíritu. Y hay que voltear a ver a ese “caudillo que imprimió en el pueblo mexicano, de una manera inextinguible, el sentimiento y la conciencia de su humanidad” (Uranga, 1960a, p. 2).

Emilio Uranga hizo patente el paralelismo entre Independencia y Revolución en un artículo de 1963. Escribe:

No es arbitrario asociar los nombres de don Miguel Hidalgo y Costilla y de don Francisco I. Madero como los dos mexicanos criollos que más han hecho en nuestra historia por deshacer el muro de los intereses creados en sociedades como la colonial, en un caso, y la porfirista, en el otro [...]. Estos dos hombres sacudieron la modorra en que se soportaba la sumisión, la explotación y la discriminación, lanzando al pueblo a la calle para tomarse y cobrarse sus derechos escarnecidos con cualquier arma en la mano que pudiera procurarse (Uranga, 1963c, p. 8).<sup>10</sup>

Ambos fueron apóstoles y a la vez mártires de la igualdad. Ambos significaron un “instante precioso” de nuestra historia en que “el fervor de un caudillo visionario se unió estrechamente a los instintos

---

<sup>10</sup> Nótese que, para Emilio Uranga, no es Iturbide, sino Hidalgo, el auténtico Padre de la Patria. “El ‘Grito’ de Dolores es el acto constitutivo de nuestra independencia” (1963a, p. 8). Ese artículo también fue publicado, con adiciones, como “La independencia” (1963b).



populares" (Uranga, 1960b, p. 85). Ambos quebrantaron esa ilusión "apacible, deleitosa y regalada" en que vegetaban criollos y hacendados. La paz novohispana y la paz porfiriana eran apenas un fino velo que ocultaba una rampante desigualdad, hasta el punto de que podríamos decir, parafraseando a Abad y Queipo, amigo de Hidalgo, que en la Nueva España como en el México de Porfirio Díaz solo había dos clases: aquella que lo tenía todo y aquella otra que carecía de todo.

Uranga estaba aquejado de dos preocupaciones: le preocupaba, en primer lugar, el pernicioso influjo del marxismo-leninismo, y le preocupaba, en segundo término, la delgada pero visible grieta que comenzaba a extenderse a lo largo y ancho de la pirámide priista. La nueva "izquierda delirante" renegaba de la Revolución; desconocía o fingía desconocer nuestra tradición libertaria. Era en oposición a esta izquierda rejega y descartada que Uranga sacaba del desván de la historia las figuras de Hidalgo y de Madero. Restituírles un poco de su fulgor y de su ejemplaridad contrarrestaba, en alguna medida, las primicias redentoras del marxismo. Uranga se percataba, sin embargo, de que este no era el único delirio que rondaba por el país. ¿El paralelismo entre Independencia y Revolución podía hacerse extensivo al México de los sesenta? El PIB crecía a una tasa anual promedio de 6.6%; los ingresos per cápita, un asombroso 3.5%. El "milagro mexicano" traía consigo una cálida sensación de prosperidad, confianza y optimismo. Uranga sabía de sobra que estas tres actitudes, en México, solo pueden augurar desgracias. "Hoy apreciamos esa paz y celebramos que exista Cuernavaca con su clima de deleite", ironizaba el filósofo-funcionario, "pero no podemos rehusarnos a mirar el reverso de estos cuadros idílicos" (1963c, p. 8). Hacía un año del asesinato de Rubén Jaramillo en Tlaquiltenango, Morelos, unos kilómetros al sur de la idílica Cuernavaca. Otros luchadores sociales, como Demetrio Vallejo o David Alfaro Siqueiros, cumplían condena en Lecumberri.

Emilio Uranga acabó de cincelar la efígie de Miguel Hidalgo un año más tarde, el 3 de septiembre de 1964. Un pleito con el historiador Edmundo O'Gorman (1906-1995) le brindó la ocasión perfecta. Esa tarde de septiembre el egregio historiador (y antiguo pupilo de José Gaos) pasó a ocupar la silla número 10 de la Academia Mexicana de la Historia con una disertación sobre el Padre de la Patria, pero no el Hidalgo valeroso que "asestó al colonialismo español el golpe más definitivo", "el destructor eficaz", "la fuerza demoledora de carcomidas organizaciones sociales"; no el Hidalgo incendiario, hecho todo de



fuego, del mural de Orozco en Guadalajara, sino un Hidalgo cursi, como “dibujo de viñetas románticas” (Uranga, 1964a, p. 8), “una pura costra estética de detestable gusto” (Uranga, 1964c, p. 8).

Emilio Uranga y Luis Villoro salieron de la Academia echando humo por los oídos. “Así no se puede ni hablar de Hidalgo, ni hablar con Hidalgo”, sentenció Villoro (citado en Uranga, 1964a, p. 8). “A Hidalgo”, profirió Uranga, “lo reclamamos como inspirador y abanderado de una política revolucionaria” (Uranga, 1964a, p. 8). De allí su vigencia y la imposibilidad de dispensarle un trato de curiosa reliquia.

O’Gorman no hace en su disertación más que darnos la última versión del Hidalgo de los reaccionarios [...]. ¿Quitarle las botas de campaña? En manera alguna, salvo que se piense militar en el Partido Acción Nacional, y que a toda costa se pretenda nulificar esa “agresividad” de Hidalgo que tanta falta nos hace a los que creemos en la Revolución como programa que todavía no ha cumplido con su misión (Uranga, 1964b, p. 8).

Las hazañas de Hidalgo (el Hidalgo de Uranga) podrían resumirse en tres: derribar en un lapso increíblemente breve el régimen colonialista español, abolir la esclavitud y servir de catalizador a la conciencia popular.

Esta zambullida vertiginosa hacia la base de una sociedad para contagiarla de entusiasmo por la revolución es la obra de don Miguel Hidalgo, y a este hombre le debemos los mexicanos la desconfianza radical acerca de cualquier promoción que venga desde arriba en vez de ascender como un torrente desde los abismos de la conciencia popular (Uranga, 1964d, p. 8).<sup>11</sup>

Miguel Hidalgo era, en suma, para Uranga, el principal promotor y el máximo emblema de la democracia en territorio americano. Nuestro Padre de la Patria —Padre de la Libertad y, más aún, Padre de la Furia Libertaria— no podía ni debía bajar de sus estatuas, como quería

---

<sup>11</sup> Este artículo volvió a publicarse, con ligeras modificaciones, en *El Mundo* (1964e, p. 3).

O’Gorman, mientras la democracia no fuese una realidad cotidiana en México. Aseverar lo contrario solo podía deberse a una “miopía típica de intelectual” y a una “irresponsabilidad ciudadana”: “[O’Gorman] no se cuida de ver a quién está procurando argumentos para mantener intereses que no son los suyos pero a los que sirve” (1964b, p. 8).

Menoscabar el peso específico de Hidalgo y reducir el movimiento de Dolores a un motín pasajero constituía un craso (si no es que un imperdonable) error. Para Emilio Uranga como para un séquito nutrido de historiadores (que incluía a personajes de la talla de José Luis Mora), Hidalgo había dado inicio a “una revolución que tenía profundas raíces en el corazón de los mexicanos”. Y los mexicanos, añadía el filósofo, “seguimos haciendo latir esa víscera revolucionaria” (1964d, p. 8).

### **Luis Villoro (1922-2014): “Entre la soberbia del acto libre y la humildad del remordimiento”**

Volvamos al año de 1953. De la Imprenta Universitaria, ubicada en Bolivia 17, acaba de salir el más reciente libro de Luis Villoro: *La revolución de Independencia. Ensayo de interpretación histórica*. La fecha es significativa. En 1953 se festejaba el bicentenario del nacimiento de Hidalgo. Hoy en día este libro nos puede parecer el destello crepuscular del Grupo Hiperión. La huella existencialista se advierte desde las primeras páginas. A Villoro le interesa la “situación” de la Nueva España en los albores de la Independencia. Su investigación no pretende registrar “los avatares de una conciencia desencarnada”:

[...] su protagonista no es una entidad abstracta, sino el hombre concreto arrojado en el mundo [...]. Por ende, nuestro estudio se referirá, ante todo, a grupo humanos vinculados por los lazos de un mundo vivido común, y, secundariamente, a las individualidades que destaquen en su seno (Villoro, 2010, p. 15).

Una vez que se pasa por debajo de este frontispicio fenomenológico-historicista-existencialista, es común toparse con la “actitud histórica” de una determinada clase social o con el roce angustioso entre la “facticidad” de una país colonialista e hispano hasta la médula y la “trascendencia” utopista del liberalismo.

Para 1953, los miembros del Grupo Hiperión —un grupo de buenos y malos amigos— estaban dispersos por el mundo y por los rincones de

la filosofía. Joaquín Sánchez MacGrégor había sido el primero en poner pies en polvorosa y en experimentar una especie de conversión marxista. Jorge Portilla también prestaba oídos, sin dejarse seducir del todo, al cántico del comunismo. Otros hiperiones habían emprendido o estaban por emprender el vuelo rumbo a Europa. Este era el caso de Ricardo Guerra, del propio Luis Villoro y de Emilio Uranga. Las principales obras del grupo ya estaban escritas y en circulación: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (de Leopoldo Zea), *Análisis del ser del mexicano* (de Emilio Uranga), *El amor y la amistad en el mexicano* (de Salvador Reyes Nevárez). *La fenomenología del relajo* ya estaba mayormente escrita, pero guardaba un sueño desapacible en algún cajón. Para colmo, la Casa de los Mascarones, es decir, el escenario y la palestra de la “filosofía de lo mexicano”, estaba por cerrar sus puertas como Facultad de Filosofía. La nueva Facultad sustituiría la fachada churrigueresca por unos corredores largos, asépticos y funcionalistas; el jolgorio y el humo de la cafetería por la paz batallona de los seminarios; el ajetreo del centro histórico por el paisaje lunar y casi místico de los pedregales. No es descabellado considerar a este volumen de Villoro como la palabra más luminosa y postrera del Grupo Hiperión, el final definitivo de una manera de entender y de vivir la filosofía, la clausura de un proyecto que incluía entre sus metas un acto de filiación histórica.

La Independencia que nos ofrece Villoro es la más compleja de todas las anteriores. Le precede una investigación bibliográfica y archivística acuciosa. Semeja por momentos una estructura poliédrica que nos revela poco a poco sus diversas caras. La primera de estas caras o “actitudes históricas” que analiza Villoro es la de los “criollos privilegiados”. Esta actitud habría que tacharla de reformista. Excluidos de los puestos dirigentes, los criollos privilegiados se enseñan a ver en el armatoste administrativo y legislativo un obstáculo para su crecimiento, pero no aspiran, de ninguna manera, a violentar el pacto de vasallaje con el rey. Su queja tiene por blanco una política sobrecargada de burocracia y reducida a “simple faena administrativa” (Villoro, 2010, p. 43). Esta política —apunta Villoro— trae implícita una noción de “patria” como algo acabado, ya hecho, algo que simplemente manejamos. “No *hacemos* una patria, la *tenemos*, la *administramos*, la *manejamos*. La sociedad no cae bajo la categoría del *hacer*, sino bajo la del *haber*” (Villoro, 2010, p. 43). Las similitudes con Uranga brincan a la vista.

La demanda de los criollos privilegiados por *nuevas normas de gobierno* entraña una demanda aún más radical: una *nueva concepción*

*del gobierno*. “A la concepción estática de la sociedad se enfrenta una concepción dinámica: mientras el funcionario se atiene al pasado que le entrega formas inalterables, el político está dispuesto a transformar la realidad social conforme a las exigencias del futuro” (Villoro, 2010, p. 45).

Al lado de estos criollos ricos se hallarían los criollos de clase media, el clero medio y el clero bajo. Este grupo social se aloja en un curioso intersticio. No forman parte de la clase productiva pero tampoco pertenecen al sector gobernante. Su frustración y su asfixia son otras. Se sienten injustamente desplazados y como recludos en un no lugar. Muchos de ellos optan por refugiarse en el reino de las artes y del saber. De esta clase media, económicamente inactiva, surge un grupo reducido de “letrados”. Son optimistas, sí, pero no comparten la alegría y la autosuficiencia de los criollos ricos. “Mientras el criollo privilegiado tratará de adaptar a la realidad social una teoría política inadecuada, la tentativa del criollo medio será exactamente la inversa: negar la realidad existente para elevarla a la altura de la teoría que proyecta” (Villoro, 2010, p. 37).

Son dos puntos de partida situacional distintos y antagónicos. Uno fincado en el presente, otro completamente volcado al porvenir.

Están, por último, las clases trabajadoras: una masa informe de cuerpos cuyo “dolor silencioso” *casi* nadie escucha ni ve. Este “casi” obedece a una excepción: los curas de aldea. Ellos son los únicos que atestiguan de cerca y palpan el hambre y la enfermedad. La masa de los trabajadores no tiene conciencia de sí. “Precisarán que otra clase social les señale sus propias posibilidades, despertándolos a la conciencia de su estado” (Villoro, 2010, p. 41). Una pulsión siniestra recorre la vastedad de la campaña novohispana. “Frente a la perspectiva reformista de las otras clases, el silencioso dolor del indio y del mestizo nos pronostica una tercera eventualidad de cambio mucho más amenazadora” (Villoro, 2010, p. 41).

Las abdicaciones de Carlos y de Fernando ponen sobre la mesa el tema de la soberanía. ¿Es legítimo el nombramiento de un rey que no ha sido sancionado por el pueblo? Villoro amplía el abanico ideológico de la Independencia. Habría que remitirnos no solo a los enciclopedistas franceses o a las doctrinas del pacto social de Vitoria y Suárez, sino a algunas ideas del iusnaturalismo racionalista (Grocio, Puffendorf, Heinecio), “que tuvo bastante influencia en todos los reinos hispánicos durante el siglo XVIII” (Villoro, 2010, p. 45). ¿Qué ocurre cuando el pacto

entre la nación y el soberano se quebranta de forma brusca y unilateral? ¿El poder soberano se retrotrae a su origen, vuelve a residir en las manos del pueblo?

Los criollos convienen en su mayoría en que la ausencia del soberano no los faculta para alterar la constitución de la sociedad, pero que sí les franquea el acceso a la administración pública. Están persuadidos de que la Nueva España debe adoptar una forma “desusada” de gobierno mientras se resuelve la situación en la península. Todavía no exigen autonomía plena. Su exigencia se limita, por ahora, a la *libertad de gerencia*. Se ha insertado una voluntad de cambio, “y una vez introducida la voluntad de cambio ¿será posible, acaso, detenerse?” (Villoro, 2010, p. 47).

Insistamos en un punto clave. Luis Villoro era renuente a subrayar la influencia del enciclopedismo francés. Es cierto que flotan en el ambiente los vocablos de “pueblo”, “nación” y “pacto social”, y que estos vocablos recuerdan inevitablemente a Rousseau. La coincidencia, sin embargo, solo es nominal. Para nadie resulta un secreto —escribe Villoro— que la explicación contractual del origen de la sociedad civil es preroussoniana. Lo que campea en estos momentos iniciales de la Independencia es la doctrina de santo Tomás y un “eclecticismo selectivo frente a las ideas modernas” (Villoro, 2010, p. 59).

En cuestión de meses, el orden instituido comienza a padecerse como una ofensa y como un agravio. La visión de los criollos ricos se modifica ostensiblemente. Toma lugar el tránsito del *haber al hacer*, del respeto irrestricto a una necesidad apremiante de empuñar las riendas de la propia existencia. La legislación toda aparece bajo el signo de lo contingente. Una inquietante posibilidad se anuncia: “la posibilidad de la libertad como *origen* de la ley” (Villoro, 2010, p. 66). Detrás del orden vigente e “incuestionable” se yergue una clase opresora. Después de esta revelación no habrá marcha atrás. “A la conciencia de la arbitrariedad de la ley, sucede la fascinación por infringirla” (Villoro, 2010, p. 66). Villoro recurre a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo y a la mirada sartreana (*regarder*) para comunicarnos toda la hondura de esta confrontación.

Ahí está la libertad del otro, mirándole de frente, no necesita pronunciar palabra; su sola presencia es un *desafío* [...]. Desde entonces, ya no se habla de un intento de reforma jurídica o administrativa, ahora se

expresa una rivalidad concreta entre clases enemigas: “americanos” contra “europeos”, “criollos” contra “gachupines” (Villoro, 2010, p. 66).

La Independencia se perfila cada vez más como una lucha de libertades: la lucha de un régimen arbitrario y tirano contra la libertad de un rival ofendido. “Se trata, en suma, de erigirse a sí mismo en principio autónomo de todo derecho y de toda ley” (Villoro, 2010, p. 66). Se abre la posibilidad del “salto revolucionario”. *Alea iacta est*: la suerte está echada.

Lo que sigue es uno de los episodios más emocionantes de la historia nacional y una de las prosas más acabadas de la filosofía mexicana del siglo XX. Es el episodio en que irrumpe Miguel Hidalgo.

Observemos la escena. En la casa del párroco de Dolores, algunos hombres discuten acaloradamente; acaba de descubrirse la conspiración de Querétaro y, con ademanes nerviosos, examinan una a una las distintas circunstancias para decidir el partido que haya que tomar; todas las posibilidades se barajan; todas, con igual rango, intervienen en la deliberación. Mientras en torno a la mesa se calibran los móviles y razones para actuar, Miguel Hidalgo se aleja de sus compañeros; en silencio, sumergido en su interior soledad, pasea por la estancia. De pronto, ante el asombro de todos, la deliberación se corta de un tajo: Hidalgo se ha adelantado y, sin aducir razones ni justificantes, exclama: “Caballeros, somos perdidos; aquí no hay más recurso que ir a coger gachupines”. La decisión no ha brotado del cálculo de los motivos, sino de la soledad y del silencio. Los conspiradores sienten, de pronto, toda la angustia del salto libre. Aldama, horrorizado, exclama repetidas veces: “¿Señor, qué va usted a hacer?... ¡Por amor de Dios, que vea lo que hace!” Pero Hidalgo ha elegido y no puede volver atrás (Villoro, 2010, p. 70).

Hidalgo es un héroe existencialista a la mexicana (sin el derrotismo ni los mareos nihilistas de un Roquentin o un Meursault). No detenta en esos instantes los valores de la vieja y fluente latinidad. No tiene en mente la teoría de Rousseau o de Aquino o de Suárez o de Vitoria o de

ningún otro. Sería ocioso preguntarse por los silogismos y las premisas que lo condujeron a esa decisión. Su alarido libérrimo —“caballeros, somos perdidos”— es un salto de funambulista. El Hidalgo que nos retrata Villoro no es nada. Su elección introduce un hiato en la historia nacional. No es nada, es decir, es la nada misma: un “vuelo ingrávido”, una ligereza, un frenesí embriagador, un corte tajante. Sus acciones no pueden medirse con conceptos. Él solo se basta para la decisión.

No es de extrañar que, tras la autosuficiencia del acto libre, los enemigos de Hidalgo sólo hayan visto soberbia. Según una antigua tradición teológica, soberbia es poner la propia libertad por fundamento primero y exclusivo de nuestro ser. La soberbia, pecado demoniaco por excelencia, está ligada a la auténtica rebelión (Villoro, 2010, p. 73).

La rebelión de Hidalgo es insólita y demoniaca. Este cura frenético no tardará en confundirse con el origen de todo orden social: el pueblo.

Inútil será, por tanto, destacar en el padre de la Independencia al ilustrado; no porque no lo fuera, sino porque en el momento de la revolución se convierte en una figura impulsada por una fuerza que desborda y arrastra a su propio iniciador. Entonces ya no funge como ilustrado, sino como portavoz de la conciencia popular (Villoro, 2010, p. 75).

El alzamiento es repentino. Comienza con un grito y se desarrolla como un grito sostenido. “La fascinación de la libertad se transmite con la velocidad de un rayo” (Villoro, 2010, p. 76). Del cura emanan unos efluvios extraños y seductores que inducen al vértigo. “La posibilidad de la libertad es, en efecto, un *vértigo* que nos atrae a la vez que nos espanta” (Villoro, 2010, p. 76).

De la soberanía de la nación exigida por los criollos se pasa como por ensalmo a una exigencia (o mejor dicho, a un frenesí) de soberanía popular. El pueblo se ha puesto a sí mismo como principio y como fin de todo ordenamiento. Aquello que derrumba al viejo régimen no es el golpe de púgil de una filosofía. La acometida no es teórica; es vital. No hay plan definido porque no hay previsión de futuro. Las multitudes solo se abren al presente; se refocilan en la aniquilación. La revolución se vive, no como una transición o un paréntesis, “sino como un momento

rotundo, pleno y cumplido en sí mismo" (Villoro, 2010, p. 79). El presente revolucionario pone en suspenso la historia.

Montado a caballo y con la bandera guadalupana ondeando al viento, el cura parece menos un jefe político que un profeta "encargado de una excelsa misión: la defensa de la religión contra los que pretenden mancillarla" (Villoro, 2010, p. 81). El enemigo es tildado de hereje. La guerra es una guerra santa. Los millares de voluntades que se suman a las filas del ejército hidalguista experimentan "la sensación de renacer a una vida nueva", "la violenta afirmación del caos originario en que toda distinción se suprime para dar lugar a la íntima comunión entre los hombres" (Villoro, 2010, p. 83). Las ideologías van a la zaga.

Ya una vez aprehendido y enjuiciado, el cura asume sobre sí la completa responsabilidad de todo lo ocurrido. "El dolor de Hidalgo no es un arrepentimiento por haber iniciado la Independencia, sino el *remordimiento* por la violencia que no pudo prever, que no deseó quizá, pero que se le tomará en cuenta en el juicio divino"; no es un acto de retractación, puntualiza Villoro, sino de suprema valentía "en que el hombre se juzga implacablemente a sí mismo" (Villoro, 2010, p. 89). La humildad de este "humilde cura de almas" (Caso, 1976, p. 82) estribaría en el remordimiento:

Entre la soberbia del acto libre y la humildad del remordimiento, vive Hidalgo la más profunda paradoja de la existencia humana, que tan pronto se ilusiona con su autosuficiencia como se percata de su impotencia para alcanzar el bien por sí sola. Mejor quizá que ningún otro personaje de nuestra historia, el padre de la patria vive con autenticidad el drama de nuestra libertad caída, condenada a hacer el mal cuando se cree proyectada infaliblemente hacia el bien, lastrada de indignancia cuando más cree ensalzarse por su propio poder (Villoro, 2010, p. 89).

No pocos lectores de Villoro se habrán sentido interpelados por este pasaje. El "drama de la libertad caída" se actualiza generación con generación. La imagen de un Hidalgo encarcelado, excomulgado y comido por los remordimientos es una imagen desgarradoramente humana e intemporal.

¿Qué sucedió después, cuando logró aplacarse la ráfaga demoníaca y de una de las esquinas de la Alhóndiga se mecía la cabeza cercenada



del cura de Dolores, “el afrancesado”, el Zorro, el Padre de una Patria todavía en hechura? La clase media que segundos antes abogaba por la soberanía y la Independencia se horroriza ante la fuerza inusitada de las clases trabajadoras. De algún modo, ellos provocaron la insurrección, y de algún modo tendrán que capitalizarla. Con Ignacio Rayón y con José María Morelos empieza a establecerse un orden en la revolución.

El igualitarismo social, las medidas agrarias de Hidalgo y de Morelos no parecen desprenderse de doctrinas políticas previas, expresan la experiencia real de la revolución y obedecen al impulso popular. Forman parte de una concepción general y responden a una mentalidad que difícilmente reconoceríamos como “ilustrada” (Villoro, 2010, p. 97).

El tamiz cada vez más liberal de la clase media no dejará pasar ninguna de esas medidas.

A estas alturas, dos de las tesis más caras de Samuel Ramos han sido refutadas por los hiperiones. 1) La tesis de que la Independencia supuso un trauma histórico y una reacción al sentimiento de menor valía. Esta tesis la refutó Emilio Uranga introduciendo la categoría de “insuficiencia” y oponiendo al enfoque psicoanalítico un enfoque “fenomenológico existencial”. 2) La tesis de que las raíces ideológicas de Hidalgo están en el enciclopedismo francés y en las doctrinas de Suárez que inculcaban los maestros jesuitas. Sin embargo, apunta Villoro, “nada tiene el movimiento de similar con la Revolución francesa; supone, por el contrario, una actitud defensiva de las instituciones hispánicas frente a las innovaciones de los invasores” (Villoro, 2010, p. 106). Se criticaba desde América el afrancesamiento y la corrupción de los ibéricos (en obvia alusión a las innovaciones liberales de las Cortes de Cádiz, un remedo de la Asamblea Nacional francesa). Será hasta más adelante, hasta el Congreso de Chilpancingo y la Constitución de Apatzingán, que el movimiento independentista se doblegue ante el aluvión francés y comience a balbucear los vocablos de “despotismo”, “libertades individuales”, “voluntad general”. “Ese acontecimiento marca la preeminencia de la clase media en la dirección teórica del movimiento” (Villoro, 2010, p. 118). La Independencia de México queda de esta manera subsumida en la lucha global del liberalismo contra el absolutismo. La oposición intestina entre el Congreso y el caudillo militar en turno será, en los años subsecuentes, la oposición entre dos capas revolucionarias.

La transmutación liberal de la Independencia a manos de los criollos letrados trajo, entre otras consecuencias, una actitud predominantemente intelectualista — “[se] llega a pensar que el lastre del pasado [colonial] podrá disolverse por la discusión, el conocimiento y la organización” (Villoro, 2010, p. 172)— y una concepción de la patria como un “caudal de riquezas”. “Los recursos naturales sólo cumplen su función en una explotación cabal que aún no se efectúa; indican hacia un advenir no dado, sino simplemente propuesto a la laboriosidad del americano” (Villoro, 2010, p. 166). Resuenan aquí las palabras anticipadoras de Emilio Uranga, quien ya había detectado entre los criollos postindependentistas una acusada tendencia a concebir la nueva patria como una yuxtaposición de haberes y como un “puro don”. El optimismo resultó a la postre una trampa engañosa.

Adviértase de paso que para Villoro no hay punto de comparación entre la Independencia de Hidalgo y la de Iturbide.

El movimiento de Iturbide nada tiene de común con el que promovió Hidalgo. La proclamación de la Independencia en 1821 no concluye la revolución ni, mucho menos, supone su triunfo; es sólo un episodio en el que una fracción del partido contrarrevolucionario suplanta a la otra. Iturbide no realiza los fines del pueblo ni de la clase media más que en el aspecto negativo de descartar al grupo europeo de la dirección política; toda comparación entre movimientos tan distintos resulta estéril e impropio (Villoro, 2010, p. 192).

“La abdicación de Iturbide el 19 de marzo de 1823 y la instalación del Congreso, diez días más tarde, marcan el fin de la revolución, porque señalan el acceso al poder de la clase media” (Villoro, 2010, p. 197).

Se estrena una política *desdichada* y *desfasada*. Desdichada porque engendra una y otra vez en sus actores la insatisfacción de no poder soltar amarras con el pasado ni poder igualar al vecino del norte con la celeridad necesaria; desfasada porque está volcada al futuro, futuriza el presente, incurre una y otra vez en lejanas utopías. Villoro no emplea los terminajos psicoanalíticos. No nos habla de un bovarismo nacional o de un complejo de inferioridad. Su análisis es ontológico. Él nos habla de una “aversión del ser”:

Por el mero hecho de habernos vuelto hacia una vida mejor podemos creernos en posesión de ella; entonces, no nos vemos como somos en realidad —lastrados aún del viejo hombre— sino como queremos ser. Mentimos, porque tomamos por nuestro ser real el que sólo voluntariamente elegimos y que pertenece al futuro. Queremos, en el fondo, asegurarnos nuestro futuro, dándolo por presente. Pero, al comprobar que nuestra condición dista mucho de lo que quisiéramos ser, nos sobrecoge el odio hacia el hombre que somos y hacia todo lo que en nuestro mundo lo representa; ansiamos destruirnos, ya que la elección no fue capaz de transfigurarnos; bajo capa de la conversión se disfraza la aversión del ser (Villoro, 2010, p. 228).

Lo contrario a la “aversión del ser” sería la “autognosis del mexicano”. Arribamos, por un camino paralelo, a la misma convicción de Zea: la de que los hiperiones estaban llamados a consumir la independencia cultural de México.

## Conclusiones

El problema filosófico de la Independencia llenó cada vez más cuartillas hasta detenerse abruptamente con Luis Villoro. Este problema se intercambiaba a menudo por el *enigma de Miguel Hidalgo*. La fuerza imantada del “humilde cura” no menguó hasta bien entrado el siglo XX. Los filósofos discutieron de manera larga y tendida sobre las raíces ideológicas de su insurrección. Samuel Ramos y Juan Hernández Luna desbrozaron la senda, pero sería Luis Villoro el que finalmente disolvería la cuestión presentándonos a un Hidalgo en vilo sobre sí mismo. Podemos trazar un arco que vaya del héroe de la latinidad al héroe existencialista, del continuador de Virgilio a la conmoción súbita sin un anclaje en el pasado y sin un norte ideológico.

Hidalgo se apersonó en las columnas de Emilio Uranga de principios de los sesenta. La Independencia de Uranga es ambigua. En un primer momento de juventud, la Independencia parece legarnos una lacra: el proyecto inauténtico de ser salvado por otros. En un segundo momento, la Independencia de Hidalgo nos abre un horizonte de igualdad y democratización. No son visiones incompatibles. Varía la entonación, pero el fondo permanece. Estos artículos fueron los rescoldos de una

discusión filosófica intergeneracional. Hidalgo no se extinguió de la filosofía, lo que sí se extinguió fue su poder aglutinante y polémico. Por muchas décadas, el Padre de la Patria no volvería a servir de eje para ningún proyecto filosófico ni volvería a estelarizar un debate de largo aliento. Por algún motivo los filósofos dejaron de frecuentarlo. ¿Qué debemos hacer con estas reflexiones sobre la Independencia? ¿Rendirles un homenaje condescendiente para después regresarlas a la quietud del librero?

En la segunda mitad del siglo XX y en lo que va de este siglo se han hecho importantes contribuciones, desde la filosofía, al estudio de la Independencia. Basta con mencionar los textos de Carmen Rovira, Virginia Aspe, Ambrosio Velasco, Luis Aarón Patiño, Mario Ruiz Sotelo, Jaime Labastida, Alberto Saladino, Roberto Israel Rodríguez Soriano...<sup>12</sup> En 2018, el discurso lopezobradorista echó varios leños a la hoguera con gesto deliberado y propuso una “regeneración” de la historia nacional en la que la Independencia vendría a ser la primera de cuatro grandes transformaciones. Algunos filósofos mexicanos recogieron el guante y se juntaron periódicamente para analizar los argumentos filosóficos preindependentistas.<sup>13</sup> La Independencia y su héroe indisociable, Miguel Hidalgo, volvieron a ser el núcleo gravitacional de una comunidad y una discusión filosóficas.

La producción teórica reciente no es particularmente profusa. Quizás este problema-enigma no sea la estafeta intergeneracional que fue en siglo XX ni la navaja en contra del adversario sajón ni uno de los nervios centrales de la “autognosis del mexicano”; quizá ninguna de estas reiteraciones sea siquiera deseable. Lo que el problema-enigma de la Independencia sí puede recuperar es su papel como sitio de reunión — sitio de acuerdo y desacuerdo — para filósofos, historiadores y políticos. La democracia está urgida de plazas públicas.

---

<sup>12</sup> Cfr. Rovira Gaspar (1997), Aspe (2009 y 2015), Velasco (2009), Patiño Palafox (2009 y 2015), Ruiz Sotelo (2013), Labastida (2012), Saladino García (2009, 2010 y 2011) y Rodríguez Soriano (2014). La pregunta por las raíces ideológicas de la Independencia sigue ocupando a nuestros filósofos.

<sup>13</sup> Virginia Aspe convocó a estas reuniones, que dieron como resultado un volumen editado por Cecilia Sabido. Cfr. Aspe (2020a y 2020b).

## Bibliografía

- Alemán Valdés, M. (1947, 2 de mayo). Elocuente exposición del ideario del pueblo mexicano, hizo Alemán ante el Congreso de EE.UU. *El Nacional*, 1 y 3.
- Arai, A. T. (1943, 15 de julio). Leopoldo Zea, de la nueva generación filosófica. *Letras de México*, 4(86)(7), 8.
- Aspe, V. (2009). El tema de la inducción en Benito Díaz de Gamarra y sus consecuencias políticas. En A. Velasco (ed.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*. (pp. 125-140). UNAM.
- (2015). Morelos y la culminación de la estrategia republicana en la interpretación de Lucas Alamán. En V. López Vela (ed.), *200 años de los Sentimientos de la Nación: valoración y vigencia*. (pp. 107-125). Universidad Anáhuac.
- (2020a). Criollismo preindependentista o Ilustración francesa a la luz de la idea de pueblo en los discursos de 1808-1811. En C. Sabido (ed.), *La primera transformación de México: análisis de los argumentos filosóficos pre-independentistas*. (pp. 221-264). Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- (2020b). Los dilemas políticos de las transformaciones de México: una aproximación filosófica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 58, 375-410. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i58.1157>.
- Caso, A. (1976). Ideas que constituyen e ideas que destruyen. En *Obras*. IX. (pp. 82-84). UNAM.
- Cuéllar Moreno, J. M. (2018). *La filosofía de Emilio Uranga. Artífice oculto del PRI*. Ariel.
- Hernández Luna, J. (1948). Las raíces ideológicas de Hidalgo y de nuestra revolución de Independencia. *Filosofía y Letras*, 16(29), 61-80.
- (1954). *Imágenes históricas de Hidalgo*. UNAM.
- (1963). *Antonio Caso. Embajador extraordinario de México*. SALM.
- Hurtado, G. (2011). *México sin sentido*. UNAM-Siglo XXI.
- Labastida, J. (2012). La ilustración novohispana. *Revista de la Universidad de México*, 97, 13-19.
- López Velarde, R. (1990). La derrota de la palabra. En *Obras*. (pp. 439-444). J. L. Martínez (ed.). FCE.
- Patiño Palafox, L. A. (2009). El sentimiento antihispanista en Francisco Severo Maldonado. En A. Velasco (ed.), *Humanismo novohispano*,

- independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana.* (pp. 109-123). UNAM.
- (2015). Los *Sentimientos de la Nación* y el Congreso del Anáhuac. La formación de una idea de nación independiente. En V. López Vela (ed.), *200 años de los Sentimientos de la Nación: valoración y vigencia.* (pp. 127-143). Universidad Anáhuac.
- Ramos, S. (1943). *Historia de la filosofía en México.* Imprenta Universitaria.
- (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México.* Espasa Calpe.
- (2011). Motivos para una investigación del mexicano. En *Obras.* 3. *Artículos, entrevistas y discursos.* (pp. 475-483). T. López Ozuna (ed.). El Colegio Nacional.
- Reyes, A. (1960). Discurso por Virgilio. En *Obras.* XI. (pp. 157-177). FCE.
- Rodríguez Soriano, R. I. (2014). *Entre el republicanismo y el liberalismo, tradiciones filosófico políticas mexicanas de la primera mitad del siglo XIX.* [Tesis doctoral]. UNAM.
- Rovira Gaspar, M. del C. (1997). Miguel Hidalgo y Costilla. En M. del C. Rovira Gaspar (ed.), *Una aproximación a la historia de las ideas en México. Siglo XIX y principios del XX.* (pp. 61-72). UNAM.
- Ruiz Sotelo, M. (2013). El pensamiento filosófico-político de Miguel Hidalgo. En *Revolución de Independencia e Identidad Cultural.* (pp. 23-44). LASE.
- Saladino García, A. (2009). *Filosofía de la Ilustración latinoamericana.* UAEMex.
- (2010). Los científicos y las luchas de independencia en Latinoamérica. En L. (H.-C.) Chen y A. Saladino García (eds.), *La Nueva Nao: de Formosa a América Latina. Reflexiones en torno al Bicentenario de las Independencias Latinoamericanas.* (pp. 31-40). Universidad de Tamkang.
- (2011). El americanismo de los independentistas como fuente de nacionalismo. *Cuadernos Americanos*, 136, 87-98.
- Uranga, E. (1946). Luis Bossano, *La evolución de la democracia.* *Revista Mexicana de Sociología*, (8)1, 140-144.
- (1948, 6 de junio). Arthur Koestler, *Cruzada sin cruz.* *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 62, 11.
- (1949, 18 de septiembre). Ramos y la psicología del mexicano. *México en la Cultura. Novedades*, 3.
- (1952). *Análisis del ser del mexicano.* Porrúa y Obregón.
- (1959, 8 de septiembre). Evocación de Samuel Ramos II. *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 2 y 7.

- \_\_\_ (1960a, 14 de diciembre). Hidalgo en Guadalajara. *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 2.
- \_\_\_ (1960b, 21 de diciembre). Hidalgo en Guadalajara. *Siempre!*, 391, 14 y 85.
- \_\_\_ (1962). El pensamiento filosófico. En J. L. Martínez (ed.), *México: 50 años de Revolución, IV. La Cultura*. (pp. 521-555). FCE.
- \_\_\_ (1963a, 13 de septiembre). Examen: En vísperas de la Independencia. *La Prensa*, 8.
- \_\_\_ (1963b, 16 de septiembre). La independencia. *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 3.
- \_\_\_ (1963c, 18 de septiembre). Examen: La guerra y la paz de don Miguel Hidalgo. *La Prensa*, 8.
- \_\_\_ (1964a, 7 de septiembre). Examen: Hidalgo en la historia de Edmundo O'Gorman. *La Prensa*, 8 y 18.
- \_\_\_ (1964b, 18 de septiembre). Examen: El berrinche del Hidalgo Edmundo O'Gorman I. *La Prensa*, 8.
- \_\_\_ (1964c, 21 de septiembre). Examen: El berrinche del Hidalgo Edmundo O'Gorman II. *La Prensa*, 8.
- \_\_\_ (1964d, 7 de octubre). Examen: El plan de Miguel Hidalgo: popularizar la Revolución. *La Prensa*, 8.
- \_\_\_ (1964e, 19 de octubre). Examen: El plan de Miguel Hidalgo: popularizar la Revolución. *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 3.
- Vasconcelos, J. (1998). *Breve historia de México*. Trillas.
- Velasco, A. (2009). La disputa por la nación independiente: republicanismo y liberalismo. En A. Velasco (ed.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*. (pp. 179-192). UNAM.
- Villoro, L. (2010). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. FCE.
- Zea, L. (1947a, 18 de marzo). La expropiación petrolera en la conciencia americana. *El Nacional*, 3.
- \_\_\_ (1947b, 13 de abril). México y su independencia cultural. *El Nacional*, 3.
- \_\_\_ (1947c, 11 de mayo). La filosofía en México. Samuel Ramos. *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 6, 4.
- \_\_\_ (1974). *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. Porrúa.





# **Filosofía en el espacio público**



<http://doi.org/10.21555/top.v670.2411>

## A Philosophical Articulation of Epigenetic Epidemiology

### Una articulación filosófica de la epidemiología epigenética

Mariano Martín-Villuendas

Universidad de Salamanca

España

[marianomv@usal.es](mailto:marianomv@usal.es)

<https://orcid.org/0000-0002-6814-7346>

Recibido: 13 - 10 - 2021.

Aceptado: 10 - 12 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

Multiple experimental studies have highlighted the potential role that epigenetic alterations may play in the onset and stabilization of diseases. These investigations have led to the emergence of a new discipline known as epigenetic epidemiology. This paper has two fundamental aims. Firstly, to analyze and clarify the main epistemological, ontological, and methodological difficulties faced by the articulation of this new scientific discipline. Secondly, to articulate an alternative and innovative philosophical framework based on scientific pluralism that will ultimately allow epigenetic epidemiology to be integrated into current medical practice.

*Keywords:* reductionism; descriptive fundamentalism; models; scientific understanding; epidemiology.

### Resumen

Múltiples estudios experimentales han iluminado el potencial papel que las alteraciones epigenéticas podrían jugar en el inicio y estabilización de las enfermedades. Estas investigaciones han motivado el surgimiento de una nueva disciplina conocida como epidemiología epigenética. Este artículo tiene dos objetivos fundamentales. Primero, analizar y clarificar las principales dificultades epistemológicas, ontológicas y metodológicas que enfrenta la articulación de esta nueva disciplina científica. Segundo, estructurar un marco filosófico alternativo e innovador basado en un pluralismo científico que permita, en último término, integrar la epidemiología epigenética dentro de la actual práctica médica.

*Palabras clave:* reduccionismo; fundamentismo descriptivo; modelos; comprensión científica; epidemiología.

## Introducción<sup>1</sup>

Las recientes investigaciones en el campo de la epigenética han motivado el surgimiento de una nueva disciplina de estudio conocida como epidemiología epigenética. Si bien diversos estudios experimentales han demostrado el potencial papel que estas alteraciones epigenéticas podrían jugar en el surgimiento y estabilización de las enfermedades, la estructuración y ulterior integración de esta disciplina dentro de la actual práctica médica afronta obstáculos epistemológicos, ontológicos y metodológicos que es preciso abordar. El objetivo del presente trabajo consistirá en tratar de arrojar luz a estos tres problemas de naturaleza eminentemente filosófica.

Para llevar a cabo esta tarea se estructurará el artículo en cuatro secciones. En la primera sección se analizará qué es la epidemiología epigenética y cuáles son sus características más definitorias. En la segunda sección se ilustrará la importancia de esta disciplina para la actual práctica médica a través de un caso de estudio. En la tercera sección se analizará cuáles son las principales dificultades epistemológicas, ontológicas y metodológicas que es preciso afrontar a fin de lograr la articulación conceptual y la inclusión teórica de esta nueva disciplina dentro de la actual práctica médica. En la cuarta sección se propondrá un marco filosófico alternativo basado en un pluralismo científico que ilustre hasta qué punto es posible, e incluso recomendable, lograr la consecución de este último objetivo.

### 1. Hacia una epidemiología epigenética

La epidemiología es la disciplina científica que tiene por objeto de estudio la distribución, etiología, estrategias de prevención y tratamiento de las enfermedades. Tradicionalmente (cfr. Jablonka, 2004, p. 929; Jacob, 1998, p. 126), la epidemiología ha encuadrado las enfermedades en dos grandes categorías conceptuales: 1) enfermedades con carga genética (alteraciones en el genoma, como cambios en la secuencia, deleciones o inserciones), y 2) enfermedades con carga ambiental (agentes infecciosos

---

<sup>1</sup> La elaboración de este artículo ha sido posible gracias al contrato predoctoral cofinanciado por la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León (España) y por el Fondo Social Europeo. Agradezco también los comentarios de los revisores de *Tópicos, Revista de Filosofía*.

y condiciones ambientales adversas). Esta clasificación ha permitido discriminar, a nivel epistemológico, cuáles son los factores que albergan el verdadero peso explicativo a la hora de dar cuenta de los fenotipos de las diversas enfermedades —factores internos o ambientales—. A nivel metodológico, esta clasificación ha permitido responder a la pregunta de qué tipo de estrategias terapéuticas es preciso seguir a la hora de abordar el tratamiento de las enfermedades.

El principal problema es que las actuales investigaciones en medicina han dejado entrever que esta clasificación refleja una realidad extremadamente simplificada.<sup>2</sup> Las enfermedades —fenotipos complejos— pueden ser el resultado, no ya solo de mutaciones —puntuales o estructurales— o de factores ambientales —patógenos o condiciones adversas—, sino de *alteraciones epigenéticas* (Gluckman *et al.*, 2011). Es por este motivo por el que, en las últimas décadas, la investigación médica se ha volcado en desarrollar una nueva disciplina conocida como epidemiología epigenética (Michels, 2012). Eva Jablonka ha definido la epidemiología epigenética en los siguientes términos: “the part of epidemiology that studies the effects of heritable epigenetic changes on the occurrence and distribution of diseases” (2004, p. 929).

Conrad Waddington (1942) acuñó el término “epigenética” para hacer referencia a la rama de la biología dedicada al estudio de las interacciones causales que dan lugar al surgimiento de los fenotipos, interacciones que cubren las relaciones entre los genes, los genes y los productos de otros genes, y los genes y el ambiente. Actualmente, la epigenética, empero, se ha definido de manera más precisa como el estudio de los mecanismos moleculares que ocasionan cambios en la expresión genética sin modificar la secuencia de ADN subyacente. Existen tres mecanismos epigenéticos que han recibido una detallada consideración y análisis: 1) la metilación de la citosina en el carbono 5 del anillo de pirimidina (Bird, 2002), la cual conduce a la represión transcripcional; 2) las modificaciones de las histonas, las cuales constituyen un conjunto de alteraciones (metilación, acetilación o fosforilación, entre otras) que se llevan a cabo en las regiones N-terminales de las histonas; 3) los ARN interferentes (ARNi), que constituyen moléculas de unos 20-25 nucleótidos de extensión que se caracterizan por inhibir la expresión genética (Hu y Barrett, 2017).

---

<sup>2</sup> Esto se extiende a las enfermedades monogénicas (Bach, 2019).

Si bien diversos críticos de la epigenética han señalado que la mayor parte de las variaciones epigenéticas se hallan correlacionadas con las variaciones genéticas —son dependientes de estas—, un amplio espectro de investigaciones ha apoyado la idea de que es posible concebir variaciones epigenéticas puras (Richards, 2006). Es decir, es posible concebir variaciones epigenéticas que no se hallen bajo el control de las secuencias de ADN. Estas investigaciones han establecido, además, la posibilidad de que las variaciones epigenéticas puedan estar inducidas y dirigidas por el medio ambiente, lo cual otorgaría un mayor peso explicativo a los entornos exógenos a los sistemas biológicos (Vogt, 2017). A diferencia de las epimutaciones, se dice que las variaciones epigenéticas están inducidas por el medio ambiente cuando un estímulo exógeno al organismo en cuestión es capaz de ocasionar cambios epigenéticos dirigidos que impactan en las trayectorias fenotípicas. De esta manera, es posible afirmar que las señales ambientales influyen en la conformación de fenotipos adaptativos mediados epigenéticamente. Es posible incluso considerar que estas variaciones epigenéticas inducidas puedan mediar la conformación de fenotipos asociados con la enfermedad.

El epigenoma, a diferencia del ADN, se halla compuesto por una heterogeneidad de moléculas que son susceptibles de sufrir diversas alteraciones —de raíz estocástica o ambiental—. Es precisamente este dinamismo del epigenoma el que permite desplegar procesos biológicos tan relevantes como la diferenciación celular o la misma plasticidad del desarrollo. La epigenética, además de constituir un factor causal relevante en la fenogénesis, ha permitido ofrecer una *posible* respuesta a la clásica cuestión de cómo se puede conectar de manera mecanicista factores genéticos y ambientales, factores que, en la mayor parte de las ocasiones, median de manera conjunta el surgimiento de las enfermedades comunes. Esta consideración se debe a dos motivos estrechamente relacionados: 1) debido a la amplia variedad de alteraciones epigenéticas que pueden desencadenarse en respuesta a los factores ambientales, y 2) debido a que estas alteraciones epigenéticas pueden afectar la estabilidad del mismo ADN —expresión genética—. Este hecho es sumamente relevante dado que el inicio y estabilización de la mayor parte de las enfermedades raramente suele ser el resultado de un único factor causal, de ahí que en la mayor parte de los casos se hable de enfermedades multifactoriales.

Las marcas epigenéticas son capaces de alterar la función del ADN de diversas maneras. En primer lugar, pueden afectar a las tasas de mutación mediante la desaminación espontánea —la citosina tiende a mutar más en timina cuando esta se halla previamente metilada—. En segundo lugar, pueden afectar a los ratios de recombinación a través de la modificación de la estructura de la cromatina. En tercer lugar, pueden alterar la accesibilidad del ADN mediante la modificación de la estructura de la cromatina. Esto ocasionaría que ciertas regiones genómicas estuviesen más expuestas al daño ambiental. En cuarto lugar, pueden alterar la estabilidad genómica a través la activación de los elementos transponibles mediante la desmetilación de estos.

A estas consideraciones se le suma la creciente evidencia (Jablonka, 2004) de que las variaciones epigenéticas pueden transmitirse, no ya solo de célula a célula durante la vida de los organismos (herencia intrageneracional), sino entre generaciones (herencia intergeneracional y transgeneracional), superando las barreras impuestas por la reprogramación epigenética. Este hecho no hace sino resaltar la importancia epidemiológica de la epigenética: es posible que las alteraciones en el epigenoma se puedan transmitir de generación en generación, condicionando, de esta forma, la futura salud de la descendencia (Martín-Villuendas, 2021b).

## **2. Una expansión de los contornos explicativos en medicina: DOHaD**

Tal y como ha establecido Andrew Feinberg (2007), uno de los grandes desafíos que se plantean en el actual contexto de la medicina moderna es el de esclarecer el potencial papel que pueden jugar estas alteraciones epigenéticas en las enfermedades consideradas como *no neoplásicas*. Dentro de las actuales investigaciones en el marco de la epidemiología, una de las teorías que más énfasis ha hecho en destacar el papel que podrían jugar las alteraciones epigenéticas en el surgimiento y estabilización de las enfermedades ha sido la denominada teoría del “Origen del desarrollo de la salud y de la enfermedad” (DOHaD, por sus siglas en inglés). Esta teoría, encuadrada dentro de la epidemiología epigenética, postula que determinadas influencias ambientales durante periodos críticos de la ontogenia pueden tener consecuencias significativas sobre la salud de los organismos tanto a corto como a largo plazo. Exponer a los organismos a influencias ambientales adversas



durante determinadas fases del periodo prenatal y postnatal puede ocasionar graves alteraciones epigenéticas que modifiquen la expresión de genes críticos para el desarrollo, condicionando, de esta manera, el desarrollo de fenotipos asociados con la enfermedad (Heijmans *et al.*, 2008). Este hecho, sumado a la posibilidad de que las marcas epigenéticas puedan ser heredadas transgeneracionalmente (Martín-Villuendas, 2021b), no hace sino recalcar la importancia de considerar los mecanismos epigenéticos desde el punto de vista explicativo como factores causales con un peso epistemológico destacado.

La plasticidad del desarrollo constituye un fenómeno de especial relevancia dado que permite a los organismos ajustar su fenotipo a las diversas condiciones ambientales que estos experimentan. Si bien la plasticidad del desarrollo ha sido un fenómeno que se ha encuadrado tradicionalmente dentro de las investigaciones evolutivas, diversos estudios epidemiológicos asociados a la DOHaD han subrayado el potencial papel que este mecanismo podría jugar a la hora de dar cuenta del surgimiento de una amplia variedad de trastornos fisiológicos. Investigadores como Peter Gluckman (*et al.*, 2005) han abogado por insertar un componente predictivo dentro de estas respuestas plásticas: una subclase conocida como *respuestas adaptativas predictivas* (RAP). Estos mecanismos permitirían que el feto “predijese” su ambiente futuro —a través de la placenta— adoptando una vía de desarrollo que se ajuste de manera más precisa al entorno postnatal predicho, garantizando así una plena adecuación entre el fenotipo y el óptimo local esperado.

Existe una creciente evidencia experimental que avala la posibilidad de que los mecanismos epigenéticos medien la estructuración de estas respuestas adaptativas predictivas (RAP) (Gluckman *et al.*, 2007). De esta manera, las marcas epigenéticas podrían condicionar las trayectorias fisiológicas adoptadas por los organismos, ejerciendo un profundo impacto sobre la morfología, el metabolismo y la salud de estos (Barker y Osmond, 1986).

Se ha señalado, empero, que la eficacia adaptativa de esta clase de respuestas plásticas depende, en último término, de si la predicción realizada es precisa y correcta. Es decir, depende de si el ambiente predicho por el feto *coincide* con las condiciones ambientales reales que este experimentará durante su vida adulta (Gluckman *et al.*, 2007). Si se produce un ajuste entre el entorno previsto y el real, entonces las RAP mejorarán la adaptación del organismo en cuestión (supervivencia y reproducción). Si, por otra parte, se produce un desajuste entre el

entorno previsto y el entorno real, entonces el organismo puede verse atrapado en un fenotipo de baja adecuación, lo cual puede acarrear graves perjuicios para su supervivencia y salud. Existen dos formas a través de las cuales se puede producir tal desajuste: 1) debido a un estado deteriorado en la salud del macho o de la hembra gestante — entornos adversos o enfermedad—, y 2) debido a cambios en el entorno predicho. El entorno real puede cambiar cualitativamente —por medio de la migración a un nicho ecológico distinto— y cuantitativamente —por un incremento o decrecimiento en los recursos—. El grado de tal desajuste determinará la susceptibilidad de que el organismo en cuestión desarrolle un fenotipo de baja adecuación durante su fase adulta. Es en este punto que los defensores de DOHaD han reivindicado el papel de las *respuestas plásticas mediadas epigenéticamente* como un mecanismo relevante a fin de comprender el surgimiento de las enfermedades.

Un caso que permite ilustrar las anteriores reflexiones es la *reprogramación del metabolismo fetal*. Diversos estudios epidemiológicos (Gluckman y Hanson, 2004) han establecido que las manipulaciones de las condiciones intrauterinas durante el periodo prenatal pueden ocasionar profundos efectos sobre la programación metabólica de los fetos a través de la alteración de las marcas epigenéticas, condicionando, de esta manera, el inicio y establecimiento de las enfermedades metabólicas que se desarrollan durante la etapa adulta. Estas alteraciones, siguiendo con el modelo epidemiológico marcado por la DOHaD, se llevarían a cabo con el único fin de adaptar al feto al futuro ambiente que este predice. Esta idea se ha estudiado a través de la denominada “hipótesis del fenotipo ahorrativo” (Gluckman y Hanson, 2004). Esta clase de respuesta fenotípica se desencadenaría con el único fin de adaptar el metabolismo de los organismos a un ambiente pobre en recursos nutricionales.

La validez de esta hipótesis ha sido testada experimentalmente en ratas a través del modelo de restricción de proteínas (RP) (Lillycrop *et al.*, 2005). Este modelo experimental demuestra que alimentar a ratas preñadas con una dieta reducida en proteínas puede ocasionar alteraciones en los patrones de metilación —hipometilación— de los promotores del receptor de glucocorticoides (GR) y del receptor  $\alpha$  activado por el proliferador de peroxisoma (PPAR $\alpha$ ), aumentando, de esta forma, la expresión de estos en el hígado de la descendencia. Estas alteraciones son capaces de ocasionar graves disfunciones metabólicas si las ratas reciben durante su vida adulta una dieta proteínica normal. Aquí se produciría un *desajuste* entre el entorno predicho

—restringido en nutrientes— y el entorno real —no restringido en nutrientes—. Los modelos experimentales no solo han demostrado que estas modificaciones epigenéticas conducen a un fenotipo estable que persiste durante la vida adulta del organismo en cuestión, sino que estas alteraciones pueden transmitirse a las generaciones subsecuentes (F1-F2), reproduciendo en la descendencia las anomalías metabólicas mencionadas anteriormente (herencia intergeneracional) (Burdge *et al.*, 2007).

No obstante, se ha demostrado que estas alteraciones epigenéticas se pueden revertir a través de una suplementación dietética con folato. La deficiencia de componentes como el folato o la metionina conduce a niveles inadecuados de SAM (S-adenosil metionina), un componente crítico para poder llevar a cabo la metilación dependiente de DNMT (cfr. Lima, Pinto y Herceg, 2011, p. 451). Añadir este suplemento a una dieta RP durante el embarazo previene el desarrollo de estos cambios metabólicos mediante la normalización de los patrones de expresión de GR y PPAR $\alpha$  (Lillycrop *et al.*, 2005). Como vemos, la nutrición materna constituye un factor crucial en la estabilidad del programa epigenético del feto en desarrollo.

Estos descubrimientos han desencadenado una nueva ola de estudios epidemiológicos centrados en entender cómo las respuestas plásticas —y los mecanismos epigenéticos que las median— pueden contribuir al desarrollo de las enfermedades de síndrome metabólico. Comprender los procesos epigenéticos que subyacen a estas respuestas plásticas permitirá iluminar muchos de los aspectos de la fisiopatología subyacente a estas enfermedades, pudiendo desarrollar estrategias de prevención y de tratamiento más adecuadas y precisas. Tal y como ha establecido Feinberg (2008, p. 1350), el enfoque dirigido al epigenoma ofrece oportunidades de prevención y tratamiento no pensadas hasta el presente momento.

### 3. Tres obstáculos filosóficos a la idea de una epidemiología epigenética

La articulación de una epidemiología epigenética afronta, empero, tres obstáculos teóricos íntimamente relacionados: las asunciones epistemológicas, ontológicas y metodológicas que se implantaron con el advenimiento de la biología molecular en la década de los cincuenta,

asunciones que siguen guiando en la actualidad una gran parte de la investigación médica.

Desde un plano epistemológico, la molecularización de la biología trajo consigo la articulación de un programa de investigación tendente al reduccionismo genético: el peso epistemológico a la hora de articular las explicaciones en torno a la fenogénesis y la herencia debía recaer en la secuencia de ADN. Estas asunciones tienen sus orígenes en la “hipótesis de la secuencia” y en el “dogma central” propuestos por Francis Crick (1958). La hipótesis de la secuencia afirma que la especificidad de una pieza de ácido nucleico se expresa únicamente a través de la secuencia de sus bases, las cuales constituyen un código para la secuencia de aminoácidos de las proteínas. Es la misma secuencia de bases la que determina la estructura tridimensional de las proteínas de la cual se derivan, de manera directa, las funciones biológicas. Existe, por tanto, una cadena causal lineal que conecta el gen con la función biológica de las proteínas. Actualmente, esta idea se conoce como “paradigma estructura-secuencia-función” (PESF) (cfr. Lodish *et al.*, 2016, p. 76; Guttinger, 2018, p. 314). El dogma fundamental afirma que una vez que la información ha pasado a las proteínas, esta ya no puede retornar. La transferencia de información es unidireccional: va desde el ADN al ARN y de este a las proteínas, jamás al revés. Ninguna diferencia fenotípica que no esté codificada en el material genético tiene, por tanto, la potencialidad de ser heredada (cfr. Mayr, 2001, p. 100). La estabilidad y la diferencia en los rasgos fenotípicos —variación— tiene su origen en el genoma mismo.

François Jacob y Jacques Monod articularon de manera más precisa esta última idea a través de una metáfora que ha tenido un largo recorrido dentro del pensamiento biológico: la metáfora del “programa genético”. A juicio de Jacob y Monod (1961, p. 354), el programa del desarrollo de los individuos debía hallarse codificado en la misma secuencia de ADN. Es la estructura interna, la secuencia de aminoácidos (PESF), la que permite que las entidades biológicas desplieguen sus funciones correspondientes. El ambiente —abiótico, biótico, extracelular o intracelular— no constituye más que un mero *factor accidental y no constitutivo*: este es un simple capacitador funcional que cumple un rol secundario en el *despliegue* de las funciones *ya contenidas* en el programa genético.

Si bien es cierto que las influencias ambientales a menudo son citadas en los modelos cuantitativos a la hora de dar cuenta de la ontogenia de

los organismos (norma de reacción), estas no suelen ser consideradas como un factor con un peso epistemológico y causal destacado. Esto se explica por dos motivos. En primer lugar, debido a que el ambiente únicamente condiciona la expresión de la información ya contenida en el ADN, *actualizando las potencialidades ya inscritas* en el programa genético: “Development, according to this conception, is nothing more than the unfolding of an extraordinarily complex ‘program’ encoded in the genome” (Gawne *et al.*, 2018, p. 3). En segundo lugar, porque las influencias ambientales no son capaces de ejercer impacto alguno sobre el material genético (dogma central). Por ello, una consideración detallada de las influencias ambientales carece de importancia para el estudio de la herencia (estabilidad fenotípica intergeneracional en los linajes).

Se dan, como vemos, dos condiciones epistemológicas de fondo estrechamente relacionadas. En primer lugar, se afirma la existencia de un nivel de descripción privilegiado y de un conjunto de entidades básicas, los genes, cuyas funciones dependen de manera directa de su estructura interna —*fundamentismo descriptivo*—. <sup>3</sup> Se establece, así, una separación entre lo que es considerado como “fundamental” —lo interno, los genes— y lo “no fundamental”— lo externo, niveles que abarcan desde el ambiente celular hasta el ambiente externo al sistema biológico en cuestión: “if one knows the DNA sequence one can deduce all the properties of the organism” (Kolodkin, 2017, p. 185)—. En segundo lugar, se afirma que las propiedades e interacciones que se establecen entre los elementos situados a ese nivel fundamental constituyen los únicos elementos relevantes a nivel explicativo y causal para estudiar los fenómenos de fenogénesis y herencia (cfr. Sarkar, 1998, p. 46). El surgimiento de los fenotipos o de las mismas enfermedades se debe explicar únicamente en relación con el papel causal de estos factores internos o, en este caso, en relación con la disrupción estructural y funcional de estos: “The causality seems to be entirely one-way. The DNA causes the proteins, the proteins cause the cells, and so on” (Noble, 2006, p. 4).

Estas asunciones epistemológicas —la existencia de un nivel de descripción privilegiado (genético) donde residen todos los factores relevantes a nivel causal y explicativo— se derivan, de manera directa,

---

<sup>3</sup> Tómese como ejemplo el principal modelo para explicar el surgimiento del cáncer: la teoría somática (Bertolaso, 2016; Hanahan y Weinberg, 2011).

de la adopción de una *ontología sustancialista-disposicional* (Choi y Fara, 2021; Laplane, 2016; Nicholson y Dupré, 2018): las funciones de las entidades biológicas se toman como propiedades o disposiciones causales intrínsecas. Esto significa que la función adscrita a los estímulos o factores externos no es otra más que la de actualizar o desencadenar (*trigger*) la expresión de esas propiedades o disposiciones ya inscritas en la misma estructura de la entidad, en este caso, de los genes (Laplane, 2016). Ningún cambio que afecte a la constitución material o estructural en cuestión tiene la capacidad de alterar, de manera sustancial, la función biológica y, por ello, la identidad. Esta es la razón por la que las influencias ambientales —o las mismas interacciones con otras entidades o factores biológicos— son tomadas como simples capacitadores funcionales: bajo un conjunto especificado X de ambientes y/o interacciones, las entidades son capaces de desplegar Y propiedades, las cuales se hallan determinadas de manera intrínseca. Es por este motivo por el que la individuación e identificación de las entidades —y de sus propiedades funcionales— depende de la dilucidación de su estructura interna: es la estabilidad de estas propiedades o disposiciones internas la que permite delinear los contornos físicos y funcionales de las entidades biológicas (Laplane, 2016; Walsh, 2018).

De estas consideraciones epistemológicas y ontológicas se ha derivado una comprensión mereológica de los sistemas biológicos, comprensión que de manera indirecta ha justificado la adopción de una metodología de investigación tendente al reduccionismo genético. Esta metodología se ha caracterizado, fundamentalmente, por los siguientes principios: 1) simplificar o ignorar las condiciones exógenas al sistema biológico en cuestión; 2) simplificar la organización de los sistemas biológicos (Westerhoff *et al.*, 2009); 3) descomponer los sistemas en múltiples niveles discretos de regulación —jerarquización espacial (cfr. Sarkar, 1998, p. 44)—; 4a) simplificar las interacciones que se establecen entre niveles alternativos de regulación (versión débil), o 4b) investigar cada nivel de regulación en aislamiento (versión fuerte) (cfr. Davidson, 2017, p. 71); 5) reducir la complejidad de las interacciones que se establecen entre las entidades de un mismo nivel de regulación, asociando la función a la estructura interna de cada entidad (cfr. Gross, 2017, p. 111); 6) privilegiar, desde un punto de vista explicativo y causal, el nivel de regulación considerado “fundamental” —genético—, dado que el todo no es más que la suma de las partes (Boogerd *et al.*, 2007).

Esta metodología de investigación se ha materializado en la implementación de un marco particular de estudio, denominado “sistemas agregativos” por William Bechtel y Robert Richardson (2010). En estos sistemas, la función de cada entidad depende directamente de su constitución y disposición causal intrínseca y es, asimismo, independiente del contexto, de la función y de la disposición espacial y temporal de las restantes entidades. De esta manera, se afirma que es posible comprender el comportamiento de un sistema biológico complejo en términos del funcionamiento aislado de sus partes componentes (aditividad). La validez y pertinencia de este marco metodológico han sido, empero, puestas recientemente en duda por una amplia variedad de comentaristas. Marta Bertolaso, tomando como base la investigación del cáncer, ha recalcado las profundas inadecuaciones teóricas y prácticas de esta perspectiva metodológica, así como de sus mismos fundamentos epistemológicos —fundamentismo descriptivo— y ontológicos —sustancialismo-disposicional—:

A pure mereological account, although it does describe the appearance of level properties in aggregative systems, is not adequate to capture the specificity of this biological organization. Cells constitute an ordered system because of their functional specialization, through their functional and structural belonging to the tissue itself. Parts of a whole do not have prior existence as parts (Bertolaso, 2016, p. 92).

### **3.1. Procesualismo y complejidad. Una caracterización ontológica de los sistemas biológicos**

En esta sección se cuestionará la validez, tanto teórica como empírica, de las tres tesis filosóficas enumeradas anteriormente (sustancialismo-disposicional, fundamentismo descriptivo y metodología mereológica). Todo ello con el explícito objetivo de establecer unas bases conceptuales y filosóficas firmes que permitan la integración de la epidemiología epigenética dentro de la actual investigación médica.

En la actualidad, un amplio número de filósofos han abogado por reemplazar la ontología sustancialista-disposicional por una ontología que se ajuste de manera más adecuada al carácter complejo de las entidades biológicas: una ontología procesualista-sistémica (Jaeger



y Monk, 2015; Nicholson y Dupré, 2018). En lugar de entender los fenómenos biológicos como el resultado de una simple composición aditiva de entidades estáticas cuyas funciones vienen determinadas por sus disposiciones o propiedades causales internas, se ha propuesto entenderlos como el resultado de una composición dinámica de múltiples procesos interrelacionados que abarcan distintos niveles de regulación.

Eso que llamamos “entidades biológicas” (gen, célula, tejido, órgano u organismo), las cuales se individúan a través de sus funciones, no son más que un conjunto de procesos altamente integrados, coherentes y estables a nivel temporal y espacial.<sup>4</sup> Es decir, la identidad de las entidades biológicas se sostiene, no ya por una serie de propiedades intrínsecas, sino por un flujo dinámico y continuo de procesos biológicos organizados, cohesivos y altamente integrados que abarcan distintos niveles de regulación y que se expanden a lo largo de distintas escalas temporales y espaciales (cfr. Jaeger y Monk, 2015, p. 1065).<sup>5</sup> Así, para poder comprender la identidad y el carácter funcional de las entidades biológicas en cuestión es necesario determinar la posición espacial y temporal que estas entidades ocupan dentro del sistema del que forman parte. Asimismo, dado que los procesos se caracterizan, esencialmente, por ser entidades relacionales y sistémicas —no disposicionales—, sus condiciones de identidad y de existencia dependen, de manera directa, de procesos alternativos de regulación y del sistema en su conjunto. Es, por ello, por lo que resulta imposible comprender las propiedades de dichas entidades biológicas de manera independiente al contexto, a las interacciones y a la articulación temporal y estructural de los restantes procesos que integran el sistema considerado.<sup>6</sup> Como se puede apreciar,

---

<sup>4</sup> Los procesos pueden disponer de una gran estabilidad temporal (órgano u organismo) o de una estabilidad temporal relativa (ARNm). En cualquier caso, la estabilidad es, como se ha mencionado, *dinámica* y no estática. El cambio es un punto absolutamente esencial dentro del marco procesualista-sistémico.

<sup>5</sup> Los procesos que se sitúan en una escala molecular difieren en lo relativo a su escala temporal, por ejemplo, de los procesos que acaecen en la escala celular.

<sup>6</sup> Es necesario remarcar que los procesos que se expanden a lo largo de los diversos niveles de regulación no tienen por qué estar en contacto o en interacción material o causal directa los unos con los otros. Estos pueden estar en una relación de *interdependencia*, esto es, pueden hallarse en una relación de



la adopción de un marco ontológico procesualista-sistémico conduce a un importante giro en la conceptualización de las entidades biológicas: pasamos de hablar de disposiciones causales intrínsecas a *propiedades sistémicas, dinámicas y relacionales*.

Este marco ontológico,<sup>7</sup> por otra parte, se ajusta de manera más adecuada a la realidad de los sistemas biológicos, los cuales se caracterizan, fundamentalmente, por dos propiedades esenciales: su carácter dinámico y termodinámicamente abierto y su complejidad material y estructural. A continuación se analizarán cada una de estas propiedades, así como su relación con el marco ontológico procesualista-sistémico aquí propuesto.

### 3.1.1. Apertura y contextualidad en los sistemas biológicos. Contra el fundamentalismo descriptivo

Los sistemas biológicos se caracterizan por ser sistemas abiertos que permanecen lejos del equilibrio termodinámico al intercambiar materia y energía con el ambiente (sea este biótico, abiótico o celular): “Some things do not merely persist through change; they subsist in change. That is to say, their individuation and persistence conditions involve the constant exchange of matter and energy with the environment” (Walsh, 2018, p. 169).<sup>8</sup> Esta apertura ha sido estudiada, a nivel analítico, desde dos dimensiones: una organismal y otra intraorganismal.

A nivel organismal, las investigaciones en eco-devo (Gilbert y Epel, 2015) y construcción del nicho (Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003; Sultan, 2015) han dejado entrever que constituye un severo malentendido conceptualizar a los organismos y a sus ambientes como dos entidades ontológicas diferenciadas: “Genes and environments are typically thought to affect a phenotype through different pathways and their combined effects are analyzed statistically as a gene-environment interaction” (Nijhout, Best y Reed, 2019, p. 15). Ya no es solo que el ambiente sea capaz de influenciar la conformación fenotípica de los organismos (eco-devo), es que los mismos organismos son capaces de

---

*condicionamiento funcional*: pueden proveer las condiciones de existencia para los restantes procesos (Nicholson y Dupré, 2018; Wolkenhauer, 2014).

<sup>7</sup> A diferencia de Thomas Pradeu (2018), aquí se entiende el procesualismo desde un marco ontológico y no epistemológico.

<sup>8</sup> Nicolis y Prigogine (1989) han denominado a esta clase de sistemas “disipativos”.

alterar, a través de sus acciones, sus mismas condiciones de existencia (construcción del nicho), condicionando de esta manera sus presiones selectivas y, por ende, sus destinos evolutivos. Los sistemas biológicos son, por tanto, sistemas abiertos y dinámicos que evolucionan y responden de manera específica a las condiciones ambientales en las que se ven inmersos (cfr. Noble, 2006, p. 35). Esto es algo que se ha podido visualizar de manera bastante clara en la sección 2 a través de las RAP. Aquí se pudo apreciar cómo el nivel ambiental —calidad proteica— era capaz de ocasionar cambios en el nivel epigenético, el cual, a su vez, ejercía cierta influencia sobre el nivel genético al modificar la expresión de los receptores GR y PPAR $\alpha$ , condicionando de esta manera las trayectorias de desarrollo y la adecuación de los mismos organismos (cfr. Feinberg, 2018, p. 1329).

También se estableció la posibilidad de que los efectos epigenéticos inducidos ambientalmente pudiesen ser heredados de manera intergeneracional y transgeneracional. Reconocer la importancia de este último punto es crucial tanto para la investigación evolutiva como para la investigación médica. En cuanto a la primera, porque las variaciones epigenéticas inducidas ambientalmente tienen la potencialidad de alterar las dinámicas evolutivas de las poblaciones. Tener en cuenta el impacto de estas marcas epigenéticas en la modelización de los destinos evolutivos de las poblaciones puede aportar nuevas formas de comprensión que nos permitan lograr un mejor entendimiento de las dinámicas de especiación, adaptación o evolución. En cuanto a la segunda, porque las variaciones epigenéticas mediadas ambientalmente pueden constituir un factor crucial en el desarrollo de fenotipos asociados a la enfermedad. Estas consideraciones no hacen sino reincidir en la inadecuación conceptual y práctica del fundamentalismo descriptivo: el nivel de descripción genético, por sí mismo, es insuficiente causal y explicativamente para dar cuenta de los fenómenos de fenogénesis y de herencia.

Desde un plano intraorganismal, constituye un severo malentendido afirmar que las entidades biológicas poseen disposiciones causales intrínsecas. La misma estabilidad del ADN —considerado un nivel fundamental— depende de una serie de mecanismos celulares de corrección y reparación que se encargan de asegurar su integridad estructural (Shapiro, 2011). Se ha demostrado, además, que su

funcionalidad depende de una serie de factores no genéticos<sup>9</sup> que forman parte de múltiples procesos que se expanden a lo largo de diversos niveles de regulación. En las secciones 1 y 2 se pudo comprobar hasta qué punto las modificaciones epigenéticas inducidas ambientalmente eran capaces de influenciar la expresión genética. La misma conformación terciaria —funcional— de los productos genéticos refleja de manera más precisa este último punto (Jeffery, 2003). A fin de comprender la dinámica del plegamiento de las proteínas es preciso tener en cuenta, ya no solo la secuencia de aminoácidos (PSEF), sino también el ambiente celular, el cual comprende aspectos tan variados como el pH, la temperatura, la concentración de sal, la asistencia de proteínas chaperonas, las interacciones intermoleculares —fuerzas de Van der Waals— o las mismas modificaciones epigenéticas. Estudios recientes (Choi, 2010; Luco *et al.*, 2011) han demostrado cómo ciertas modificaciones epigenéticas de las histonas parecen jugar un rol esencial en la correcta conformación del empalme alternativo, un proceso postranscripcional que es de capital importancia para la correcta regulación de la expresión genética (Nijhout, Best y Reed, 2019, p. 10).

Las entidades o sistemas biológicos son, por tanto, el producto de una serie de *procesos* biológicos parcialmente solapados que se expanden a lo largo de distintos niveles de regulación. Esto significa que cada proceso tiene la potencialidad de *influnciar* a los restantes.<sup>10</sup> La consecuencia inmediata de estas consideraciones es que no existe un nivel privilegiado de descripción ni un flujo causal unidireccional: “they are multi-level, open stochastic systems in which the behaviour at any level depends on causal interaction between higher and lower levels and cannot be understood in isolation” (Noble, 2017, p. 181). En los sistemas biológicos complejos, el todo y las partes son capaces de condicionar de manera recíproca sus respectivos comportamientos (Wolkenhauer, 2014). Esto significa, en última medida, que desde un plano teórico y práctico es inadecuado hablar de un flujo causal unidireccional (*bottom-up*):<sup>11</sup> ya no se trata de que las partes sean capaces de condicionar el funcionamiento

---

<sup>9</sup> Otro ejemplo sería cómo determinadas bacterias afectan a la expresión del ADN.

<sup>10</sup> Tómese como ejemplo las interacciones que se establecen entre los niveles genético y epigenético. Cfr. *supra*, secciones 1 y 2.

<sup>11</sup> Denis Noble (2017, p. 181) ha articulado esta idea sobre la base de una relatividad biológica.

del todo, es que el comportamiento de las partes se halla constreñido por el mismo funcionamiento del sistema. Tal y como indica Jannie Hofmeyr (2017, p. 121), la importancia de reconocer este último punto es crucial, pues ya no se trata de que el todo sea algo más que la suma de las partes (propiedades emergentes), es que el todo puede ser *menos* que la suma de estas. Es por este motivo por el que resulta imposible comprender las propiedades de las entidades biológicas de manera aislada sin un conocimiento detallado del lugar que estas ocupan dentro del sistema, del ambiente y de las interacciones en las que se hallan inmersas. Este carácter abierto, interactivo y dinámico de las entidades biológicas se muestra, por tanto, más en línea con una ontología procesual-sistémica que con una ontología sustancialista-disposicional: “phenotypes arise from dynamical systems and are therefore system properties” (Nijhout, Best y Reed, 2019, p. 2).

### 3.1.2. La complejidad dinámica y estructural de los sistemas biológicos

Los sistemas biológicos se caracterizan por una extraordinaria complejidad estructural —compositiva— y dinámica —procesos solapados a distintos niveles de regulación— (Green, 2017; Ladyman y Wiesner, 2020; Mitchell, 2003; 2004; Nicolis y Prigogine, 1989; Nijhout, Best y Reed, 2019; Noble, 2017; Potochnik, 2017). Son precisamente estas características las que permiten explicar las propiedades funcionales, la estabilidad dinámica y, en último término, la identidad de las entidades biológicas (cfr. Wolkenhauer, 2014, p. 247).

Debido a su carácter termodinámicamente abierto, los sistemas biológicos precisan de una serie de mecanismos que les permitan mantener la estabilidad de sus fenotipos y funciones de una manera dinámica y constante. Esto es crucial puesto que, como ha indicado Mihajlo Mesarovic (2017), la complejidad que caracteriza a tales sistemas no es caótica. Al contrario, las entidades biológicas se caracterizan, esencialmente, por su coherencia, integración, organización y estabilidad. Waddington acuñó en 1957 el término “homeorhesis” para hacer referencia a la propiedad mediante la cual los sistemas biológicos no estacionarios eran capaces de mantener la coherencia y estabilidad dentro de una trayectoria temporal particular de cara a perturbaciones externas (cfr. Chuang, Frenzt y Leibler, 2019; Fabris, 2018, p. 254). Esta propiedad característica de los sistemas biológicos permite entender

hasta qué punto la identidad y funcionalidad de estos viene dada por una “complejidad organizada”.

Dos fenómenos ampliamente estudiados que ejemplifican a la perfección esta propiedad característica de los sistemas biológicos complejos son la robustez y la plasticidad. Se dice que las entidades biológicas son robustas porque estas son capaces de mantener su estabilidad funcional de cara a diversas perturbaciones, sean estas internas o externas.<sup>12</sup> Este punto se ha evidenciado a través de los casos documentados de robustez genética (Kitano, 2004). Al noquear un gen, los restantes elementos de la red genética son capaces de adaptarse a esta perturbación a fin de producir un *output* que sea similar en términos funcionales. La robustez, como propiedad biológica general, se logra gracias a los diversos *feedbacks* que se establecen entre los diversos componentes y niveles de regulación que componen los sistemas biológicos (cfr. Nijhout *et al.*, 2017, p. 173). En otras palabras, la robustez constituye una de las propiedades definitorias de todos aquellos sistemas biológicos regulados de manera *descentralizada* (Holland, 1992).

Tener en cuenta este último punto es crucial, pues evidencia tres aspectos propios de la ontología procesualista-sistémica anteriormente mencionada. En primer lugar, que la función de las entidades viene determinada por sus interacciones y el ambiente en el que se ven inmersas y no por su estructura interna o disposiciones causales intrínsecas. La robustez ejemplifica en qué medida el fenotipo y la funcionalidad de las entidades biológicas recae, no tanto en los componentes individuales, sino en la organización sistémica. En segundo lugar, que no existe un sistema central de regulación o un mecanismo particular de control central que se asocie con un nivel fundamental de descripción (cfr. Ladyman y Wiesner, 2020, p. 4; Mitchell, 2003). En los sistemas complejos, las entidades despliegan un comportamiento coordinado en ausencia de un mecanismo central:<sup>13</sup> “Phenotypic stability is maintained by myriad overlapping homeostatic mechanisms at the genetic, cellular,

---

<sup>12</sup> Nijhout *et al.* (2017 y 2019) señalan cómo los mecanismos homeostáticos han evolucionado a lo largo de diversos niveles regulatorios. Esto significa que no se restringen únicamente a los sistemas fisiológicos, sino que abarcan otra clase de sistemas, como los bioquímicos, metabólicos, celulares y de desarrollo.

<sup>13</sup> La enorme diversidad de procesos y entidades constituye una de las razones por la que los sistemas complejos exhiben modularidad y especialización de la labor (cfr. Ladyman y Wiesner, 2020, p. 70).

biochemical, tissue, and whole-organism levels that ensure that phenotypes are robust to genetic and environmental variation” (Nijhout, Best y Reed, 2019, p. 2). En tercer lugar, demuestra la incapacidad de comprender los sistemas biológicos mediante un simple análisis mereológico. Debido al carácter regulatorio descentralizado, resulta imposible hablar de caminos causales lineales. Al contrario, cuando estudiamos los sistemas biológicos es preciso hablar de una causación multivariada y multinivel: “Many of the approaches now being used incorrectly assume that biological causation is linear, when in fact, it is multivariate and multi-level. The available data suggest that most phenotypes result from non-linear interactions” (Gawne *et al.*, 2018).

La plasticidad, por su parte, ha sido considerada como la otra cara de la robustez (cfr. Kitano, 2004, p. 828). Como ya se ha mencionado, los sistemas biológicos son sistemas abiertos que responden de manera específica a las condiciones ambientales en las que se ven inmersos. Debido a su carácter esencialmente abierto, los sistemas biológicos deben ser capaces de mantener la estabilidad de su fenotipo de cara a las diversas alteraciones que tienen lugar en el ambiente en el que se encuentran. Es por este motivo por el que cuentan con una serie de mecanismos que les permiten desplegar ciertas respuestas plásticas, las cuales les confieren la potencialidad de lidiar con dichas perturbaciones (cfr. Holland, 1992, p. 18). La plasticidad puede ser entendida, por tanto, como todos aquellos mecanismos biológicos que permiten al sistema en cuestión acomodar su comportamiento funcional a las características particulares de los ambientes en los que se ve inmerso. Si analizamos de manera más detenida las implicaciones teóricas de estos dos fenómenos —la robustez y la plasticidad— somos capaces de entrever hasta qué punto el sustancialismo constituye una perspectiva inadecuada tanto a nivel teórico como práctico: las entidades biológicas no cuentan con una estructura intrínseca y fundamental que les permita sostener o realizar los procesos que calificamos como sus funciones biológicas.

### **3.2. De los sistemas agregativos a los sistemas integrados. Hacia una biología de sistemas**

Teniendo en cuenta lo analizado hasta el presente momento, no resulta difícil entrever hasta qué punto es inadecuado sostener como marco de estudio una metodología de investigación reduccionista —sistemas agregativos—, la cual, como hemos visto, se deriva de manera

directa de la adopción de una ontología sustancialista-disposicionalista (Holland, 1992).

Esta metodología de investigación, al asociar las propiedades biológicas a la estructura interna de las entidades, al fraccionar los sistemas biológicos en múltiples niveles de análisis, al investigar estos en aislamiento y al determinar la existencia de un nivel descriptivo fundamental imposibilita una verdadera comprensión de los sistemas biológicos, dado que omite en sus explicaciones las relaciones dinámicas y sistémicas que se establecen entre los componentes de las distintas capas de regulación (Dupré, 2012; Hall, 2011; Kaiser, 2011). Como ya se ha mencionado, el valor que adoptan los diversos procesos depende de manera directa de procesos alternativos que acaecen a niveles diferentes de regulación biológica. El comportamiento y la función de una entidad solo pueden ser comprendidos a partir del ambiente y de las interacciones en las que se ve inmersa: “genes and proteins do not serve any physiologically meaningful functions in isolation. They have to be embedded into the proper network of interactions” (Kitano, 2017, p. 170). Desde esta perspectiva, resulta imposible comprender las propiedades funcionales de las entidades sin apelar a las estructuras mayores de las que forman parte y con las que interactúan (cfr. Hofmeyr, 2017, p. 121). Las propiedades causales de las entidades se hallan ligadas, no ya solo a procesos alternativos que acaecen a distintos niveles de regulación, sino al mismo sistema en su conjunto (Kolodkin, 2017). Estas consideraciones hacen ver que constituye una severa equivocación sostener una comprensión mereológica adjuntando al nivel genético la etiqueta del depositario último de la especificidad causal (cfr. Hall, 2011, p. 10).

Afirmar, por tanto, que existe un único nivel descriptivo fundamental, tanto en el ámbito explicativo como en el causal, constituye un error teórico y empírico que no hace sino mermar el alcance de nuestras explicaciones científicas. Es preciso, por tanto, dejar de ver los sistemas agregativos como el marco de referencia a través del cual estudiar los sistemas biológicos complejos. Una metodología que se centre en el estudio de los sistemas integrados se muestra más en línea con las consideraciones aquí establecidas. En esta clase de sistemas el comportamiento de cada componente no se halla determinado por unas disposiciones intrínsecas, sino por sus *interrelaciones* (Bechtel y Richardson, 2010). Las herramientas metodológicas propias de los sistemas agregativos —relaciones aditivas o ecuaciones lineales simples— dejan de ser válidas para el estudio de los sistemas biológicos complejos dado que estos sistemas se caracterizan



por manifestar relaciones no aditivas y propiedades de orden superior que se generan a partir de las interacciones e interdependencias establecidas entre los distintos procesos que componen los diferentes niveles de regulación biológica. Una metodología de investigación centrada en el estudio de sistemas integrados se caracterizaría por intentar clarificar las interacciones e interdependencias procesuales y los principios organizativos que permiten dotar de coherencia y estabilidad a los procesos que conforman las diversas entidades biológicas. Esta frontera de investigación constituye, de hecho, uno de los principales retos dentro de la actual práctica médica (cfr. Clarke y Russo, 2018, p. 328), reto al que actualmente se está enfrentando la epidemiología epigenética al tratar de clarificar las relaciones entre los niveles genético-epigenético-ambiental.

Se ha sugerido que la biología de sistemas puede constituir una metodología de estudio sumamente adecuada para llevar a cabo esta tarea, pues su objetivo último es intentar lograr una comprensión sistémica de los fenómenos biológicos mediante la integración de datos procedentes de diferentes niveles de regulación biológica (O'Malley y Dupré, 2005). Este marco de estudio busca explicar —a través de modelos matemáticos, análisis computacionales y técnicas experimentales (O'Malley y Dupré, 2005)— cómo emergen las funciones biológicas a partir de las interacciones material y dinámicamente complejas que acaecen entre los constituyentes y cómo los mismos constreñimientos sistémicos son capaces de afectar al comportamiento y al rol funcional de las entidades componentes:

Systems biology aims at understanding the dynamic interactions between components of a living system, between living systems and their interaction with the environment. Biological questions are addressed through integrating experiments in iterative cycles with mathematical modeling, simulation, and theory (Wolkenhauer, 2011, p. 139).

Tal y como señala Kolodkin, la nueva metodología desplegada por la biología de sistemas no solo supone una mejora en nuestra capacidad para procesar grandes cantidades de información procedente de diversos niveles de regulación —mostrando nuevas formas de interacción—, sino que supone, en sí misma, una modificación teórica acerca de cómo se deben conceptualizar las mismas entidades biológicas, modificación que



se ajusta a las consideraciones procesualistas-sistémicas establecidas hasta el presente momento (cfr. Holland, 1992; Kolodkin, 2017, p. 182). En la actual frontera de investigación se halla la tarea de integrar, desde un plano teórico y práctico, esta nueva metodología de estudio con las preocupaciones teóricas propias de la epidemiología epigenética.<sup>14</sup>

#### 4. Hacia un pluralismo científico

Reseñar el carácter procesual y complejo de los sistemas biológicos no aboca, por otra parte, a una suerte de pesimismo explicativo (cfr. Mesarovic, 2017, p. 209; Mitchell, 2009; Wolkenahuer, 2011). Más bien, estas consideraciones nos ponen en la posición filosófica de tratar de reformular nuestros métodos de representación científica para poder lidiar con el carácter eminentemente complejo de los fenómenos biológicos (Mitchell, 2009). Este pesimismo explicativo se deriva, de manera directa, del sostenimiento de una actitud veritista hacia la práctica científica (Baumberger, 2019; Frigg y Nguyen, 2019; Grimm, 2012; Kelp, 2018; Khalifa, 2017; Kvanvig, 2003; Martín-Villuendas, 2021a; Rice, 2021; Strevens, 2008; Trout, 2007; Weisberg, 2013).

Los defensores del veritismo han sostenido que el objetivo primario de la empresa científica no es otro más que la consecución de la verdad (Elgin, 2017; Goldman, 1999; Martín-Villuendas, 2021a). Desde esta perspectiva, la verdad constituiría *la única condición de aceptabilidad epistémica*. A juicio de estos autores, la comprensión científica de los fenómenos biológicos viene dada a través de la posesión o captación de información verdadera, la cual se estructura a través de explicaciones —de carácter esencialmente causal o mecanicista—,<sup>15</sup> motivo por el cual se les suele conocer dentro de la literatura como factivistas. Se dice, por tanto, que un agente cognitivo comprende un fenómeno cuando este posee una explicación científica objetiva —independiente de la psicología e intereses pragmáticos del agente— y verdadera —capta determinados nexos nómicos del mundo—. Es a través de estas explicaciones verdaderas, sostiene el veritista, que los modelos científicos son capaces

---

<sup>14</sup> Esto es algo que ya se está intentando realizar desde un plano institucional a través del proyecto europeo EpiGeneSys (2010-2016) y desde un plano académico (Choi, 2010; Ringrose, 2017).

<sup>15</sup> Estos autores obvian la pluralidad de objetivos cognitivos: explicaciones matemáticas, de optimización, estadísticas o explicaciones contrafácticas (Martín-Villuendas, 2021a; Rice, 2021).

de representar de manera precisa los factores causales (Strevens, 2008; Weisberg, 2013; Woodward, 2003) o mecanismos (Craver, 2007) que dan cuenta del surgimiento o historia causal del fenómeno de interés. Una versión más débil del veritismo, denominada cuasifactivismo, ha matizado estas últimas afirmaciones. Si bien para estos autores la verdad sigue constituyendo la única condición de aceptabilidad epistémica, ya no es necesario que los modelos reflejen *todos* los factores causales (Elgin y Sober, 2002; Kvanvig, 2003; Strevens, 2008; Weisberg, 2013; Woodward, 2003). Estos únicamente deben representar los factores causales centrales, esto es, los factores que marcan la diferencia (los *difference-makers*), pudiendo idealizar o eliminar los factores periféricos o irrelevantes (Strevens, 2008; Weisberg, 2013).

El principal problema al que se enfrenta esta postura es que, debido a la extraordinaria complejidad estructural y dinámica que caracteriza a los sistemas biológicos, resulta imposible construir una representación que refleje de manera *precisa* sus características composicionales, topológicas y dinámicas. Este es el principal motivo por el cual los investigadores, en la práctica científica real, se ven forzados a hacer uso de una amplia variedad de idealizaciones y abstracciones que o bien distorsionan o bien dejan de lado ciertas características estructurales e interdependencias dinámicas en función de sus necesidades cognitivas y objetivos de investigación (Jones y Cartwright, 2005; Longino, 2002; Suárez, 2009). El verdadero problema del veritismo no es solo que los científicos se vean obligados a hacer uso de idealizaciones, es que estas afectan a los factores considerados centrales (*difference-makers*); tómesese el modelo Hardy-Weinberg como ejemplo.

Esta situación se complica aún más cuando somos conscientes de que una gran variedad de modelos científicos son el foco de *distorsiones holísticas*. Collin Rice (2021) ha mostrado cómo determinados modelos sufren de distorsiones que afectan a las mismas interacciones que se establecen entre los elementos que componen el sistema; tómensese como ejemplo los modelos climáticos o los de optimización en biología (Martín-Villuendas, 2021a; Rice, 2021, Winsberg, 2018). Son precisamente estas distorsiones que afectan a los elementos considerados centrales o a las mismas interacciones que se establecen entre los diversos elementos que componen el modelo las que sostienen sus fortalezas cognitivas y epistémicas. Gracias a ellas, los investigadores son capaces de implementar diversas herramientas de análisis con las que poder acceder a explicaciones que, de otro modo, serían imposibles de establecer.

A fin de afrontar este pesimismo explicativo y motivar un marco filosófico que permita lidiar con la inherente complejidad de los sistemas biológicos al tiempo que ilustre la necesidad de integrar la epidemiología epigenética dentro de la actual práctica biomédica, se propondrá adoptar dos tesis estrechamente relacionadas. En primer lugar, que es la *comprensión pragmática*, y no la verdad, lo que se halla en el corazón de la empresa científica (De Regt, 2017; Elgin, 2017; Giere, 2006a y 2006b; Mitchell, 2003, 2009 y 2020; Rouse, 2015). En los últimos años se han desarrollado diversas propuestas sumamente influyentes de comprensión pragmática (De Regt, 2017; Elgin, 2017). No obstante, aquí se optará por adoptar una definición personal de “comprensión pragmática”:

*Se dice que alguien tiene comprensión [científica] cuando (1) existe la condición de posibilidad para poder (2) ejercer una(s) determinada(s) capacidad(es), (3) fundada(s) sobre los estándares de aceptación de una subcomunidad epistémica de agentes, con el objetivo explícito de satisfacer, de manera adecuada, (4) ciertos intereses/necesidades cognitivas (5) de manera eficiente y coherente (lógica, empírica, metodológica y epistémicamente) (Martín-Villuendas, 2021a, pp. 188-189; cursivas del texto original).*

La noción de “comprensión” propuesta depende de unas condiciones materiales y epistémicas muy concretas. Depende de una subcomunidad particular de agentes cognitivos. Las condiciones de posibilidad, de ejercicio y de modalidad de la comprensión tienen lugar, por tanto, en un entorno de investigación complejo compuesto por una variedad de elementos epistémicos y no epistémicos; en otras palabras, las subcomunidades se hallan estructuradas por unos elementos epistémicos —teóricos y performativos—<sup>16</sup> y no epistémicos —estructuras sociales de organización y distribución del conocimiento— muy particulares y concretos que determinan los contornos materiales de la comprensión

---

<sup>16</sup> Como ejemplo de conocimiento teórico tómesese los modelos, las teorías, las explicaciones o las cuestiones de interés determinadas por una subcomunidad. Como ejemplo de conocimiento performativo tómesese los protocolos de intervención, las habilidades en el empleo de instrumentación o la experticia en el calibrado de modelos. Para un análisis más pormenorizado de estos puntos véase (Martín-Villuendas, 2021a).

científica.<sup>17</sup> Son estos elementos los que establecen qué se considera epistémicamente válido (condición de posibilidad), significativo (condición de ejercicio) y posible (condición de modalidad). *Grosso modo*, la condición de posibilidad apunta a la idea de que, para tener la posibilidad de adquirir comprensión, los agentes cognitivos tienen que instruirse, reconocer, anclarse y responder de manera dialógica a los elementos epistémicos que delimitan los contornos de la subcomunidad. El agente debe ser capaz, por tanto, de articular de manera conceptual los aspectos cognitivamente significativos marcados por la subcomunidad en cuestión. Debe tener *la capacidad de saber cómo* hacer inteligible un cuerpo de creencias ya instituido, de poder emplazar los aspectos considerados como significativos dentro del correspondiente espacio de razones de la subcomunidad en cuestión (Brandom, 2005; Martín-Villuendas, 2021a; Sellars, 1997). La condición de ejercicio está destinada a reseñar las posibilidades de investigación o los objetivos cognitivos significativos establecidos por la subcomunidad, objetivos por los que los agentes en su conjunto trabajan para lograr articular una mayor inteligibilidad del dominio de investigación. Esta condición es esencialmente *normativa* dado que exige que el agente sea capaz de ofrecer a los demás agentes cognitivos las razones correspondientes que justifican sus afirmaciones —el juego de dar y pedir razones (Brandom, 2005)—. La condición de modalidad está destinada a reseñar el carácter dinámico y perfectible de la comprensión, así como la flexibilidad de los contornos que delimitan a las diversas subcomunidades de investigación (Longino, 2002). Esta condición establece que los agentes cognitivos deben ser capaces de explorar qué es posible y qué no lo es dentro del correspondiente espacio de razones de la subcomunidad. Es decir, establece que los agentes cognitivos deben ser capaces de explorar un *espacio heurístico* de posibilidades que permita hacer significativos nuevos aspectos del fenómeno en cuestión.

La segunda tesis, en estrecha relación con el punto anterior, es que es preciso desacoplar la relevancia causal de la relevancia explicativa (Potochnik, 2014). Si bien es cierto que, desde un punto de vista causal, los sistemas biológicos se caracterizan por una enorme complejidad estructural y dinámica, desde un punto de vista explicativo los

---

<sup>17</sup> Tómesese las estructuras pedagógicas, de comunicación, de financiación o las infraestructuras materiales. Para un análisis más pormenorizado véase (Martín-Villuendas, 2021a).

investigadores tienen la potestad de decidir sobre qué factor causal o proceso particular centrar su investigación. Es decir, si bien es cierto que en el surgimiento y estabilización de cualquier fenómeno intervienen múltiples factores causales y procesos, los investigadores tienen la capacidad de determinar cuáles de ellos son explicativamente relevantes para su proyecto de investigación particular, abstrayéndose la complejidad subyacente a este. Esta idea de “relevancia explicativa” se halla supeditada a la noción de “comprensión” anteriormente enunciada, la cual se halla indisolublemente ligada, como se ha podido comprobar, al concepto de “subcomunidad de investigación”. Es la subcomunidad, estructurada por ciertos elementos epistémicos y no epistémicos, la que determina qué se considera epistémicamente válido (condición de posibilidad), significativo (condición de ejercicio) y posible (condición de modalidad):

Different specializations produce, among their other results, explanatory models of phenomena of interest. Each partial, limited model is constructed by researchers within a specialization in accordance with its norms and methods for explanation. In this way, each specialization can be considered a distinct perspective within which explanatory models are constructed. The different specializations involved in interdisciplinary research contexts bring different perspectives to bear on the phenomenon of interest (Fagan, 2020, p. 34).

Es, por tanto, la estructura epistémica y no epistémica de las subcomunidades la que determina qué aspectos del fenómeno bajo investigación son explicativamente relevantes y requieren de una clarificación y articulación conceptual (Rouse, 2015). Una vez determinado qué aspectos son significativos, los miembros de la subcomunidad se comprometen con un núcleo particular de idealizaciones —distorsiones deliberadas— y abstracciones —omisiones intencionales— que afectan de manera directa a la construcción de sus modelos: “Knowing how to model any complex system requires knowing what idealisations and approximations to make. Complexity science involves distinctive kinds of approximations and idealisations” (Ladyman y Wiesner, 2020, p. 5).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Piénsense, como casos de idealización, los modelos isogénicos, las relaciones aditivas simples de los modelos cuantitativos o el dogma central que

Esto permite comprender hasta qué punto es posible concebir una pluralidad de marcadores de diferencia para un mismo fenómeno de estudio, reincidiendo en la inadecuación teórica y práctica del veritismo, del fundamentismo descriptivo y de la ontología sustancialista-disposicionalista. La selección de qué procesos o factores constituyen los marcadores de diferencia centrales dependerá, por tanto, de las condiciones de posibilidad y de ejercicio de una subcomunidad dada, condiciones que se sustentan en la estructura epistémica y no epistémica de la subcomunidad en cuestión.

El principal problema es que los modelos científicos propuestos por las diversas subcomunidades, al tratar de elucidar aspectos particulares del fenómeno en cuestión —algo que viene determinado por las condiciones de posibilidad y de ejercicio—, terminan por oscurecer muchos otros aspectos que son centrales desde un punto de vista *causal* —téngase en cuenta la disociación anteriormente establecida entre la relevancia explicativa y la relevancia causal (Kellert, Longino y Waters, 2006)—. Por ello, un pluralismo científico que reclame una *tolerancia epistémica entre modelos* como una virtud pragmática esencial constituye la mejor respuesta a la limitación cognitiva y epistémica de la práctica científica, limitación que viene impuesta por la inherente complejidad de los sistemas biológicos. A fin de poder lidiar con la extraordinaria complejidad que rodea a los sistemas biológicos, es preciso dar cabida dentro de la actual práctica científica a una pluralidad de modelos de un mismo fenómeno (Kellert, Longino y Waters, 2006).

El denominado “problema de los modelos inconsistentes” se halla vinculado al sostenimiento de una ontología sustancialista y una epistemología veritista que afirma la posibilidad de determinar de manera perspicua y objetiva —sin tener en consideración los aspectos pragmáticos o sociales de los agentes— los factores causales centrales que marcan la diferencia. Empero, teniendo como referencia las profundas inadecuaciones del fundamentismo descriptivo y de la ontología sustancialista-disposicional, la complejidad de los sistemas biológicos, las limitaciones cognitivas de los agentes humanos y la adopción de la comprensión como el fin último de la práctica científica, no resulta difícil comprender hasta qué punto es necesaria una multiplicidad de modelos asociados a diferentes proyectos explicativos que nos permitan arrojar

---

está detrás de muchos de los modelos moleculares de herencia. Todas estas idealizaciones juegan importantes roles en la comprensión científica.

luz sobre distintos procesos en distintas escalas temporales y espaciales. Estos proyectos explicativos no constituyen hipótesis en competencia, sencillamente abordan aspectos cualitativa y cuantitativamente diferentes del mismo fenómeno. Así, es posible entender cómo un mismo fenómeno puede ser el objeto de estudio de distintos programas o subcomunidades de investigación.<sup>19</sup>

Es, precisamente, esta pluralidad de modelos científicos — asociados a subcomunidades de investigación particulares que disponen de estructuras epistémicas y no epistémicas diferentes— la que permite hacer frente a la complejidad subyacente al mundo biológico, permitiendo que la empresa científica avance y no se vea impotente. Como ha indicado Beatty, los dominios de investigación son:

[...] essentially heterogeneous, in the sense that a plurality of theories or mechanisms is required to account for it [...]. There is no single theory or mechanism—not even a single, synthetic, multi-causal theory or mechanism—that will account for every item in the domain (1995, p. 65).

Teniendo estas consideraciones en mente, es posible afirmar que los aspectos epistémicamente significativos, los elementos considerados como explicativamente relevantes o los mismos marcadores de diferencia ya no responden a una jerarquización ontológica objetiva, sino a unas condiciones epistémicas y no epistémicas particulares que dependen de subcomunidades de investigación específicas: “Very commonly the level of abstraction is determined by the research question to be addressed by the model” (Hohmann, 2017, p. 128).<sup>20</sup> Esta *naturalización*

---

<sup>19</sup> Este hecho se puede constatar a través de la multiplicidad de modelos actualmente existentes en la investigación del cáncer (teoría somática del cáncer, teoría del campo de la organización de tejidos, modelo genético clonal, modelo estocástico, modelo multifase-multigénico, modelo epigenético o modelo jerárquico) (Bertolaso, 2016). Otros ejemplos podrían ser los múltiples modelos (modelo físico, químico o biológico) que explican la funcionalidad de las proteínas (Mitchell, 2020) o los modelos del núcleo atómico (Ladyman y Wiesner, 2020).

<sup>20</sup> Esta caracterización pondría en cuestión la aproximación clásica a los niveles de organización (Oppenheim y Putnam, 1958). Estas consideraciones se sitúan en línea con las afirmaciones establecidas por Potochnik y McGill (2012, p. 121).



*normativa* de la investigación científica ha quedado caracterizada a través del ejemplo propuesto en la sección 2. Ahí se pudo apreciar cómo la DOHaD situaba la relevancia explicativa en factores que se situaban fuera del nivel de análisis genético: la intersección que unía el nivel ambiental con el epigenético. Estas consideraciones, permiten, a su vez, caracterizar de manera más realista la práctica de la empresa científica: los investigadores no están interesados en describir todos los procesos o patrones causales que integran un fenómeno bajo todas las condiciones o situaciones. Esto es algo que, de nuevo, ha quedado perfectamente caracterizado a través del programa de investigación DOHaD.

Reconocer la importancia de este pluralismo científico constituye un punto de partida crucial para poder articular, legitimar e integrar una epidemiología epigenética dentro de la actual práctica médica. La epidemiología epigenética, por sus mismas condiciones epistémicas y no epistémicas de surgimiento, ha demostrado ser capaz de arrojar luz sobre ciertos aspectos de las enfermedades, mientras que otros programas de investigación han sido incapaces. La articulación de esta disciplina ya no solo permitirá iluminar las conexiones mecanicistas que se establecen entre el ambiente, el genoma y el epigenoma en el surgimiento de las diversas enfermedades —punto que ha demostrado ser bastante importante en lo relativo a las enfermedades neoplásicas y no neoplásicas—, sino que permitirá desarrollar estrategias de tratamiento terapéutico y de prevención más adecuadas:

Epigenetics can lead us at last to an era of comprehensive medical understanding, unlocking the relationships among the patient's genome, environment, prenatal exposure, and disease risk in time for us to prevent diseases or mitigate their effects before they take their toll on health (Feinberg, 2018, p. 1332).

En resumen, la existencia de múltiples modelos idealizados de un mismo fenómeno —plano descriptivo— y la pertinencia de adoptar un pluralismo científico —plano normativo— se explica de la siguiente manera (ver figura 1.). Desde un plano descriptivo, la heterogeneidad de modelos existentes se explica debido a la complejidad subyacente a los sistemas biológicos y debido a la inadecuación de las tesis del fundamentalismo descriptivo y de la ontología sustancialista-disposicionalista. Estas consideraciones nos llevaron a renunciar a la verdad como objetivo último de la práctica científica y adoptar la



comprensión pragmática en su lugar. Esta idea de “comprensión” estaba ligada al concepto de “subcomunidad de investigación”, que determinaba qué aspectos eran considerados relevantes desde un punto de vista explicativo. La diversidad de representaciones respondía, por tanto, al hecho de que cada subcomunidad establece la relevancia explicativa en diferentes factores o procesos que articulan y sustentan, a nivel causal, el fenómeno de interés. Esto es algo que ha quedado caracterizado a través del caso de estudio referente a la DOHaD. Desde un plano normativo, la pertinencia de adoptar un pluralismo científico se explica a partir del carácter idealizado y parcial de los modelos científicos. Son las condiciones de surgimiento, que están determinadas por los contornos epistémicos y no epistémicos de las subcomunidades correspondientes, las que impiden a los modelos lograr un tratamiento completo y unificado de la historia causal de los fenómenos en cuestión. Por ello, es necesario adoptar una pluralidad de representaciones que nos permitan lograr una comprensión más integral de los sistemas bajo estudio: ciertos modelos se mostrarán más adecuados que otros para iluminar aspectos particulares de la realidad. El programa de investigación DOHaD, asociado a la epidemiología epigenética, ha demostrado ser capaz de cubrir, por sus condiciones epistémicas y no epistémicas de surgimiento, muchas de las lagunas explicativas que han dejado las teorías que han centrado sus análisis exclusivamente en los niveles genético o ambiental.

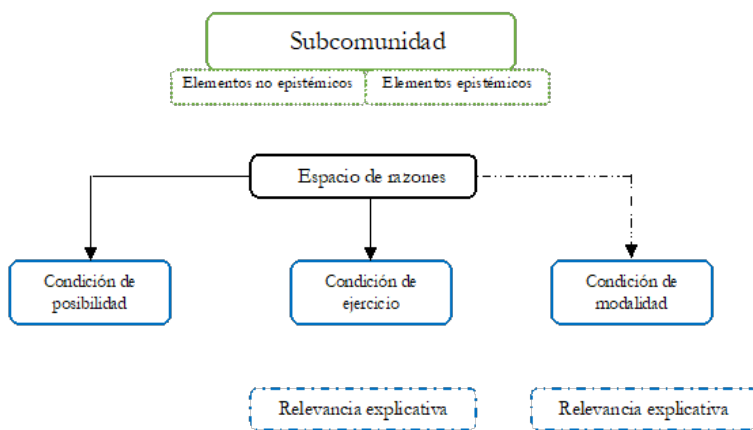


Figura 1

Si bien es cierto que esta pluralidad de modelos constituye un requisito pragmático esencial para el desarrollo de la investigación científica y biomédica, debido a la complejidad subyacente a los fenómenos biológicos, no hay que perder de vista que esto constituye una simple aproximación pragmática a la realidad compleja; es decir, no hay que perder de vista que los modelos científicos pragmáticos representan de manera parcial —y estática, en la mayor parte de las ocasiones— redes procesuales, dinámicas e interactivas con el único objetivo de lograr ciertos objetivos epistémicos estructurados bajo ciertas condiciones subcomunitarias —epistémicas y no epistémicas—. Los modelos, debido a su selectividad contextual, captan, únicamente, procesos o factores parciales: “Models are selective. They highlight some features of their targets by marginalizing or downplaying the significance of others” (Elgin, 2017, p. 263).

El ideal teórico que tendría que guiar todo proyecto de investigación debería consistir en lograr una explicación lo más unitaria posible que pudiese entrever las *relaciones* que se establecen entre los distintos procesos biológicos a distintos niveles de regulación, así como establecer principios generales de regulación y de organización que permitiesen lograr una integración explicativa a gran escala (Mekios, 2017; Mitchell, 2003 y 2020; Mitchell, 2011; Wolkenhauer y Green, 2013).<sup>21</sup> De no tomar esta consideración teórica, es posible caer en una suerte de aislacionismo teórico, perspectivismo hiperlocal o hiperfragmentación explicativa y disciplinaria que termine por entorpecer, en último término, la comprensión de los fenómenos por investigar. Aún más, obviar la posibilidad de interacción entre las distintas subcomunidades de investigación al respecto de un mismo fenómeno de estudio supondría caracterizar de manera deficiente la misma práctica científica. Como ejemplo de esto último tómesese la actual investigación del cáncer. Aquí se ha demostrado hasta qué punto existe un constreñimiento —positivo y negativo— en la misma dinámica de desarrollo de los modelos científicos. Los partidarios de la teoría somática se han visto tan condicionados por los avances realizados por el modelo de la teoría del campo de la organización de tejidos que han tenido que reconocer la influencia de factores que previamente habían sido descartados —los

---

<sup>21</sup> Esto implica ejercer cierta violencia sobre la realidad dinámica de los sistemas biológicos complejos, pues supone realizar abstracciones que eliminen la complejidad dinámica y estructural de estos.

correspondientes al microambiente tumoral— (Hanahan y Weinberg, 2011). Es, por tanto, crucial, tanto descriptiva como normativamente, intentar trazar puentes que permitan conectar los diversos modelos que analizan distintos aspectos explicativos de un mismo fenómeno.<sup>22</sup>

Esta es, por otra parte, la frontera de investigación a la que están conduciendo los recientes descubrimientos en el marco de la epidemiología epigenética en conjunción con la metodología de sistemas (Houseley, Hill y Rugg-Gunn, 2015).<sup>23</sup> Por ello, el pluralismo científico aquí defendido no pretende fundamentarse sobre consideraciones *a priori* y, por ende, no pretende tener una validez universal. Al contrario, es un pluralismo que asienta su legitimidad sobre *consideraciones empíricas* y que, por tanto, pretende ser meramente localista. Tal y como han indicado Kellert, Longino y Waters, es una cuestión empírica —y en cierta medida tecnológica— el poder lograr explicaciones unitarias: “the only way to determine whether a part of the world will require a plurality of accounts is to examine the empirical results of scientific research of that part of the world” (2006, p. xxiii). Es preciso señalar, por tanto, que ambas propuestas —el pluralismo científico y la integración explicativa— no son competidoras, sino complementarias. Mientras que la perspectiva pragmática puede ser empleada con fines directos de investigación, la perspectiva integradora puede ser empleada como un ideal teórico regulativo que guíe e informe a la actual práctica científica.

## 5. Conclusión

Reconocer el potencial papel epistemológico que pueden jugar las variaciones epigenéticas en la conformación de los fenotipos y las enfermedades constituye un paso previo para poder aceptar e integrar teóricamente la epidemiología epigenética dentro de la actual práctica médica, con lo cual sería posible desarrollar terapias más adecuadas que permitan reducir o prevenir la incidencia de las enfermedades. Para ello, sin embargo, es preciso hacer frente a las asunciones ontológicas, epistemológicas y metodológicas que han vertebrado y todavía siguen

---

<sup>22</sup> Esto, por otra parte, no significa que todos modelos estén relacionados a través de un marco integrador. El tipo de relación que se da entre los diversos modelos es una cuestión empírica.

<sup>23</sup> Una herramienta de investigación sumamente útil son los estudios de asociación del epigenoma completo (cfr. Feinberg, 2018, p. 1329).

guiando la actual investigación en medicina: el sustancialismo ontológico, el fundamentismo descriptivo y el marco de estudio mereológico.

A fin de lograr esta integración, en el presente artículo se ha propuesto entender los sistemas biológicos bajo un marco teórico radicalmente distinto, un marco que adopta como principios filosóficos fundamentales el procesualismo sistémico, la complejidad, la comprensión pragmática y el pluralismo científico. A lo largo del artículo se ha intentado reflejar hasta qué punto es erróneo concebir un nivel fundamental de regulación y una causación biológica lineal: los sistemas biológicos son el producto de una red interrelacionada de procesos que tienen lugar a distintos niveles de regulación. Dada la extraordinaria complejidad dinámica y estructural de los sistemas biológicos, se ha propuesto adoptar un pluralismo científico basado en la idea de “comprensión pragmática” como la mejor estrategia descriptiva y normativa para hacer frente al estudio de los fenómenos biológicos.

Desde un plano descriptivo, se ha argumentado que es la complejidad de los sistemas biológicos la que conduce a los científicos a hacer uso de una pluralidad de modelos científicos idealizados. Se ha mostrado cómo este hecho, junto con la inadecuación de las tesis del fundamentismo descriptivo y de la ontología sustancialista-disposicionalista, conduce a dejar de ver la verdad como el objetivo epistémico último de la práctica científica. En su lugar, se ha argumentado a favor de una comprensión de carácter pragmático. Por otro lado, se ha mostrado que, desde un plano normativo, era preciso adoptar un pluralismo científico por dos razones principales. En primer lugar, porque determinados modelos científicos, y no otros, tenían la potencialidad de arrojar luz sobre determinados aspectos de la realidad. Este hecho se explicaba por las mismas condiciones subcomunitarias —epistémicas y no epistémicas— de surgimiento de los modelos. En segundo lugar, y en estrecha relación con este punto, porque, debido a su selectividad subcomunitaria, los modelos eran incapaces de representar la historia causal completa de los fenómenos.

A lo largo del artículo se ha evidenciado en qué medida estas reflexiones son extrapolables al caso práctico propuesto en la sección 2, el correspondiente a la epidemiología epigenética. Debido a sus condiciones epistémicas y no epistémicas de surgimiento, la epidemiología epigenética ha mostrado ser capaz de revelar muchas de las conexiones mecanicistas que subyacen a la fisiopatología de las enfermedades (neoplásicas y no neoplásicas). Adoptar un pluralismo

científico basado en la idea de “comprensión” y no en la de “verdad” constituye la mejor forma, no ya solo de lidiar con la inherente complejidad de los sistemas biológicos, sino de ilustrar hasta qué punto es necesario articular e integrar la epidemiología epigenética dentro de la actual práctica biomédica.

## Bibliografía

- Bach, J. (2019). Causality in Medicine. *C. R. Biologies*, 342, 55-57.
- Barker, D. J. y Osmond, C. (1986). Infant Mortality, Childhood Nutrition, and Ischaemic Heart Disease in England and Wales. *Lancet*, 1, 1077-1081.
- Baumberger, C. (2019). Explicating Objectual Understanding: Taking Degrees Seriously. *Journal for General Philosophy of Science*, 50, 367-388. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10838-019-09474-6>.
- Beatty, J. (1995). The Evolutionary Contingency Thesis. En G. Wolters y J. Lennox (eds.), *Concepts, Theories, and Rationality in the Biological Sciences*. (pp. 45–81). University of Pittsburgh Press.
- Bechtel, W. y Richardson, R. (2010). *Discovering Complexity. Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*. The MIT Press.
- Bertolaso, M. (2016). *Philosophy of Cancer. A Dynamic and Relational View*. Springer.
- Boogerd, F., Bruggeman, F., Hofmeyr, J. H. y Westerhoff, H. (2007). Towards a Philosophical Foundations of System Biology. En F. Boogerd, F. Bruggeman, J. H. Hofmeyr y H. Westerhoff (eds.), *System Biology. Philosophical Foundations*. (pp. 3-19). Elsevier.
- Brandom, R. (2005). *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Á. Ackermann Pilári y J. Rosselló (trads.). Herder.
- Burdge, G., Slater-Jefferies, J., Torrens, C., Phillips, E., Hanson, M. y Lillycrop, K. (2007). Dietary Protein Restriction of Pregnant Rats in the F<sub>0</sub> Generation Induces Altered Methylation of Hepatic Gene Promoters in the Adult Male Offspring in the F<sub>1</sub> and F<sub>2</sub> Generations. *British Journal of Nutrition*, 97, 435-439. DOI: <https://dx.doi.org/10.1017/S0007114507352392>.
- Choi, J. (2010). Systems Biology and Epigenetic Gene Regulation. *IET Systems Biology*, 4(5), 289-295. DOI: <https://doi.org/10.1049/iet-syb.2010.0008>.

- Choi, S. y Fara, M. (2021). Dispositions. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dispositions/> - DisDis.
- Chuang, J., Frentz, Z. y Leibler, S. (2019). Homeorhesis and Ecological Succession Quantified in Synthetic Microbial Ecosystems. *PNAS*, 116(30), 14852-14861. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1901055116>.
- Clarke, B. y Russo, F. (2018). Mechanism and Biomedicine. En S. Glennan y P. Illari (eds.), *The Routledge Handbook of Mechanisms and Mechanical Philosophy*. (pp. 319-332). Routledge.
- Craver, C. (2007). *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*. Clarendon Press.
- Crick, F. (1958). On Protein Synthesis. *Symposium of the Society of Experimental Biology*, 12, 138-163.
- Davidson, E. (2017). Systems Biology, Choices Arising. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 69-79). Springer.
- De Regt, H. (2017). *Understanding Scientific Understanding*. Oxford University Press.
- Dupré, J. (2012). *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology*. Oxford University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199691982.001.0001>.
- Elgin, C. (2017). *True Enough*. The MIT Press.
- Elgin, M. y Sober, E. (2002). Cartwright on Explanation and Idealization. *Erkenntnis*, 57, 441-450. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1021502932490>.
- Fabris, F. (2018). Waddington's Processual Epigenetics and the Debate over Cryptic Variability. En D. Nicholson y J. Dupré. (eds.), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*. (pp. 246-263). Oxford University Press.
- Fagan, M. (2020). Explanation, Interdisciplinarity and Perspectives. En M. Massimi y C. McCoy (eds.), *Understanding Perspectivism. Scientific Challenges and Methodological Prospects*. (pp. 28-48). Routledge.
- Feinberg, A. (2007). Phenotypic Plasticity and the Epigenetics of Human Disease. *Nature*, 447, 433-440. DOI: <https://doi.org/10.1038/nature05919>.
- (2008). Epigenetics at the Epicenter of Modern Medicine. *JAMA*, 299, 1345-1350. DOI: <https://doi.org/10.1001/jama.299.11.1345>.
- (2018). The Key Role of Epigenetics in Human Disease Prevention and Mitigation. *The New England Journal of Medicine*, 378(14), 1323-34. DOI: <https://doi.org/10.1056/nejmra1402513>.

- Frigg, R. y Nguyen, J. (2019). Mirrors without Warnings. *Synthese*. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02222-9>.
- Gawne, R., McKenna, K. y Nijhout, F. (2018). Unmodern Synthesis: Developmental Hierarchies and the Origin of Phenotypes. *BioEssays*, 40, 1600265. DOI: <https://doi.org/10.1002/bies.201600265>.
- Giere, R. (2006a). Perspectival Pluralism. En S. Kellert, H. Longino y K. Waters (eds.), *Scientific Pluralism*. (p. 26-41). University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_ (2006b). *Scientific Perspectivism*. The University of Chicago Press.
- Gilbert, S. y Epel, D. (2015). *Ecological Developmental Biology: Integrating Epigenetics, Medicine, and Evolution*. Sinauer.
- Gluckman, P. y Hanson, M. (2004). Living With the Past: Evolution, Development, and Patterns of Disease. *Science*, 305, 1733-1736. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.1095292>.
- Gluckman, P., Hanson, M., Spencer, M. y Bateson, P. (2005). Environmental Influences During Development and Their Later Consequences for Health and Disease: Implications for the Interpretation of Empirical Studies. *Proceedings of the Royal Society B. Biological Sciences*, 272, 671-677. DOI: <https://doi.org/10.1098/rspb.2004.3001>.
- Gluckman, P., Lillycrop, K., Vickers, M., Pleasants, A., Phillips, E., Beedle, A. y Hanson, M. (2007). Metabolic Plasticity During Mammalian Development Is Directionally Dependent on Early Nutritional Status. *PNAS*, 104, 12796-12800. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.0705667104>.
- Gluckman, P., Hanson, M., Beedle, A., Buklijas, T. y Low, F. (2011). Epigenetics of Human Disease. En B. Hallgrímsson y B. Hall (eds.), *Epigenetics: Linking Genotype and Phenotype in Development and Evolution*. (pp. 398-423). University of California Press.
- Goldman, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
- Green, S. (2017). *Philosophy of Systems Biology*. Springer.
- Grimm, S. (2012). The Value of Understanding. *Philosophy Compass*, 7(2), 103-117. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00460.x>.
- Gross, F. (2017). Towards a Methodology for Systems Biology. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 109-117). Springer.
- Guttinger, S. (2018). A Process Ontology for Macromolecular Biology. En D. Nicholson y J. Dupré (eds.), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*. (pp. 303-320). Oxford University Press.
- Hall, B. (2011). A Brief History of the Term and Concept Epigenetics. En B. Hallgrímsson y B. Hall (eds.), *Epigenetics: Linking Genotype*



- and Phenotype in Development and Evolution.* (pp. 9-13). University of California Press.
- Hanahan, D. y Weinberg, R. (2011). Hallmarks of Cancer: The Next Generation. *Cell*, 144(5), 646-674. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cell.2011.02.013>.
- Heijmans, B., Tobi, E., Stein, A., Putter, H., Blauw, G., Susser, E., Slagboom, P. y Lumey, L. (2008). Persistent Epigenetic Differences Associated with Prenatal Exposure to Famine in Humans. *PNAS*, 105, 17046-17059. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.0806560105>.
- Hofmeyr, J. (2017). Exploring the Metabolic Marketplace through the Lens of Systems Biology. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 117-125). Springer.
- Hohmann, S. (2017). Moving from Genetics to Systems Biology. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 125-135). Springer.
- Holland, J. (1992). Complex Adaptative Systems. *Daedalus*, 121 (1), 17-30.
- Houseley, J., Hill, C. y Rugg-Gunn, P. (2015). Annual Meeting of the EpiGeneSys Network of Excellence—Advancing Epigenetics towards Systems Biology. *BioEssays*, 37, 592-595. DOI: <https://dx.doi.org/10.1002%2Fbies.201500015>.
- Jablonka, E. (2004). Epigenetic Epidemiology. *International Journal of Epidemiology*, 33, 929–935. DOI: <https://doi.org/10.1093/ije/dyh231>.
- Jacob, F. (1998). *El ratón, la mosca y el hombre*. A. Martínez Riu (trad.). Crítica.
- Jacob, F. y Monod, J. (1961). Genetic Regulatory Mechanism in the Synthesis of Proteins. *Journal of Molecular Biology*, 3(3), 318-356. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0022-2836\(61\)80072-7](https://doi.org/10.1016/S0022-2836(61)80072-7).
- Jaeger, J. y Monk, M. (2015). Everything Flows. A Process Perspective on Life. *EMBO reports*, 16(9), 1064-67. DOI: <https://doi.org/10.15252/embr.201541088>.
- Jeffery, C. (2003). Multifunctional Proteins: Examples of Gene Sharing. *Annals of Medicine*, 35, 28-35. DOI: <https://doi.org/10.1080/07853890310004101>.
- Jones, M. y Cartwright, N. (2005). *Idealization XII: Correcting the Model. Idealization and Abstraction in the Sciences*. Rodopi.
- Kaiser, M. (2011). The Limits of Reductionism in the Life Sciences. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 33, 453-476.
- Kellert, S., Longino, H. y Waters, K. (2006). Introduction: The Pluralist Instance. En S. Kellert, H. Longino y K. Waters (eds.), *Scientific Pluralism*. (pp. vii-xxix). University of Minnesota Press.



- Kelp, C. (2018). Inquiry, Knowledge and Understanding. *Synthese*. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1803-y>.
- Khalifa, K. (2017). *Understanding, Explanation, and Scientific Knowledge*. Cambridge University Press.
- Kitano, H. (2004). Biological Robustness. *Nature Reviews Genetics*, 5, 826-837. DOI: <https://doi.org/10.1038/nrg1471>.
- (2017). Biological Complexity and the Need for Computational Approaches. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 181-193). Springer.
- Kolodkin, A. (2017). Systems Biology Through the Concept of Emergence. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 181-193). Springer.
- Kvanvig, J. (2003). *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge University Press.
- Ladyman, J. y Wiesner, K. (2020). *What is a Complex System?* Yale University Press.
- Laplane, L. (2016). *Cancer Stem Cells. Philosophy and Therapies*. Harvard University Press.
- Lillicrop, K., Phillips, E., Jackson, A., Hanson, M. y Burdge, G. (2005). Dietary Protein Restriction of Pregnant Rats Induces and Folic Acid Supplementation Prevents Epigenetic Modification of Hepatic Gene Expression in the Offspring. *The Journal of Nutrition*, 135, 1382-1386. DOI: <https://doi.org/10.1093/jn/135.6.1382>.
- Lima, S., Pinto, L., y Herceg, Z. (2011). The Effects of Diet on Epigenetic Processes. En T. Tollefsbol (ed.), *Handbook of Epigenetics. The New Molecular and Medical Genetics*. (pp. 449-458). Elsevier.
- Lodish, H., Berk, A., Kaiser, C., Krieger, M., Bretscher, A., Ploegh, H., Amon, A. y Scott, M. (2016). *Biología celular y molecular*. Editorial Médica Panamericana (trad.). Panamericana.
- Longino, H. (2002). *The Fate of Knowledge*. Princeton University Press.
- Luco, R., Allo, M., Schor, I., Kornblihtt, A. y Misteli, T. (2011). Epigenetics in Alternative Pre-mRNA splicing. *Cell*, 144, 16–26. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cell.2010.11.056>.
- Martín-Villuendas, M. (2021a). ¿Es necesaria la verdad? Una noción pragmática y deflacionaria de comprensión. *ArtefaCToS. Revista de Estudios de la Ciencia y la Tecnología*, 10(2), 175-201. DOI: <https://doi.org/10.14201/art2021102175201>.

- \_\_\_\_ (2021b). Una reconsideración pluralista del concepto de herencia. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 26(3), 25-47. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i3.10251>.
- Mayr, E. (2001). *What evolution is*. Phoenix.
- Mekios, C. (2017). From Biological Research to a Philosophy of Systems Biology: The Ground Covered and Some Challenges that Lie Ahead. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 193-205). Springer.
- Mesarovic, M. (2017). Complexity Organizing Principles: Prerequisites for Life. En S. Green (ed.), *Philosophy of Systems Biology*. (pp. 205-215.). Springer.
- Michels, K. B. (2012). *Epigenetic Epidemiology*. Springer.
- Mitchell, M. (2011). *Complexity: A Guided Tour*. Oxford University Press.
- Mitchell, S. (2003). *Biological Complexity and Integrative Pluralism*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2009). *Unsimple Truths. Science, Complexity and Policy*. The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (2020). Perspectives, Representation, and Integration. En M. Massimi y C. McCoy (eds.), *Understanding Perspectivism. Scientific Challenges and Methodological Prospects*. (pp. 178-193). Routledge.
- Nicholson, D. y Dupré, J. (2018). A Manifesto for a Processual Philosophy of Biology. En D. Nicholson y J. Dupré. (eds.), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*. (pp. 3-48). Oxford University Press.
- Nicolis, G. y Prigogine, I. (1989). *Exploring Complexity. An Introduction*. W. H. Freeman.
- Nijhout, F. (2003). On the Association Between Genes and Complex Traits. *Journal of Investigative Dermatology Symposium Proceedings*, 8(2), 162-163. DOI: <https://doi.org/10.1046/j.1087-0024.2003.00801.x>.
- Nijhout, F., Sadre-Marandi, F., Best, J. y Reed, M. (2017). Systems Biology of Phenotype Robustness and Plasticity. *Integrative and Comparative Biology*, 57(2), 171-184. DOI: <https://doi.org/10.1093/icb/ix076>.
- Nijhout, F., Best, J. y Reed, M. (2019). Systems Biology of Robustness and Homeostatic Mechanisms. *WIREs. Systems Biology and Medicine*, 11(3), 1-23. DOI: <https://doi.org/10.1002/wsbm.1440>.
- Noble, D. (2006). *The Music of Life. Biology beyond Genes*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2017). *Dance to the Tune. Biological Relativity*. Cambridge University Press.

- O'Malley, M. y Dupré, J. (2005). Fundamental Issues in Systems Biology. *BioEssays*, 27, 1270-1276. DOI: <https://doi.org/10.1002/bies.20323>.
- Odling-Smee, J., Laland, K. y Feldman, M. (2003). *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton University Press.
- Oppenheim, P. y Putnam, H. (1958). Unity of Science as a Working Hypothesis. En H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (eds.), *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. (pp. 3–36). University of Minnesota Press.
- Potochnik, A. (2014). Causal patterns and adequate explanations. *Philosophical Studies*, 172, 1163-1182.
- \_\_\_\_ (2017). *Idealization and the Aims of Science*. The University of Chicago Press.
- Potochnik, A. y McGill, B. (2012). The Limitations of Hierarchical Organization. *Philosophy of Science*, 79(1), 120–140. DOI: <https://www.cambridge.org/core/journals/philosophy-of-science/article/abs/limitations-of-hierarchical-organization/8128A82639845535868EDB1EA640AB2C>.
- Pradeu, T. (2018). Genidentity and Biological Processes 96-113. En D. Nicholson y J. Dupré (eds.), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*. (pp. 96-112). Oxford University Press.
- Rice, C. (2020). Universality and the Problem of Inconsistent Models. En M. Massimi y C. McCoy (eds.), *Understanding Perspectivism. Scientific Challenges and Methodological Prospects*. (pp. 85-108). Routledge.
- \_\_\_\_ (2021). *Leveraging Distortions. Explanation, Idealization and Universality in Science*. The MIT Press.
- Richards, E. (2006). Inherited Epigenetic Variation—Revisiting Soft Inheritance. *Nature Reviews*, 7, 395-401. DOI: <https://doi.org/10.1038/nrg1834>.
- Ringrose, L. (2017). *Epigenetics and Systems Biology*. Academic Press.
- Rouse, J. (2015). *Articulating the World: Conceptual Understanding and the Scientific Image*. The University of Chicago Press.
- Sarkar, S. (1998). *Genetics and Reductionism*. Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. University of Minnesota Press.
- Shapiro, J. (2011). *Evolution. A View from the 21st Century*. FT Press Science.
- Strevens, M. (2008). *Depth: An Account of Scientific Explanation*. Harvard University Press.
- Suárez, M. (2009). *Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealization*. Routledge.

- Sultan, S. (2015). *Organism & Environment. Ecological Development, Niche Construction and Adaptation*. Oxford University Press.
- Tollesfbol, T. (2009). *Cancer epigenetics*. Taylor and Francis.
- Trout, J. D. (2007). The Psychology of Scientific Explanation. *Philosophy Compass*, 2(3), 564-591. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00081.x>.
- Vogt, G. (2017). Facilitation of Environmental Adaptation and Evolution by Epigenetic Phenotype Variation: Insights From Clonal, Invasive, Polyploid, and Domesticated Animals. *Environmental epigenetics*, 3, 1-17. DOI: <https://doi.org/10.1093/eep/dvx002>.
- Waddington, C. (1942). The Epigenotype. *Endeavour*, 1, 18–20. DOI: <https://doi.org/10.1093/ije/dyr184>.
- \_\_\_\_ (1957). *The Strategy of Genes. A Discussion of Some Aspects of Theoretical Biology*. Routledge.
- Walsh, D. (2018). Objectcy and Agency: Towards a Methodological Vitalism. En D. Nicholson y J. Dupré. (eds.), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*. (pp. 167-185). Oxford University Press.
- Weisberg, S. (2013). *Simulation and Similarity: Using Models to Understand the World*. Oxford University
- Westerhoff, H., Winder, C., Messiha, H., Simeonidis, E., Adamczyk, M., Verma, M., Bruggeman, F. y Dunn, W. (2009). Systems Biology: The Elements and Principles of Life. *FEBS Letters*, 583, 3882-3890. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.febslet.2009.11.018>.
- Winsberg, E. (2018). *Philosophy and Climate Science*. Cambridge University Press.
- Woodward, J. (2003). *Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation*. Oxford University Press.
- Wolkenhauer, O. (2011). Interview with Olaf Wolkenhauer. *The Reasoner*, 5(9), 139–143. URL: <https://research.kent.ac.uk/reasoning/wp-content/uploads/sites/1804/2019/06/TheReasoner-59.pdf>.
- \_\_\_\_ (2014). Pushing Limits by Embracing Complexity. *IET. Systems Biology*, 8(6), 244-250. DOI: <https://doi.org/10.1049/iet-syb.2014.0031>.
- Wolkenhauer, O. y Green, S. (2013). The Search for Organizing Principles as a Cure Against Reductionism in Systems Medicine. *The FEBS Journal*, 280, 5938-5948. DOI: <https://doi.org/10.1111/febs.12311>.

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2401>

## Conceptual Precedents for an Ecosuicidology

### Precedentes conceptuales para una ecosuicidología

Sandra Baquedano Jer

Universidad de Chile

Chile

[sandrabaquedano@uchile.cl](mailto:sandrabaquedano@uchile.cl)

<https://orcid.org/0000-0001-5408-5204>

Recibido: 01 - 10 - 2021.

Aceptado: 15 - 01 - 2022.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



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

### Abstract

The problem of the anthropogenic destruction of nature fundamentally links the notions of Anthropocene and ecocide. It not only implies a crime against biodiversity, but also a form of environmental self-destruction that involves human beings. Humanity, which in its development has built history and left symbolic advancements based on the degradation of the environment, is an agent of the nature it faces, just as (by extension) a microcosm affects the macrocosm in which it is inserted without being outside or independent of it. The aim of this article is to explain how, thanks to an understanding of nature and to nature itself as reason, it is possible to analyze in depth, from the global complex of self-destruction addressed, the need for an ecosuicidology. To do this, I present the philosophical meaning and significance of the term.

*Keywords:* Anthropocene; ecocide; speciesism; nature; ethics.

### Resumen

El problema de la destrucción antropogénica de la naturaleza vincula en lo fundamental las nociones de "Antropoceno" y "ecicidio". Este no solo implica un crimen contra la biodiversidad, sino también una forma de autodestrucción ambiental que involucra al ser humano. Una humanidad que en su desarrollo ha construido la historia y legado simbólicos avances sobre la base de la degradación del entorno es agente de esa naturaleza a la cual se enfrenta, así como (por extensión) el microcosmos incide en el macrocosmos en que está inserto sin encontrarse fuera ni ser independiente de él. El objetivo de este artículo es explicar cómo, gracias a la comprensión de la naturaleza y a la naturaleza misma en cuanto razón, es posible sondear a profundidad, desde el complejo global autodestructivo, la necesidad de una ecosuicidología. Para ello, presento el sentido y el significado filosófico del término.

*Palabras clave:* Antropoceno; ecicidio; especismo; naturaleza; ética.

## 1. Precedentes y génesis del término “Antropoceno”<sup>1</sup>

Desde el *Big Bang*, que habría ocurrido entre hace diez mil y veinte mil millones de años, se han ido formando estrellas y galaxias (cfr. Prigogine, 2012, p. 67). Se calcula que la Vía Láctea existiría desde hace unos diez mil o doce mil millones de años y que contiene aproximadamente doscientos mil millones de estrellas. Una de ellas, el Sol, se formó hace alrededor de cuatro mil quinientos setenta millones de años junto con otros planetas, entre ellos la Tierra, que gira a su alrededor. Se estima que durante la primera etapa de su formación, que duró cerca de cuatro mil veinticinco millones de años, se fue formando la litósfera, la hidrósfera y la atmósfera. Hace unos dos mil quinientos millones de años se habría originado en esta última el oxígeno. Tuvieron que pasar otros varios millones de años para que pudiera formarse la capa de ozono, que es capaz de bloquear la radiación de los rayos ultravioletas y proteger a los organismos del efecto dañino sobre ellos. Innumerables cambios ambientales generados por causas astronómicas, geológicas, biológicas y climáticas hicieron posible la biodiversidad de este planeta y han ido modificando su configuración (cfr. Equihua Zamora *et al.*, 2016, p. 71).

El Cuaternario data de hace dos millones quinientos ochenta y ocho mil años y se extiende hasta el presente (cfr. Head *et al.*, 2008, pp. 234-238). En este período geológico, que es el más reciente, tuvieron lugar los períodos glaciares y la aparición del ser humano hace unos doscientos mil años (cfr. Bardají y Zazo, 2009, p. 37). Su conformación no es del todo nueva. En una historia que abarca miles de millones de años de evolución, todos los seres vivos están constituidos por los mismos átomos y moléculas: comparten el mismo alfabeto genético de base en el que está presente el universo completo. En este sentido, no es una mera metáfora o un romanticismo infundado el que cada cual sea polvo de estrellas, portador del mismo código genético del resto de los seres vivos.

En la Tierra existen noventa y dos elementos naturales. Los seres vivos son un conjunto de elementos, pero no están compuestos por todos

---

<sup>1</sup> Este artículo es resultado de los proyectos Fondecyt 1190021 y ANID/BASAL FB210018 (CHIC).

ellos. Sin embargo, seis de estos elementos componen cerca del 99% del peso de cualquier ser vivo (cfr. Gagnetten *et al.*, 2015, p. 1). Cuatro de ellos se los denomina macroelementos: carbono (C), hidrógeno (H), oxígeno (O) y nitrógeno (N). Estos constituyentes principales son los más abundantes entre los seres vivos, y el ser humano no es una excepción: está compuesto de 65% de oxígeno, 18% de carbono, 10% de hidrógeno, 3.3% de nitrógeno, más otros elementos que, salvo el hidrógeno, se formaron en las estrellas hace miles de millones de años (cfr. Boff, 2011, p. 81).

El Holoceno comenzó hace once mil setecientos años y sería la última época del Cuaternario, que se extiende hasta hoy en día (cfr. Bardají y Zazo, 2009, p. 42). Sin embargo, la incidencia de las actividades y hábitos humanos en la composición del ambiente evidenciaron la constitución de una nueva época geológica caracterizada por los alcances desmesurados de la acción humana sobre el planeta.

Del año 1873 data la expresión “era antropozoica”, con la cual Antonio Stoppani categorizó las actividades de la humanidad que constituían una nueva fuerza telúrica de máximo poder y universalidad en la esfera terrestre (cfr. Marsh, 1970). Un siglo más tarde, con la noción de “Noosfera”,<sup>2</sup> diversos pensadores cuestionaron en este contexto el rol del conocimiento. Posteriormente, Michael Samways acuñó el término “Homogenoceno” (cfr. Samways, 1999, pp. 65-66) para aludir a la época geológica en que le tocó vivir y cuya biodiversidad se encontraba en clara vía de reducción por la alteración antropogénica de los ecosistemas terrestres. A su vez, mediante la noción de “Antroceno”, Andrew Revkin designó una época geológica caracterizada por los alcances de las acciones humanas (cfr. 1992, p. 55). Otras voces científicas usaron “Homogeoceno” para denunciar una época marcada por la aniquilación de la diversidad y la homogeneización tanto biológica como cultural de

---

<sup>2</sup> “Noosfera” refiere al conjunto de seres vivos —*esfera* (σφαῖρα)— que poseen inteligencia —*noos* (νόος)—. Se dice que el término pudo ser creado por Teilhard de Chardin, pero otras versiones señalan que tanto él como Édouard Le Roy lo extrajeron de las lecciones impartidas por Vladimir Vernadski en la Sorbona. Vernadski mismo, empero, sostiene que el término proviene de Le Roy a pesar de que Teilhard de Chardin afirme que fue invención suya. Una síntesis más salomónica lo atribuye a una creación colectiva de los tres (cfr. Samson y Pitt, 1999).



la Tierra llevada a cabo por la especie humana (cfr. Rosas, Cravioto y Ezcurra, 2004, p. 9).

Finalmente, luego de la versión que establecía una analogía con el Holoceno,<sup>3</sup> cobró mayor notoriedad el término “Antropoceno”, propuesto por primera vez por Eugene F. Stoermer a comienzos de los ochenta pero que logró difundirse años después en un artículo publicado junto con Paul J. Crutzen acerca del rol del ozono en la atmósfera. Del griego *anthropos* (‘hombre’) y *kainos* (‘nuevo’), el concepto de “Antropoceno” designa la reciente época geológica (que sucede y marca el fin del Holoceno) caracterizada por el impacto y dominio de las actividades humanas sobre el planeta, y cuyos alcances rebasan los límites de variabilidad climática propios del periodo en que el ser humano apareció y se expandió por el mundo (cfr. Crutzen y Stoermer, 2000, p. 17).<sup>4</sup> Sus desencadenantes fundamentales son la superpoblación —unida a la sobrecarga que trajo consigo— y la masificación del uso de combustibles fósiles. Ambos factores elevaron las concentraciones en la atmósfera de óxido nitroso (NO), dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) y metano (CH<sub>4</sub>). Su incremento ha sido de tal magnitud que se ha hecho una identificación del poder humano con el de los procesos planetarios a escala geológica. Precisamente, como el Antropoceno reconoce al humano como un agente de la naturaleza (en el sentido geológico), Dipesh Chakrabarty, un historiador bengalí del postcolonialismo, cuestiona la clásica distinción entre historia humana y natural (2019. p. 104).

A pesar de que el Antropoceno sea un concepto en desarrollo, el posterior análisis y cuestionamiento de este ha llevado a plantear responsabilidades diferenciadas relativas a la acumulación de las emisiones de gases de efecto invernadero<sup>5</sup> y a formular otras variantes,

---

<sup>3</sup> El Holoceno fue una de las dos últimas épocas del Cuaternario. Charles Lyell acuñó el término en 1833 y fue refrendado en el Congreso Geológico Internacional que se realizó en Bolonia en 1885.

<sup>4</sup> Para que un periodo geológico se reconozca como tal, debe ser reconocido en los congresos internacionales de geología, ser aprobado en la Comisión Internacional de Estratigrafía (ICS) y ser ratificado por la Unión Internacional de Ciencias Geológicas (IUGS).

<sup>5</sup> Los países más ricos concentran un ochenta por ciento de las emisiones de gases de efecto invernadero; los más pobres, solo un uno por ciento. Es cierto que China e India como países ocupan el primer y el tercer puesto, respectivamente,

como “Econoceno”, “Tecnoceno” o “Capitaloceno” (cfr. Moore, 2020, pp. 201-225).<sup>6</sup> Esta amplia gama conceptual, implícita o explícitamente, sirve para denunciar o simplemente constatar una era caracterizada por la muerte en masa de especies perpetrada por el hombre: un ecocidio en pleno Necroceno.

## 2. El trasfondo bélico de los orígenes del concepto de “ecocidio”

El complejo de autodestrucción individual y ambiental tiene un pasado rastreable desde tiempos milenarios, desde cuando fue posible constatar con mayor claridad que muchas sociedades históricas fueron energívoras, consumiendo sistemática y progresivamente las energías de la naturaleza. Sin embargo, la expresión conceptual del ecocidio tuvo lugar recién a mediados del siglo XX, en tiempos de las guerras contra el sudeste asiático.

El uso de armas químicas (herbicidas y defoliantes) como programa de guerra en Vietnam llevó a que Arthur Galston, director del departamento de botánica de la Universidad de Yale, acuñara el término ecocidio. Por ecocidio se entendieron todas aquellas prácticas bélicas que hicieron de la naturaleza un objetivo militar. Científicos y académicos difundieron ampliamente el término ante la destrucción ambiental y la catástrofe humanitaria derivada de la Operación *Ranch Hand* (cfr. Cecil, 1986). Defoliar, destruir selvas, bosques y cosechas en Vietnam,

---

en el *ranking* de emisiones de gases de efecto invernadero (cfr. Agencia de Protección Ambiental de Estados Unidos, 2023); sin embargo, el incremento en la tasa de emisiones de ambos países se explica por la excesiva demanda de mercancías de los países desarrollados, entre los cuales destaca Estados Unidos, que es el segundo país emisor de GEI. En consecuencia, la acción del agente de los desequilibrios ecosistémicos y del sobrecalentamiento global no recaería en la humanidad en general, sino más bien en grupos específicos de la especie humana.

<sup>6</sup> Al dieciocho por ciento de la población mundial —los que pertenecen a los países miembros de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE)— corresponden casi tres cuartas partes del Producto Interno Bruto (PIB) mundial, dando cuenta de que quienes gozan de un mayor poder adquisitivo sacan más provecho del sistema económico y político detonante del cambio climático antropogénico, a diferencia del gran resto de la humanidad, más empobrecida, con un crecimiento poblacional más alto y con menos recursos para paliar las inclemencias de sus efectos (cfr. Malm y Hornborg 2014. p. 3; Steffen, Persson *et al.*, 2011, p. 746).

en las zonas fronterizas de Laos y Camboya era una estrategia militar de EE. UU. para negar las fuentes de alimento y acabar con la cubierta forestal bajo la cual pudieran refugiarse los habitantes de Vietnam, forzando así mediante la hambruna y la contaminación la migración obligada de los vietnamitas a las zonas urbanas controladas por EE. UU. Se calcula que, entre 1962 y 1971, la fuerza aérea de EE. UU. roció más de ochenta millones de litros de herbicidas y defoliantes, producidos principalmente por Dow Chemical y Monsanto (cfr. Griffiths, 2004). Fuentes oficiales vietnamitas cuentan alrededor de dos millones de víctimas humanas y tres millones de hectáreas contaminadas por estos tóxicos, quedando aún en el presente miles de hijos de padres que fueron contaminados con mutágenos dañinos para el ADN y que nacieron con severas malformaciones o desarrollaron cáncer al poco tiempo de nacer (cfr. Warwick, 1998, pp. 17-18; Schechter *et al.*, 2001, pp. 435-443; Research Centre for Gender, Family and Environment in Development, 2006).

La magnitud de las secuelas para la salud humana y la devastación en los millares de kilómetros cuadrados de bosques y tierras de cultivos que terminaron pulverizados por los herbicidas “arcoíris” (químicos, entre ellos el agente naranja, llamados así por el efecto óptico multicolor que provocaban sus rociaduras) potenciaron la idea de que en Vietnam se había cometido un ecocidio, un crimen de guerra, y que como tal violaba el derecho internacional (cfr. Zierler, 2011, p. 14).

Las dinámicas ecocidas procuran causar catástrofes ambientales para forzar el destierro definitivo, la muerte o exterminio en masa de seres humanos y no humanos. Por ello, en las sociedades fatalmente afectadas, además de desencadenarse descensos abruptos de población, se da una desintegración de los cimientos sociales, la organización política, la complejidad económica y las normas de civilidad en los vastos territorios así asolados por el hombre. Los escenarios ecocidas generan situaciones límite que trascienden dramáticamente los márgenes generacionales de quienes las provocaron.

### **3. Antecedentes e hitos ecocidas: hacia la noción de “Antropoceno”**

Desde la etimología del término, el concepto de “ecocidio” trasciende los márgenes epocales que le dieron origen. En el vocablo aparece primero el objeto en el que recaerán las consecuencias del acto —el *oikos*—, seguido del verbo: *caedere*, ‘matar’ (como ocurre

también con términos como “femicidio”, “homicidio”, “fratricidio” o “suicidio”). En lo que concierne al ecocidio, ha de considerarse que los paleobiólogos distinguen a grandes rasgos dos tipos de extinción. La *extinción de fondo* es aquella que suele darse en un proceso constante después de un largo periodo en el que la especie y su nicho ecológico lograron perdurar con éxito sin cambios sustanciales, mientras que la *extinción en masa* es más bien una ruptura antes que la culminación de un proceso continuo. Stephen Gould (1985, pp. 231-232) caracteriza esta última a través de cuatro criterios: las extinciones en masa son más frecuentes, ocurren de forma más rápida, son mayores tanto en número como en hábitats eliminados, y tienen además efectos mucho más severos que las ocurridas en tiempos normales. Este tipo de extinción comenzó a reiterarse con la llegada de los primeros seres humanos a los diversos continentes; justo en aquel entonces comenzó a tener lugar una devastación de la biodiversidad en la Tierra por causas antropogénicas y no por causas extrahumanas (como lo fueron, por ejemplo, el impacto de un meteorito con la Tierra o la erupción volcánica en cadena).

A pesar de que no exista consenso sobre el inicio del Antropoceno, hay acuerdo en que es posible rastrear antecedentes importantes hace más de catorce mil años. Se verá que estos, como también los grandes hitos en su desarrollo, revelan el potencial ecocida de la especie humana.

*Extinción masiva de la megafauna:* actualmente existe una discusión acerca de la naturaleza de las extinciones antropogénicas, pues existen sólidos estudios (sobre todo de antropólogos físicos y paleontólogos) que prueban que muchas especies de animales de gran tamaño que sobrevivieron a la mayoría de las eras glaciales acabaron por extinguirse hacia el final de la última glaciación debido a las habilidades cinegéticas del hombre (cfr. Diamond 2014, p. 74). Por ejemplo, la extinción de la megafauna en América del Norte —el noventa y cinco por ciento de la cual desapareció entre hace catorce mil y once mil años— coincide considerablemente con la época en que fue colonizada por los seres humanos (cfr. Brosimmer, 2005, pp. 57 y 59). En las depredaciones antropogénicas que habrían sido llevadas a cabo por los cazadores-recolectores y que acabaron con la extinción de la megafauna se emplearon métodos tan rudimentarios como cercar de forma intencional y premeditada a los grandes animales y arrinconarlos hasta obligarlos a caer a un precipicio (cfr. Doughty, Wolf y Field 2010, pp. 1-5; Ripple y Van Valkenburgh, 2010, pp. 516-526). Este y otro tipo de prácticas arcaicas —

cruels, en un amplio sentido del término— eran muy comunes a fines del Cuaternario en distintas partes del mundo.

*La revolución neolítica:* existen diversas hipótesis respecto a las dinámicas de violencia y agresividad infligidas por el ser humano a nivel intra y extrahumano durante el Neolítico. Por un lado, hay autores que consideran que se trató de un periodo matrilineal en el que se le asignó, en general, culpabilidad al que dañara físicamente al prójimo (humano o no); habría sido un periodo en el que predominaron la sensibilidad y el agradecimiento a la Tierra más que su explotación.<sup>7</sup> Por otro lado, existen numerosas investigaciones enfocadas en mostrar cómo el paso de una vida nómada —con una economía basada principalmente en la caza, la pesca y la recolección— a una vida sedentaria —sustentada en la ganadería y la agricultura— implicó la masificación de estas últimas, causantes de algunos gases de efecto invernadero que impidieron en ese periodo el origen de una nueva glaciación (cfr. Ruddiman, 2003, pp. 261-293). El ascenso demográfico, la densidad poblacional, el estilo de convivencia del sedentarismo, la división social del trabajo, el clasismo —que dejó a las mujeres en un lugar inferior en la sociedad— y la aparición de sociedades jerarquizadas incidieron en la proliferación de enfrentamientos y dinámicas de agresividad de todo tipo.<sup>8</sup> No hay que olvidar que desde hace aproximadamente ocho mil años el

---

<sup>7</sup> En esta línea, se sostiene que uno de los rasgos más característicos de diferentes poblados neolíticos habría sido el papel central de la madre tanto en la estructura social como en la religión (cfr. Mellaart, 1967, pp. 201-202). Así como la caza y cría del ganado se vinculó, fundamentalmente, a los hombres, a las mujeres, en cambio, que eran las encargadas de recolectar raíces y frutos, se asoció el descubrimiento de la agricultura (cfr. Bachofen, 1861; Mumford, 1967, pp. 142-162). En ciertos poblados, ni antropólogos ni historiadores han hallado pruebas de indicios de violencia, saqueo o matanza. La ausencia de destructividad ha sido considerada un aspecto fundamental de las culturas, religiones y sociedades matrilineales. Erich Fromm (1973, p. 178) distingue entre “matricéntrico” y “matriarcal” para enfatizar la idea de que, más que las mujeres gobernarán a los hombres, como pudo darse quizá en Hacilar, en otros contextos, como en la fatal Çatalhöyük, la mujer (madre) desempeñó un rol preponderante, pero no de dominación.

<sup>8</sup> Se considera que una de estas formas generalizadas de violencia es el patriarcado, cuyo origen es difícil de precisar: distan las fechas y periodos de incubación en uno y otro autor (cfr. Patou-Mathis, 2021, p. 201; Borneman, 1976; Gimbutas, 1997; Sagols, 2016, pp. 41-45). Para Sagols (2016, p. 45), el surgimiento

ser humano ya se había ido asentando en diversos continentes en los que solía reiterarse un patrón común: posterior a su llegada, una gran cantidad de poblaciones animales y vegetales entraban en un proceso rápido de agotamiento e incluso desaparición. Luego, con la sedentarización, la acumulación de alimentos y bienes materiales acabó por generar codicia, rencillas internas y enormes conflictos. La noción de “propiedad privada” habría surgido con los hombres ganaderos, a quienes también les preocupaba poder traspasar sus rebaños a sus hijos. Autoras feministas ven en este periodo el nacimiento del patriarcado, especialmente cuando se les exigió fidelidad sexual a las mujeres y se desencadenó lo que Friedrich Engels caracterizó como “la derrota histórica del sexo femenino” (1886, p. 32). Dominante en número, el aumento poblacional del ser humano fue posible por la estabilidad en la abundancia de determinados víveres proveniente de otras especies, apetecidas por el hombre. Satisfacer la demanda del creciente número de personas, además de permitir el paso a la vida sedentaria, condujo a la construcción de poblados grandes y permanentes. Su desarrollo implicó talar bosques y transformar, en general, la cubierta vegetal. Todo esto fue incrementando, gradualmente, la concentración de dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) en la atmósfera. Hace unos seis mil años se implementaron además técnicas de riego en los campos de cultivo, en especial en los de arroz, lo que fue elevando a su vez los niveles de metano (CH<sub>4</sub>) en el aire (cfr. Ruddiman, 2005, pp. 34-41).<sup>9</sup>

*Revolución y era industrial (1800-1945)*: para una gran mayoría, los orígenes del Antropoceno datan de esta época de enormes transformaciones tecnológicas, económicas y sociales. La explotación de materias primas y la introducción de recursos naturales —provenientes de los continentes colonizados o de la talasocracia en los océanos— a los países en los que se originó la era industrial permitieron crear grandes urbes y puertos. Los avances tecnocientíficos llevaron a la invención de maquinarias que maximizaron los procesos de eficiencia productiva. Otro factor detonante de este período fueron las guerras que hubo en gran parte de Europa, las cuales forzaron a los gobiernos a desarrollar industrias que produjeran más y mejor. Icónica del capitalismo, la

---

del patriarcado se debe a la “peculiar asunción de la paternidad que rechazó de forma violenta a la mujer”.

<sup>9</sup> Se calcula que el metano es veinticinco veces más nocivo que el CO<sub>2</sub> en relación con su incidencia sobre el efecto invernadero.

fábrica de la industria moderna fue el lugar de la producción en serie a gran escala, imponiéndose la economía urbana, industrializada, por encima de la rural, basada en la agricultura, el comercio manual y local. Esta transición influyó en el crecimiento galopante de la población, que, junto con la economía mecanizada, permitió por primera vez en la historia que el nivel de consumo de mucha gente creciera en una constante. Los nuevos hábitos adquisitivos implicaron el uso abusivo de las energías de la naturaleza, la explotación irracional de la Tierra y el despegue del especismo a niveles industriales que, con los métodos de explotación modernos, llevaron a que en unas pocas décadas muchas de las poblaciones explotadas descendieran abruptamente, poniéndolas en riesgo de extinción. Las repercusiones sociales y ambientales se hicieron evidentes. Por un lado, se agravaron las desigualdades y la despersonalización de las formas de trabajo y se destruyeron roles y lazos comunitarios; por otro lado, el deterioro del entorno se hizo evidente con la degradación severa del paisaje, la deforestación creciente, la producción de cemento, y un largo etcétera de residuos y contaminantes (Steffen, Grinevald *et al.*, 2011, pp. 842-867). No de la misma visibilidad fue el calentamiento global en ciernes, derivado del crecimiento económico y demográfico, cuya masificación exigió la utilización de combustibles fósiles con la respectiva concentración de dióxido de carbono en la atmósfera (cfr. Brice, 2002, pp. 72-80).

*Gran aceleración y era nuclear (aprox. 1945-2015):* la detonación de la bomba atómica no es solo un hito de la Segunda Guerra Mundial, sino el inicio de un periodo de reanudación y fomento de la actividad económica en tiempos de posguerras, marcado por un alza en los más diversos indicadores de crecimiento. Por ejemplo, en solo cincuenta años la población creció de tres a seis mil millones, el consumo de petróleo creció en un factor de 3.5, el número de vehículos motorizados aumentó de cuarenta millones a setecientos millones; con la misma celeridad despegaron la conectividad económica, los viajes internacionales y el dinamismo que adquirió el mundo globalizado. Hubo una *Great Acceleration* que quedó reflejada en el alza de cincuenta y ocho partículas por millón (ppm) de CO<sub>2</sub> en la atmósfera en solo cincuenta años y casi exclusivamente por la actividad económica de los países de la OCDE (cfr. Steffen, Grinevald *et al.*, 2011, pp. 848-849).

Cuando Hans Jonas afirma que la tesis inicial de su obra capital es que “la promesa de la técnica moderna se ha vuelto una amenaza, o que esta ha quedado asociada de un modo indisoluble a la promesa”



(1979, p. 7), alude en el fondo a la amenaza de catástrofe debida al éxito que se ha conseguido con el ideal baconiano de la ciencia y la técnica. Precisa que la conjunción del éxito biológico y del económico genera inevitablemente una crisis (1979, p. 251). Este exitismo, relativo tanto al incremento exponencial de la población como a la producción y consumo desmedido a costa de la naturaleza, afecta en el fondo aquello que William Catton definió más tarde como “capacidad de carga de la Tierra”. Por tal entiende: “La población máxima de una especie dada que puede ser mantenida de manera indefinida por un hábitat particular (con ayuda de una tecnología y organización determinadas, en el caso de la especie humana)” (2010, p. 35). Influenciado por *The Population Bomb* (de Ehrlich, 1968), la capacidad de carga alude, en general, a la cantidad de individuos que pueden ser mantenidos de cierta forma, de manera indefinida, por un medio ambiente. Cuando la carga es inferior a la capacidad de soporte del ecosistema —es decir, con una densidad demográfica favorable, baja—, se pueden elevar los estándares de vida y se abre la posibilidad de aumentar la cantidad de habitantes. En cambio, cuando la carga aumenta, se sobreutiliza el medio, con lo que se supera la capacidad de los ecosistemas para procesar y reciclar adecuadamente los desechos de la actividad humana, lo que puede llevar al mundo globalizado al colapso.

#### **4. El riesgo de un ecosuicidio y el distanciamiento entre la ética y los avances tecnocientíficos**

Debido a la cantidad de individuos y a los efectos de las acciones humanas en los procesos biogeoquímicos se han gestado alteraciones antropogénicas multifactoriales a nivel planetario que son perjudiciales en términos ecológicos y que convierten al ser humano en un poderoso agente capaz de hacer transformaciones a escala geológica, tanto así que su acción se hace comparable con otros enormes procesos que han configurado el desarrollo mismo de la Tierra. Existen mecanismos que inciden en la regulación del ciclo de carbono, los cuales funcionan mediante componentes posibles gracias a la biodiversidad. Su pérdida masiva implica directamente crueles prácticas especistas; indirectamente, la transformación de hábitats naturales en terrenos agropecuarios o la explotación comercial de especies hasta el agotamiento son prácticas —entre otras— que ayudan a incrementar la temperatura promedio del planeta, la cual se ha elevado a límites que han excedido lo registrado



desde tiempos de la última glaciación (cfr. Equihua Zamora *et al.*, 2016, pp. 68-73). La desintegración de los ecosistemas se relaciona con la elevación de la temperatura promedio de la Tierra. Agente ecocida de fuerza global, el ser humano está perpetrando un evento de gran extinción en un patrón en el que el especismo, la reificación, el saqueo y la destrucción no han sido la excepción, sino muchas veces la regla.

Los alcances autodestructivos del exterminio antropogénico en masa de especies, con la desintegración de ecosistemas, podría tardar en llegar al desenlace de la muerte de las sociedades, o también podría desembocar en un acelerado colapso, similar al que se piensa que pudo ser el de la población de Isla de Pascua en el siglo XVI o con los renos de la isla San Mateo en el siglo XX (cfr. Catton, 2010, pp. 249-250). Ambas poblaciones, una humana y otra no-humana, luego de superpoblar y sobrepasar la capacidad de carga de sus respectivas islas, colapsaron. A pesar de que este no ha sido el final de todas las sociedades que han desaparecido, la amenaza de un ecocidio mundial considera extensible el creciente riesgo de que las poblaciones del pasado, diezmadas por problemas ambientales, sean un precedente claro de lo que le está ocurriendo a otra escala al actual mundo globalizado.

*Ecosuicidio*: entiendo por “ecosuicidio” la muerte en masa de seres vivos como resultado directo o indirecto de un acto ampliado del agente; dada la actual situación de sobrecarga planetaria, de replicarse universalmente un acto tal, el ser humano sabrá que su resultado será la extinción generalizada de especies, incluyendo muy posiblemente la suya. Hay una intencionalidad de por medio, aunque no sea directa, en cuanto se trata de un crimen a la biodiversidad, una eliminación sistemática de especies, un daño al medio ambiente por causas antropogénicas que tienden a desencadenar el propio exterminio humano. Este desenlace fatal, además y más allá del “yo” de la víctima, recae en la especie del agente. Se incrementa de manera ostensible la exposición al riesgo de acelerar la muerte de la propia especie por parte del agente que ejecuta dicho acto debido al daño ambiental sufrido.

*El distanciamiento entre la ética y los avances tecnocientíficos*: la masificación del uso de combustibles fósiles, responsable del aumento de CO2 en la atmósfera, desincentivó por largo tiempo el desarrollo de tecnologías de energía alternativa. Si bien es cierto que existe una relación entre las energías y los alcances e implicancias éticas de su desarrollo, no ha primado en esta materia una unión sólida entre ambas. Las ingenierías, por ejemplo, promovieron, por un lado, la construcción

a gran escala de termoeléctricas, plantas nucleares y represas, mientras que, por otro lado, no puede dejar de reconocerse que han hecho posible la construcción de paneles solares, molinos para plantas eólicas o plantas generadoras de hidrógeno verde.

Ahora bien, en el actual Antropoceno se pueden cronificar dinámicas de perpetuación del desentendimiento existente entre ciencia y ética. Esto ocurriría si se confiase única y exclusivamente a los avances de la técnica mecanismos requeridos para frenar el sobrecalentamiento global en curso —por ejemplo, si se delegaran todo tipo de responsabilidades personales a la geoingeniería o ingeniería climática para que implementen dichos mecanismos—.

A pesar de que hay métodos, como la plantación a gran escala de árboles, que de mano de la geoingeniería podrían ayudar a combatir el cambio climático sin manipular o alterar de manera artificial los ciclos naturales, las consecuencias de otras prácticas de la gestión geoingenieril de la radiación solar y de la reducción del dióxido de carbono no solo han resultado ineficaces hasta la fecha, sino que arriesgan desencadenar eventuales efectos secundarios, tales como la acidificación del océano, la destrucción de la capa de ozono o la alteración del ciclo hidrológico y la consiguiente sequía (cfr. Robock, 2008, pp. 14-19). En esta línea, numerosas voces cuestionan que la misma mentalidad de dominio y control sobre la naturaleza —que explica en parte la actual crisis ecológica y climática— se transforme en el punto de partida para enfrentarla mediante mayores y más violentas manipulaciones de una Tierra compleja, vulnerable y autoorganizada (cfr. Grupo ETC, 2018).

La ecosuicidología implica una adaptación profunda, subsidiaria de los aportes de las éticas ambientales y animales, y que considere los saberes tanto de las culturas precolombinas como de otros pueblos aborígenes, así como tradiciones milenarias que tuvieron un trato ecológico con el entorno (cfr. Descola, 2003, pp. 84-89; Pániker, 2001, pp. 161 y 209-210; Dhammananda, 1993, p. 171; Gandhi, 1986, pp. 132-133).

## 5. Ecosuicidología

Atisbar en toda su inmensidad el complejo escenario ambiental que signa el siglo XXI implica sondear cómo la degradación masiva de los ecosistemas fue antecedida por la comprensión de lo que el ser humano ha concebido como “naturaleza”. Consciente o inconscientemente, la interpretación racional de su significado ha determinado una gran gama de sistemas, modos de producción y de vida, cuyas dinámicas generaron

una alteración antropogénica tanto de la biósfera como de los seres que la habitan. Al igual que el medio ambiente, la noción de “naturaleza” no solo abarca los sistemas existentes extrahumanos, pues, al interactuar, el *Homo sapiens* adapta, transforma, utiliza y se desenvuelve en sistemas mediante otros que él ha creado, proyectando desde dentro de sí nuevos ambientes en los cuales él mismo ha evolucionado y de cierta forma trastornado. Sobre esta última distorsión, piénsese en 1) los grandes modelos económicos que han fomentado el llamado desarrollo sobre la base de la producción destructiva del entorno; 2) la creencia arraigada desde antaño en la supuesta superioridad del *Homo sapiens*, cuyo rasgo distintivo, la racionalidad, lo ha empoderado al punto de establecer prácticas lesivas y letales contra el resto de las especies, muchas extintas; 3) el mito de la superabundancia que sobrecarga y contamina un planeta crudamente superpoblado; 4) la fe en la ideología extractivista imperante que, con promesas de bienestar, se nutre precisamente agotando los recursos de explotación, o 5) el culto de las grandes masas al progreso, vía los avances tecnocientíficos, cuyo éxito muchas veces se mide, como ocurre con la industria armamentista, por el máximo poder de aniquilación posible.

Resulta innegable que estos cinco ejemplos constituyen un daño a la naturaleza. Lo relevante aquí es reconocer cómo ella misma es la que ha ido manifestándose a través de diversas razones epocales mediante una velada tendencia a la autodestrucción. La humanidad, cuyo desarrollo *natural* se caracteriza por haber construido la historia y legar simbólicos avances —degradando el entorno—, es agente de esa naturaleza a la cual cree enfrentarse, así como el microcosmos incide en el macrocosmos en que está inserto sin encontrarse fuera ni ser independiente de él. Ahora, ¿son parte del lamentable curso *natural* de estas dinámicas los desequilibrios ambientales y la destrucción sistemática de las bases de la biodiversidad del planeta?

El suicidio individual y aquel pensado en términos ambientales no son fenómenos sustancialmente diferentes entre sí, y reflexionar sobre uno ayuda a entender la naturaleza autodestructiva del otro, prefigurándose, por extensión, el macrocosmos desde el microcosmos. La actual devastación planetaria de la naturaleza puede ser considerada no solo como una forma de destrucción, sino también de autodestrucción en cuanto involucra al individuo y a la especie, atentando contra la biodiversidad y los ecosistemas precursores de la vida en el planeta.

Los escenarios de desastre ecológico pueden llevar *sensu stricto* a casos de suicidio ambiental, ecocidio o a un mal progreso que desemboque en la autodestrucción de la humanidad (cfr. Baquedano, 2019, pp. 237-247). Un desafío epocal al que la filosofía no es ajena consiste en entender la pulsión ecosuicida para sondear luego el sentido filosófico de las respectivas condiciones de prevención y de las de supervivencia, lo cual exige pensar la posibilidad de una ecosuicidología.<sup>10</sup>

Por “ecosuicidología” entiendo el estudio filosófico y preventivo tanto de las dinámicas ecodidas como de las correspondientes derivaciones autodestructivas —ecosuicidas—. La destrucción antropogénica de la naturaleza está vinculada en lo fundamental con las nociones de “Antropoceno” y “ecocidio”, lo cual implica un crimen contra la biodiversidad y una forma de autodestrucción ambiental que involucra al individuo y a la especie humana.

La ecosuicidología es una forma de filosofía ambiental que se nutre de los aportes de las éticas animal y ambiental y de diversas cosmovisiones arraigadas en las sabidurías de los pueblos originarios, pero su estudio se enfoca en el complejo ecocida y la prevención de sus implicancias autodestructivas. El ecosuicidio alberga una problemática desconcertante: el hecho de que la vida humana corre más que nunca el riesgo de extinción precisamente en el Antropoceno. La actual situación de sobrecarga planetaria incide en el sobrecalentamiento global en curso, y, una vez fuera de control, precipitará a los seres vivos a la muerte. Esta fase de supervivencia no solo afecta de manera masiva al resto de las especies, sino que atañe al propio ser humano. ¿Pero por qué incluir el ecosuicidio dentro de una forma de suicidio, si la biodiversidad y los ecosistemas parecen exceder al suicida? Porque el ser humano es un elemento más, una especie más, de la biodiversidad. Que sea una especie más no le quita responsabilidades. Al contrario. Cuando, en marzo del 2015, un copiloto alemán aprovechó el momento en que el capitán del vuelo fue al servicio para activar el cierre de la puerta de la cabina de mando y comenzar así a descender deliberadamente sobre las montañas (ignorando luego las súplicas del capitán que le imploraba abrir la

---

<sup>10</sup> Un primer abordaje, más amplio, de este término —inexistente hasta la publicación de la exégesis de la obra capital de Philipp Mainländer— tomó como eje del abordaje el lapso que media entre los actos ecosuicidas y la muerte, lo cual es concebido en un sentido mainländeriano, es decir, no se sigue de inmediato (cfr. Baquedano, 2021, pp. 37-47).

puerta) hasta estrellar el avión en los Alpes franceses, cometió con su acto no solo un suicidio, sino además el asesinato de las otras ciento cuarenta y nueve personas que iban a bordo. Es cierto que con su acto se dio muerte a sí mismo, pero él no solo fue autor de su propia muerte, sino ante todo responsable del asesinato en masa de los pasajeros. De esta manera, su suicidio no deja de estar vinculado con un asesinato masivo.

En este contexto, uno podría preguntarse: ¿sería válido, en términos éticos, llamar “suicidio” a los genocidios por el hecho de que también muchos de los que los cometieron murieron, ya sea quitándose la vida o provocando su propia destrucción? No parece adecuado decir, por ejemplo, que los nazis “se suicidaron” por la destrucción que alcanzó a Alemania y sus habitantes. Puede haber muchas razones: la vida en ese país continuó, pese a las pérdidas humanas y a la destrucción moral y material que los afectó; sería ofensivo además para una buena parte de las víctimas del nazismo hablar del “suicidio” de la Alemania nazi en vez de genocidio —es decir, si la historia recordara o se refiriese a los crímenes de lesa humanidad de la Alemania nazi aludiendo a su “suicidio” en vez de al genocidio del que fueron responsables—. Por analogía, resultaría especista llamar “ecosuicidio” si se subordinara en un orden de relevancia la extinción masiva de especies a la exclusivamente humana. Sin embargo, a diferencia del homicidio, el fratricidio, el femicidio y demás, el concepto de “eco-sui-cidio” alberga en sí al de “ecocidio”, es decir, el crimen contra la biodiversidad. Por consiguiente, el resultado de la muerte de sí —es decir, del agente contenido en el *sui*— no le quita peso ni responsabilidades diferenciadas al agente ejecutor que, en este caso, es un ser humano. Este hecho permite conservar el concepto de “ecosuicidio”, pero reconociendo su carácter secundario, subordinando en un orden lexicográfico al de “ecocidio”, que alberga en sí; de tal manera, es compatible con un enfoque biocentrista, ecocentrista y no especista.

Jonas afirma, por ejemplo, que cabe hablar del derecho individual al suicidio, pero no así al de la humanidad, la consecuencia extrema de su posible desaparición autocausada. Más allá del acto individual de darse muerte a uno mismo, Jonas (1979, p. 80) concluye en un sentido prescriptivo que la humanidad no tiene derecho al suicidio. Postula que, antes del ser humano, la vida había declarado un sí condicional a ella misma, pero con el ser humano el deber ser, vinculado al ser, se recubre de una forma de obligación (cfr. 1979, pp. 157-158), pues el ser humano

puede elegir la destrucción. Es decir, efectivamente, es pensado el fin de la “continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra” (1979, p. 36). Ahora bien, el ecosuicidio tiene un significado más amplio al no estar enfocado, desde una óptica antropocéntrica, en la primacía ontológica exclusiva del problema de la desaparición de la humanidad, pues las consecuencias del problema trascienden con creces a nuestra especie: afecta ya al resto de los seres vivos (ecocidio) y tiene, efectivamente, como resultado potencial la muerte en masa de estos, incluyendo a los seres humanos (ecosuicidio).

## 6. Ecosuicidología y el viaje al centro de la naturaleza

Aunque el planeta parezca haberse rehecho para los fines del hombre, no han sido todos los seres humanos quienes la han llevado por tales derroteros interpretativos, sino ante todo sociedades particulares con procesos de producción de ambientes que resultan ser destructivos (cfr. Diamond, 2008, pp. 629-679). En la religión judeocristiana se le ha otorgado un respaldo teológico a la naturaleza, una justificación trascendente, a través de la cual se hace descansar la identificación última de la esencia humana, no con lo natural (ahí los mortales gozan de libertad sin garantizarles la medida de la moralidad), sino más bien con lo sobrenatural. En el campo ético se busca más bien la orientación y adecuación a esta dimensión trascendente. Resultado de ello es que los pecados sean concebidos en relación con acciones contra el hombre (el centro de la creación) o contra Dios (el creador), lo cual es legitimado por una jerarquía especista de las especies en la que se sitúa al hombre en la cima de la evolución o la Creación, y al resto de las especies en una degradación formal hacia la base, lo inferior. En los saberes indígenas esto no es así. El ser humano puede ser la criatura que menos experiencia tiene y, desde esas limitantes, debe aprender mucho más que el resto de las especies (cfr. Kimmerer, 2021, p. 20).

La visión heredada por diversos pueblos originarios de América da cuenta, por ejemplo, de significativas concepciones de un mundo sagrado e íntegro. El océano, las montañas, los ríos, los árboles, lagos y mares son contemplados como parte de las relaciones intrahumanas sin constituir una entidad externa e independiente de la cosmovisión de quien los asimila de esa forma. En un sentido de pertenencia e integridad tanto con el cosmos como consigo mismos y sus semejantes, los volcanes explican, por ejemplo, el origen de los primeros hombres de la Tierra para los mapuches (cfr. Chihuailaf, 2017, pp. 28-28); entre los indígenas que

habitaban las superáreas de Aridamérica, Oasisamérica y Mesoamérica destacan divinidades vegetales y héroes culturales asociados al agua, el fuego y el Sol (cfr. López Austin y López Luján, 2018, pp. 40, 51, 124, 184, 236, 241-242, 259, 261, 266 y 280); y los incas, según transmiten algunas versiones, fueron civilizados por Manco Cápac y Mama Ocllo, hijos del Sol (cfr. Garcilaso de la Vega, 1985, p. 41). En la cosmovisión de los pueblos originarios, tanto el pasado ancestral como el destino actual están ligados a la naturaleza sin que una relación vertical de dominio y control de ella haya sido elevada a sabiduría filosófica. Es innegable que aun cuando ciertas costumbres no estuvieran exentas de prácticas antiecológicas o especistas (como quemadas extensivas de bosques o formas variadas de sacrificio animal), es posible sostener que, en términos epistemológicos, estas no establecían en este sentido una separación tan radical entre lo humano y lo no humano.

Ahora bien, a nivel intraespecie, Lisbeth Sagols (2016, p. 23) muestra que es muy posible que la clásica relación de dominio, posesión y destrucción que ha primado en el patriarcado no haya sido universal, y de hecho alude a cómo la guerra apareció en las sociedades organizadas encarnada en la figura masculina. Con ello explica la actual crisis ecológica y su avance en la medida que “no se ha dado una comprensión conjunta de este tema con la igual interhumana” que corresponde (2016, p. 25). Pensando en algunas sociedades matrilineales del Neolítico, la noción frommiana de “biofilia” y la ecoética de Aldo Leopold, hace una crítica al patriarcado ofreciendo “una comprensión de la violencia contra la naturaleza, desde la desaparición forzada de la tendencia a *la igualdad básica de valor* de todos los vivientes y todos los humanos” (Sagols, 2016, p. 27). A su vez, rescata algunos ejes rectores que tuvieron lugar en las sociedades matrilineales donde la igualdad intrahumana encontraba un correlato en la relación de la humanidad con todo lo vivo, primando el respeto y cuidado del entorno.

El ambiente es el “inter-ser” colectivo generado entre humanos y no humanos, un conjunto de dinámicas donde lo otro y los otros se convierten en la realidad representada, lo cual supone algún significado asimilado de la naturaleza interactuada por seres orgánicos e inorgánicos — con sus respectivas implicancias concretas y los diferentes sentidos en que puede determinar una visión del entorno—. <sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Considérese aquí el enorme respeto que las tradiciones orientales muestran hacia los distintos seres vivos. Máxima expresión de ello es lo que



En el fondo, no es solo por la urbanización de las grandes sociedades que sea imposible retornar a la naturaleza, pues el hecho es que ya estamos en ella, pero atrapados en una dinámica reificadora, productora de ambientes lesivos y de una letalidad galopante.

Las acepciones complejas y disímiles de “naturaleza”, antecedidas por nociones histórico-filosóficas del término, no proporcionan un sentido único. Esa diversidad conceptual es, no obstante, la que posibilita la apertura a una nueva dinámica en la relación con la naturaleza, distinta de la heredada por la civilización industrial extendida (cfr. Klein, 2017, p. 238) y su reificación instrumental del entorno. Explorar su interioridad conduce, primero, a un viaje que trasciende un interés únicamente turístico, pues, antes de trasladarnos a una excursión hacia alguna reserva lejana —donde los viajeros pagan por ver parajes libres de los influjos de la intervención comercial humana—, lo que hace es llevar precisamente a un viaje interior en el que es posible dimensionar, cuestionar y poner en duda esa misma *ratio sufficiens* y su apreciación distorsionada de sí.

En este sentido, la naturaleza precede y posibilita el lugar físico al que se va. Es, ciertamente, más que un parque o un cerco infranqueable con determinadas características estéticas que se deban resguardar, pues no es un espacio que únicamente esté fuera de la casa, la oficina o la ciudad. Es, más bien, el ambiente común que se hereda de otras formas de vida no intervenidas necesariamente por la óptica de la hermenéutica recién descrita. Cuando esta última se impone, los elementos naturales pasan a ser recursos instrumentalizados para ciertos fines del hombre; el resto de los seres vivos se convierten en objetos de consumo y explotación. Esta interpretación que se hace del entorno y de ellos oculta el concepto prístino y desinteresado que se pueda tener de la naturaleza. No puede ser lo esencialmente otro al ser el ambiente común sobre el que se construye la cultura de cada presente.

Si la Tierra y los astros solares existen ante los ojos del ser humano como naturaleza, entonces desde los primeros tiempos los cuerpos celestes signan un proceso de creación en el que interactuaron distintos

---

encarna en sánscrito el término *ahimsa*, el cual alude a la no violencia y al respeto a la vida. Considerado lo opuesto a *himsa* (‘violencia’), la paz que encarna *ahimsa* se manifiesta en no hacer daño a ningún ser capaz de sentir. Este móvil no especista constituye uno de los principios rectores del jainismo; esta noción y sus implicancias son también centrales en el hinduismo y el budismo.



agentes del espacio interestelar sin haber mediado, durante millares y millares de años, seres humanos ni otros seres orgánicos. Proyectándola hacia el futuro, la naturaleza trascenderá también toda capacidad que tenga el género humano para lograr la consecución de algún fin que abogue por su salvación o aniquilación. Pero en este proceso cósmico de formación, que atraviesa todo lo construido y por construir, destruyendo o reconstruyendo, en un ínfimo planeta de la Vía Láctea ha surgido la posibilidad de que seres reflexivos que la habitan tomen conciencia de que la naturaleza, más que ser protegida de toda intervención humana —lo cual es imposible en cuanto la misma especie forma parte de ella—, es de una racionalidad, y de una cierta forma de interpretarla, de la que se ha de resguardar.

Ahí donde hay terrícolas, la naturaleza pasa a ser el ambiente común y una construcción articulada por agentes humanos y no humanos que, al interactuar, modifican el espacio en que habitan y se organizan. Así, abogar por su defensa no implica solo buscar protegerla de las amenazas relativas, por ejemplo, a la contaminación o la deforestación, sino más bien evitar hacerse partícipe de una relación característica de los seres humanos con lo no humano, en la cual el primero ha pretendido ser el único portador del orden y el progreso de su especie en detrimento de la biósfera y el resto de los seres vivos. Esta misma interpretación oculta el ser de la naturaleza: no es la mera fuente de todos los recursos, como si hubiesen surgido, estuvieran ahí y valiesen lo que cuestan según una tasación del entorno reificado a servicio de las razones instrumentalizadas de la hermenéutica recién descrita.

A diferencia del resto de las especies, la humana es responsable de la condición actual del planeta (cfr. Jonas, 1979). En su calidad de *sapiens* pudo haber evitado desencadenar un sinnúmero de dinámicas autodestructivas en términos ambientales, escenarios ecocidas e incluso ecosuicidas, lo cual, sin duda, ha marcado especísimamente su rol en la historia de la Tierra. Los problemas ambientales que ponen hoy en riesgo la vida de diversas especies en el planeta dejan cada vez más en evidencia la necesidad de sondear esta tendencia en la que, como víctima ecosuicida y como verdugo ecocida, se ve envuelto el ser humano a causa de poderosos miembros de su propia especie. El intento de prevenir un desenlace fatal global no es independiente de una ecosuicidología que refuerce una identidad que trascienda la especie, el género, la raza, el origen, la ideología y la cultura de una persona, es decir, una conciencia común de éticas que enfatizen más que el cuidado

y protección de las relaciones humanas. La prevención de altos niveles de mortandad o destrucción de ecosistemas a gran escala es un móvil no especista, enfocado, precisamente, en el valor —o derecho— del resto de los seres vivos.

Evitar que patrones antropocéntricos —que ya son culturales y mentales— se vuelvan contra uno atentando contra las bases que han sostenido la vida en el planeta es un aliciente para sondear lo que estudia la ecosuicidología, la cual supone una disposición filosófica orientada hacia la naturaleza en cuanto naturaleza. Adentrarse en su interioridad implica emprender primero un viaje al interior de quien lo realiza; ahí será posible asimilar y cuestionar la *ratio sufficiens*, cuya instrumentalización aleja y retrae de esa valiosa experiencia: la reflexión sistemática y profunda sobre la atmósfera y la interpretación del entorno como elemento fundamentalmente colectivo que alberga un conjunto de seres vivos y condicionantes de circunstancias materiales, sociales, políticas, económicas y éticas en que alguien o algo, en cuanto paciente moral, está inmerso.

La ecosuicidología busca sondear, no como un asunto meramente biológico, sino esencialmente filosófico y de máximas repercusiones éticas, las pérdidas globales de destrucción y autodestrucción de especies —por ejemplo, la que puede llevar a cabo el *Homo sapiens* con sus propios congéneres por múltiples causas antropogénicas—.

## Bibliografía

- Agencia de Protección Ambiental de Estados Unidos (2023, 15 de febrero). *Global Greenhouse Gas Emissions Data*. URL: <https://www.epa.gov/ghgemissions/global-greenhouse-gas-emissions-data#Country>.
- Bachofen, J. J. (1861). *Das Mutterrecht*. Verlag von Kraiss & Hoffmann.
- Baquedano, S. (2019). Ecocide or Environmental Self-Destruction? *Environmental Ethics*, 41(3), 237-247.
- (2021). Estudio preliminar. En P. Mainländer, *La filosofía de la redención*. (pp. 15-60). S. Baquedano Jer (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Bardají, T. y Zazo, C. (2009). El Cuaternario: un “nuevo” periodo en la escala geocronológica global. *Enseñanza de las Ciencias de la Tierra*, 17(1), 37-43.
- Boff, L. (2011). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. J. C. Rodríguez Herranz (trad.). Trotta.

- Borneman, E. (1976). *Das Patriarchat: Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystem*. Fischer.
- Brice, W. (2002). Abraham Gesner (1797-1864): A Petroleum Pioneer. *Oil-Industry History*, 3(1), 72-80.
- Broszimmer, F. (2005). *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de especies*. F. Páez de la Cadena (trad.). Laetoli.
- Catton, W. (2010). *Rebasados*. R. Claro (trad.). Océano.
- Chakrabarty, D. (2019). El clima de la Historia. Cuatro tesis. R. L. Gorriti y M. L. Gómez (trads.). *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 98-118.
- Chihuailaf, E. (2017). *Recado confidencial a los chilenos*. Lom.
- Cecil, P. F. (1986). *Herbicide Warfare: The Ranch Hand Project in Vietnam*. Praeger.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *International Geosphere-Biosphere Programme Newsletter*, 41, 17-18.
- De la Vega, G. (1985). *Comentarios reales. I*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. E. Rivera Martínez (trad.). IFEA.
- Dhammananda. K. S. (1993). *What Buddhists Believe*. The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Diamond, J. (2008). *Colapso*. R. García Pérez (trad.). Debate.
- \_\_\_\_ (2014). *El tercer chimpancé*. M. Corniero (trad.). Debate.
- Doughty, C., Wolf, A. y Field, C. (2010). Biophysical Feedbacks Between the Pleistocene Megafauna Extinction and Climate: The First Human-Induced Global Warming? *Geophysical Research Letters*, 37, 1-5.
- Ehrlich, P. (1968). *The Population Bomb*. Ballantine Books.
- Engels, F. (1886). *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Dietz.
- Equihua Zamora, M., Hernández Huerta, A., Pérez Maqueo, O., Benítez Badillo, G. e Ibáñez Bernal, S. (2016). Cambio global: el Antropoceno. *CIENCIA ergo-sum*, 23(1), 67-75.
- Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. Holt, Rinehart and Winston.
- Gagneten, A. M., Imhof, A., Marini, M. del R., Zabala, J. M., Tomas, P., Amavet, P., Ravera, L. y Ojea, N. (2015). *Biología. Conceptos básicos*. Universidad Nacional del Litoral. URL: [http://www.unl.edu.ar/ingreso/cursos/biologia/wp-content/uploads/sites/9/2016/11/BIO\\_01.pdf.pdf](http://www.unl.edu.ar/ingreso/cursos/biologia/wp-content/uploads/sites/9/2016/11/BIO_01.pdf.pdf).

- Gimbutas, M. (1997). *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe*. Institute for the Study of Man.
- Gould, S. (1985). *The Flamingo's Smile: Reflections in Natural History*. W.W. Norton & Co.
- Griffiths, P. J. (2004). *Agent Orange: Collateral Damage in Vietnam*. Trolley Books.
- Grupo ETC (2018, 4 de octubre). *¡No manipulen la Madre Tierra! Manifiesto contra la geoingeniería*. URL: <https://www.etcgroup.org/es/content/no-manipulen-la-madre-tierra-0>.
- Head, M., Gibbard, P. y Salvador, A. (2008). The Quaternary: Its Character and Definition. *Episodes*, 31(2), 234-238.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp.
- Kimmerer, R. W. (2021). Una trenza de hierba sagrada. D. Muñoz Mateos (trad.). Capitán Swing.
- Klein, N. (2017). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. A. Santos Mosquera (trad.). Paidós.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2018). *El pasado indígena. Historia de las Américas*. Fondo de Cultura Económica.
- Mahatma Gandhi. (1986). *Mi credo hinduista*. L. Calvera (trad.). Dédalo.
- Malm, A. y Hornborg, A. (2014). The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative. *The Anthropocene Review*, 20(10), 1-8.
- Marsh, G. P. ([1874] 1970). *The Earth as Modified by Human Action: A New Edition of 'Man and Nature'*. Arno Press.
- Mellaart, J. (1967). *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. McGraw Hill-Thames and Hudson.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. M. J. Castro (trad.). Traficantes de Sueños.
- Mumford, L. (1967). *The Myth of the Machine: Techniques in Human Development*. Harcourt.
- Research Centre for Gender, Family and Environment in Development. (2006). *Victims of Agent Orange/ Dioxin in Vietnam—The Expectations. Proceedings of the International Scientific Conference. Hanoi, 16-17 March, 2006*. Research Centre for Gender, Family and Environment in Development.
- Pániker, A. (2001). *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Kairós.
- Patou-Mathis, M. (2021). *El hombre prehistórico es también una mujer: Una historia de la invisibilidad de las mujeres*. M. Pons Irazazábal (trad.). Penguin Random House.

- Prigogine, I. (2012). *El nacimiento del tiempo*. J. M. Pons (trad.). Tusquets.
- Revkin, A. (1992). *Global Warming: Understanding the Forecast*. Abbeville Press.
- Ripple, W. y Van Valkenburgh, B. (2010). Linking Top-Down Forces to the Pleistocene Megafaunal Extinctions. *BioScience*, 60(7), 516-526.
- Robock, A. (2008). *20 Reasons Why Geoengineering May Be a Bad Idea*. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 64(2), 14-19.
- Rosas, I., Cravioto, A. y Ezcurra, E. (2004). *Microbiología ambiental*. SEMARNAT-INECC-UNAM- PUMA.
- Ruddiman, W. (2003). The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago. *Climatic Change*, 61(3), 261-293.
- \_\_\_\_ (2005). How Did Humans First Alter Global Climate? *Scientific American*, 292, 34-41.
- Sagols, L. (2016). *La ética ante la crisis ecológica. Una revisión de la cultura patriarcal*. Editorial Académica Española.
- Samson, P. y Pitt, D. (1999). *The Biosphere and the Noosphere Reader*. Routledge.
- Samways, M. (1999). Foreign Lands: Here Comes the Homogenocene. *Journal of Insect Conservation*, 3(2), 65-66.
- Schechter, A., Cao Dai, L., Pöpke, O., Prange, J., Constable, J., Matsuda, M., Duc Thao, V. y Piskac, A. (2001). Recent Dioxin Contamination from Agent Orange in Residents of a Southern Vietnam City. *Journal of Occupational & Environmental Medicine*, 43, 435-443.
- Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. y McNeill, J. (2011). The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369, 842-867.
- Steffen, W., Persson, Å., Deutsch, L., Zalasiewicz, J., Williams, M., Richardson, K., Crumley, C., Crutzen, P., Folke, C., Gordon, L., Molina, M., Ramanathan, V., Rockström, J., Scheffer, M., Schellnhuber, H. y Svedin, U. (2011). The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship. *Ambio*, 40, 739-761.
- Stoppani, A. (1873). *Corso di geologia. II*. G. Bernardoni & G. Brigola.
- Warwick, H. (1998). Agent Orange: The Poisoning of Vietnam. *The Ecologist*, 28, 17-18.
- Zierler, D. (2011). *The Invention of Ecocide: Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think About Environment*. University of Georgia Press.



## **Reseñas**





**Soames, S. (2019). *El surgimiento de la filosofía analítica*. F. M. Wong, E. V. Chigne, J. C. Gamboa y P. L. Dammert (trads.). Tecnos-Pontificia Universidad Católica del Perú. 272 pp.**

La obra de Scott Soames es una de las referencias obligadas para comprender el desarrollo de lo que se ha denominado “filosofía analítica”. El autor estadounidense logró realizar uno de los más notables ejercicios de síntesis de su desarrollo histórico en los tomos de su *Philosophical Analysis in the Twentieth Century* (2003 y 2005a) y *The Analytic Tradition in Philosophy* (2014 y 2018). En este contexto, este libro representa un abreboca para quienes no han tenido la experiencia de adentrarse en el resto de su obra, experiencia a veces árida, cuya pesadez puede alivianar la lectura previa de este libro.

La obra de Soames no ha escapado de las críticas por parte de varios autores. Por ejemplo, Kremer (2005) admite haber experimentado “irritación y frustración” al leer *Philosophical Analysis*. Pincock (2005 y 2006), por su parte, acusa a la misma obra de carecer de rigurosidad historiográfica. Hurka y Horwich también comparten opiniones similares, a las cuales Soames responde tanto individual (2005b) como conjuntamente (2006). Las críticas también se extienden a *The Analytic Tradition*. Beaney (2015) la considera “provocativa” en su crítica a Frege, mientras que Pigden (2015) opina que Soames ha profundizado en su “simplificación” de los pensadores analíticos que examina en comparación con su obra anterior. Algunos sostienen que carece de un enfoque histórico suficientemente fundado, mientras que otros consideran que su mirada es demasiado contemporánea para escribir adecuadamente historia. En respuesta a estas críticas, Soames ha abordado a sus detractores (2015), resumiendo así el espíritu o el objetivo de sus obras: desafiar a las grandes figuras desde aspectos del pensamiento contemporáneo, así como rescatar ideas menos exploradas en la actualidad.

A diferencia de las obras mencionadas al inicio, tenemos la suerte de que las lecciones de *El surgimiento de la filosofía analítica* se han traducido al castellano, lo que nos invita a apreciarlas desde una perspectiva distinta. El libro es un esfuerzo colaborativo del Círculo de Investigación en Filosofía Analítica (CIFA) con el respaldo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quienes han editado las notas de una serie de conferencias impartidas por el autor a mediados de 2015. La naturaleza colectiva de la publicación se refleja en el número de traductores. Es

una obra que, además, se encuentra particularmente bien cuidada en su proceso de diagramación. Todo esto nos brinda la oportunidad de adentrarnos en el trabajo de Soames y facilita la experiencia de familiarizarnos con sus ideas.

Las lecciones impartidas por Soames en Perú se enfocan en cuatro filósofos fundamentales dentro del marco del proyecto analítico. Con tal propósito, dos capítulos son dedicados a la caracterización de la filosofía de Frege, otros dos a la filosofía de Moore, cuatro capítulos a la obra de Russell y, finalmente, un último capítulo que aborda a Wittgenstein, centrándose exclusivamente en su primer periodo —vinculado con el *Tractatus*—. A pesar de que el texto presenta las ideas de pensadores que se suelen abordar en obras introductorias a la filosofía analítica, su tratamiento contiene elementos de complejidad técnica que lo transforman en un texto de profundización. Además, el enfoque autoral utilizado nos introduce en las posturas de su autor.

El libro inicia con un minucioso análisis de la obra de Frege, donde el autor define las principales nociones que son abordadas a lo largo de su trayectoria filosófica. Además, se critica el eslogan ampliamente aceptado en muchos textos y cursos de lógica, “la existencia no es un predicado”, al revelar un error metodológico cuyo origen se atribuye a Frege. Por último, se lleva a cabo una detallada reconstrucción técnica de la célebre “paradoja de Russell”. De manera similar a la forma en que los demás pensadores son examinados a lo largo del libro, el análisis de Frege culmina con la descripción de su declive, posterior en este caso a la crítica realizada por Bertrand Russell.

Las lecciones dedicadas a Moore siguen la misma estructura de caracterización y crítica de su obra. En relación con Moore, el autor describe su transición del idealismo al realismo, destacando las condiciones de la justificación en su pensamiento y cómo intenta trasladar la carga de la prueba de la existencia del mundo al escéptico. Asimismo, se aborda la ética del sentido común y la noción intuitiva de lo bueno que subyace en su sistema. La crítica de Soames es abierta al mostrar que, en el mejor de los casos, las bases de su sistema se reducirían a conjeturas interesantes pero no del todo plausibles.

El núcleo central de las lecciones de Soames es la obra de Bertrand Russell, de la que se ocupan los cuatro capítulos centrales del libro. En este análisis exhaustivo, el autor aborda el periodo que va desde “Sobre el denotar” hasta la filosofía del atomismo lógico, pasando por los *Principia*. La crítica más substancial se centra en el atomismo

de Russell y la noción de “monismo neutral”, que sostiene que todas las cosas percibidas son construcciones de los datos sensoriales. En este contexto, “siendo más revisionista que la del propio Berkeley, la concepción russelliana podría superar incluso la onírica concepción de McTaggart de la realidad como una comunidad eterna e inmutable de almas humanas” (Soames, 2019, pp. 131–132).

Finalmente, el capítulo de Wittgenstein se centra en lo que denomina el único gran problema de la filosofía: “la naturaleza de la proposición”. Soames explica que esto significa el análisis de la forma en que el lenguaje y el pensamiento cumplen una función representacional. La conclusión, tras evaluar la primera filosofía de Wittgenstein, es que cualquier interpretación literal de sus ideas sería inconsistente a menos que las proposiciones sean comprendidas como un cierto tipo de actos cognitivos.

El libro de Soames resulta sumamente valioso en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, funciona como una introducción técnica a la obra de los principales filósofos que sentaron las bases del proyecto analítico en filosofía. En segundo lugar, nos brinda un resumen de la perspectiva del pensamiento del propio Soames, ya que sus descripciones y reconstrucciones de las ideas de los autores abordados en sus lecciones son distintivas de su propia obra. Por último, y estrechamente relacionado con lo anterior, este libro constituye una excelente manera de adentrarse en la obra del autor estadounidense para el público de habla hispana, en particular en *The Analytic Tradition*, no traducida al castellano.

## Referencias bibliográficas

- Beaney, M. (2015). Soames on Frege: Provoking Thoughts. *Philosophical Studies*, 172(6), 1651–1660. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0483-4>.
- Kremer, M. (2005). [Reseña de *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. 1: *The Dawn of Analysis*, y *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. 2: *The Age of Meaning*, por S. Soames]. *Notre Dame Philosophical Reviews*. URL: <https://ndpr.nd.edu/reviews/book-1-philosophical-analysis-in-the-twentieth-century-vol-1-the-dawn-of-analysis-book-2-philosophical-analysis-in-the-twentieth-century-vol-2-the-age-of-meaning/>.
- Pigden, C. R. (2015). Scott Soames: The Analytic Tradition in Philosophy, Volume 1: Founding Giants: Princeton University Press. *Philosophical*

- Studies*, 172(6), 1671–1680. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0485-2>.
- Pincock, C. (2005). History of Philosophical Analysis [Reseña de *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, de S. Soames]. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies*, 25(2), 167–171. DOI: <https://doi.org/10.15173/russell.v25i2.2087>.
- \_\_\_\_ (2006). Rejoinder to Soames. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies*, 26(1), 77–86. DOI: <https://doi.org/10.15173/russell.v26i1.2093>.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 1: The Dawn of Analysis*. Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (2005a). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 2: The Age of Meaning*. Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (2005b). Reply to Pincock's Review. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies*, 25(2), 172–177. DOI: <https://doi.org/10.15173/russell.v25i2.2088>.
- \_\_\_\_ (2006). Reply to Critics of *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*: Christopher Pincock, Thomas Hurka, Michael Kremer, and Paul Horwich. *USC Dornsife. Scott Soames. Discussions*. URL: [https://dornsife.usc.edu/assets/sites/678/docs/Replies/Rep\\_\\_Philosophical\\_Ayalysis.pdf](https://dornsife.usc.edu/assets/sites/678/docs/Replies/Rep__Philosophical_Ayalysis.pdf).
- \_\_\_\_ (2014). *The Analytic Tradition in Philosophy. Volume 1: The Founding Giants*. Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (2015). Reply to Critics of *The Analytic Tradition in Philosophy. Volume 1: The Founding Giants*. *Philosophical Studies*, 172(6), 1681–1696. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0486-1>.
- \_\_\_\_ (2018). *The Analytic Tradition in Philosophy. Volume 2: A New Vision*. Princeton University Press.
- \_\_\_\_ (2019). *El surgimiento de la filosofía analítica*. F. M. Wong, E. V. Chigne, J. C. Gamboa y P. L. Dammert (trads.). Tecnos-Pontificia Universidad Católica del Perú.

David Rojas Lizama  
 Universidad de Santiago de Chile  
 david.rojasl@usach.cl

**Nosetto, L. (2022). *Autoridad y poder. Arqueología del Estado. Las cuarenta.* 203 pp.**

*Autoridad y poder* ofrece una historia de la idea de “Estado”, una historia que, siguiendo las prescripciones metodológicas de la arqueología, se relata a partir de los contrapuntos que dieron lugar a la configuración contemporánea del Estado. La apertura de esta historia está signada por dos conceptos sumamente caros a la tradición del pensamiento político: “poder” y “autoridad”. Las líneas dedicadas al poder encuentran en Max Weber una fuente de enseñanzas que arrojan luz renovada sobre el lugar de la violencia en el Estado. Los postulados weberianos permiten dilucidar dos características de la violencia estatal: que debe ser legítima y debe ser monopólica. El convencimiento de que, por un lado, el accionar estatal se encuentra justificado y, por otro lado, que será el Estado el único agente que ejerza la violencia, pone en evidencia que el Estado es una relación social en la cual la violencia se despliega en un marco político, institucional y administrativo específico. Evocando las reminiscencias entre esta reflexión weberiana y la comprensión tradicional de la relación política como una relación de protección y obediencia, Luciano Nosetto afirma que “el Estado es *summa potestas* o no es” (2022, p. 16). Así, el Estado contiene la idea de “violencia” porque es parte de su accionar, al mismo tiempo que contiene la violencia porque es allí donde se establecen los límites para que su ejercicio no erosione la vida en común.

En torno a la autoridad, Nosetto retoma el supuesto weberiano que indica que el Estado, en cuanto empresa, organiza sus esfuerzos en vistas a un fin o bien colectivo. A sabiendas de que medio y fin se reclaman mutuamente, el autor introduce la escena de la interpelación provista por Louis Althusser, ya que esta conduce a comprender al Estado como una relación social compuesta por un individuo que es interpelado y asume la posición de súbdito y otro individuo que interpela en cuanto que asume la posición del Estado. A pesar de que esta escena podría leerse bajo la clave de la protección y la obediencia, Nosetto se interesa por los motivos que conducen a los individuos a entrar en el juego de roles de la interpelación. En efecto, fue Judith Butler quien iluminó la impronta teológica en los postulados althusserianos, a partir de lo cual Nosetto concluye que la interpelación estatal tiene éxito en la medida en que invoca una idea trascendente de bien, razón por la cual “el Estado es la *summa auctoritas* o no es” (2022, p. 23). Así, el Estado contiene la idea

de “bien” porque precisa de ella para lograr una interpelación exitosa, y al mismo tiempo el Estado contiene al bien porque deberá delimitar aquellas ideas maximalistas que con sus aspiraciones totalizantes pudieran poner en riesgo a la comunidad.

En suma, poder y autoridad, *summa potestas* y *summa auctoritas*, componen la estatalidad que es objeto de este libro. Pero, como fue anticipado, esta es una historia de la idea de “Estado” a partir de sus contrapuntos. Por tanto, Noretto identifica cuatro disputas a las que tuvo que hacer frente el Estado: los estamentos, el individuo, la sociedad y la humanidad.

El primer capítulo está dedicado a la disputa entre el Estado y los estamentos. Aquí, Noretto —siguiendo a Weber y a Schmitt— indica que el Estado es el resultado de un proceso de monopolización en el cual confluyen autoridad y poder. Esto tiene lugar en el marco de un doble conflicto, que constituye el punto de emergencia del Estado: la monarquía vs. los estamentos feudales, y los monarcas vs. las iglesias. Este doble conflicto se despliega a lo largo del siglo XVI: el siglo de Nicolás Maquiavelo. Y esto es así porque —Noretto afirma— la teoría del Estado solo fue posible gracias a las enseñanzas de Maquiavelo y, no obstante, las primeras expresiones teóricas en torno al Estado se opusieron a los postulados maquiavelianos fundamentales. Por caso, la doctrina de la razón de Estado que tiene por objetivo conocer los medios adecuados para “fundar, mantener y aumentar el Estado” (2022, p. 36) podría derivarse, tal como lo ha sostenido Meinecke, de la concepción maquiaveliana de que el Estado cuenta con una racionalidad propia. De acuerdo con Schmitt, Noretto retoma tres aportes centrales de Maquiavelo a la doctrina de la razón de Estado: la relación entre técnica y moral, la relación entre la racionalidad y la legalidad, y la relación entre la ejecución y los consejos. Tres puntos que han sido retomados por la literatura política antimachiaveliana a fin de “volver a meter al príncipe en caja” (2022, p. 40). Los tópicos presentados tanto por los monarcómacos y su recepción provista por los teólogos jesuitas Juan de Mariana y Francisco Suárez como el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie y la concepción moderna de la soberanía política de Bodin aún revisten una gran actualidad. En efecto, la guerra civil religiosa en Francia inauguró un debate en torno a la tecnicidad, el racionalismo y la ejecutividad políticas que aún permanece abierto. Los cuestionamientos a los límites del poder ejecutivo desplegados hoy por las teorías de la democracia deliberativa podrían encontrarse ya en los monarcómacos.

Asimismo, las estrategias postestatales o autonomistas reactualizan la tesis de la servidumbre voluntaria. Finalmente, el problema de la soberanía política encuentra ecos tanto en gobiernos que justifican su accionar inconsulto alegando la necesidad política como también en los gobiernos populares que, bajo la premisa de la soberanía política, arremeten contra privilegios arraigados.

El segundo capítulo se aboca a la reconstrucción del encuentro entre la historia del Estado y la historia del individuo. Es la filosofía política moderna la que ha colocado al individuo en el centro de las reflexiones acerca de la buena sociedad, y es en la obra de Thomas Hobbes que Nosetto localiza este primer encuentro entre individuo y Estado. El supuesto hobbesiano que indica la igualdad de las partes que componen el Estado implica el carácter contencioso de la convivencia social. Por tanto, en este marco, la paz civil solo será alcanzada cuando un poder común ofrezca protección a los individuos, lo cual supone que “todos deben dar un paso atrás. Todos, menos uno” (2022, p. 73). Quien quede al frente será el encargado de proteger al conjunto. De este modo tiene lugar un desdoblamiento: una persona natural se constituye a la vez como una persona artificial. Este desdoblamiento le ocurre tanto a quien asume el lugar del soberano como a los individuos que, en adelante, serán al mismo tiempo ciudadanos y hombres privados. En este punto, Nosetto advierte que los individuos constituyen la materia prima del Estado, tal como se encuentra plasmado en el famoso frontispicio del *Leviatán*. Sin embargo, tomando nota de los postulados de Judith Butler, Nosetto se pregunta: “¿no inquieta pensar que la fabricación de ese autómatas puede estar precedida por un proceso de selección de la materia prima adecuada, esto es, por una partición entre los individuos que importan y los que no?” (2022, p. 80). De este modo, Nosetto llama la atención sobre las exclusiones producidas en la conformación del Estado: género y raza han delimitado cuáles son los individuos que importan y cuáles no.

Siguiendo las enseñanzas de Hobbes, Locke, Rousseau, Sieyès —entre otros—, se ha enaltecido la pregunta sobre los derechos individuales, lo cual conduce a Nosetto a asegurar que hay un componente liberal en nuestra cultura política, algo así como un “liberalismo ambiente” difícil de eludir (2022, p. 101).

El tercer capítulo se dedica a la comprensión de la especificidad del lazo de la sociedad capitalista. Fueron los pensadores de la Ilustración escocesa, tales como Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson y James



Steuart, quienes han sostenido que hay una disposición natural hacia el intercambio entre los individuos, lo cual implica que el lazo social adquiere la forma de la sociedad de mercado. Por tanto, la sociedad civil devenida sociedad de mercado convierte al lazo social en un vínculo comercial. Una vez colocado el intercambio en el fundamento de la sociedad, esta perspectiva debía conducir a una menor intervención del Estado para dar lugar a un mayor despliegue del intercambio libre. En esa línea, los revolucionarios estadounidenses apostaron por un diseño institucional que permitiera mantener separadas la autoridad del poder, o, en palabras del autor: “los estadounidenses apostaron a sustraer la *auctoritas* de las contingencias de la *potestas*, dando lugar a una innovación que resultará plena de efectos para la estatalidad futura” (2022, p. 125).

Atento a las enseñanzas en torno a la sociedad de mercado provistas por la Ilustración escocesa, Hegel comprende que la época moderna se encuentra caracterizada por la libertad subjetiva, la cual debe constituirse como un principio de la teoría del Estado. En tal sentido, la familia, la sociedad civil y el Estado se constituyen como las tres realidades institucionales que permiten que un individuo sea libre. Por ello, Nosetto señala que es Hegel el primero en observar la incapacidad de la sociedad civil para resolver los problemas que su propia dinámica crea, volviéndose imprescindible la intervención estatal. Con esto, Hegel establece la primera distinción entre sociedad civil y Estado y, como indica Nosetto: “A partir de aquí, la reflexión sobre el Estado supondrá el persistente contrapunto con la sociedad, tenida como una esfera distinguible pero también dependiente de lo estatal” (2022, p. 135). Por tanto, con Hegel se llega a la más comprensiva y cabal reflexión sobre la estatalidad: la cumbre de la teoría del Estado, según Nosetto. No obstante, se advierte que “saberse en la cumbre de la estatalidad implica saber también que, a partir de aquí, la historia del Estado será el relato de un descenso” (2022, p. 139). De modo que el encumbramiento del Estado como ordenamiento político coexiste con la emergencia de proyectos alternativos que postulan la superación del Estado por medio de la socialización de las funciones estatales. Allí, desde el socialismo utópico de Saint-Simon hasta el comunismo de Marx y Engels, Nosetto encuentra una paradoja: quienes proponen disolver el Estado en la sociedad terminan por justificar la captura de lo social por el Estado.

El cuarto y último capítulo aborda la emergencia de la humanidad como sujeto político y del orden internacional como proyecto político.



Para comprender el modo en que el Estado tuvo que contraponerse a la idea de “humanidad”, Nosetto sugiere comenzar con la idea de “nación”. Luego de un recorrido por el concepto ilustrado de “nación” acuñado por Sieyès, pasando por la concepción romántica iniciada por Renan y su continuidad en el constructivismo de Anderson, Nosetto se interroga en torno a qué tipo de afecto moviliza a los connacionales a comprometerse con su pertenencia nacional. Si con Renan podía responderse que es la heroicidad, la grandeza y la gloria nacional el sentimiento que moviliza el amor por la nación, con Simone Weil, en cambio, se podría sostener que es la compasión por la patria, es decir, una compasión por la fragilidad, que le confiere a la parte más pobre del pueblo un lugar moral privilegiado, movilizándolo de este modo un nuevo patriotismo.

Ahora bien, una vez tratado el nacionalismo, Nosetto se ocupa de aquellos proyectos que han buscado un futuro postestatal: el internacionalismo. Lo que le interesa al autor aquí es resaltar el carácter ambivalente de los Estados contemporáneos: las organizaciones internacionales reconocen la soberanía de los Estados que forman parte de ella y, al mismo tiempo, estas organizaciones resultan un vehículo de los intereses de los Estados más poderosos. Por su parte, nociones como las de “grandes espacios”, de Carl Schmitt, o “imperios”, de Alexandre Kojève, dan cuenta de una intensa reflexión sobre las condiciones del ordenamiento mundial de posguerra. En un mundo pluralista, con nuevas técnicas de guerra y una creciente moralización del enemigo, resulta preciso reflexionar sobre los modos en que los Estados interactúan entre sí. Por ello, Nosetto sostiene que “el Estado nación del siglo XXI sobrevive como magnitud política gracias a una multiplicidad de adscripciones, que habilitan márgenes de autonomía en un contexto mundial de tremendos condicionamientos” (2022, p. 174).

No obstante, si de grandes influencias se trata, no puede eludirse la revitalización del liberalismo llevada a cabo por Ludwig von Mises y Friedrich Hayek. Nosetto sintetiza los aportes de la escuela austríaca en tres postulados que cabe mencionar: el individualismo, el destino totalitario de toda planificación centralizada y la política negativa destinada a deshacerse del intervencionismo estatal. Si bien con impronta propia, la recepción norteamericana de la escuela austríaca emprendió reformas institucionales profundas con vistas a promover la economía de mercado y la competitividad de los individuos; estas tuvieron gran impacto en la convivencia internacional.

Por último, Nosetto le dedica el final del capítulo al problema de los derechos humanos. Aquí se identifica que la protección de los súbditos fue el fundamento del poder estatal desde el siglo XVI; sin embargo, en el siglo XXI ese mismo fundamento justifica el sometimiento del Estado a las intervenciones internacionales. La incorporación de los derechos humanos por parte de las Naciones Unidas en 1948 expresa esta paradoja. En tal sentido, cabe recordar la cita de Proudhon recuperada por Carl Schmitt: “quien dice humanidad quiere engañar” (citado en Nosetto, 2022, p. 186). Guiado por Burke, Arendt y Agamben, Nosetto advierte en las declamaciones en nombre de la humanidad un grado de abstracción tal que ha permitido vehiculizar todo tipo de intervenciones. No obstante, con Rancière, se puede concebir a los derechos humanos también como la fuente a la que recurrir cuando se reclama el reconocimiento legal de derechos ciudadanos aún no positivizados. Tras este recorrido, Nosetto afirma que nuestra comunidad política hizo de los derechos humanos el legado persistente de la refundación del Estado argentino luego del gobierno criminal de la dictadura, “un legado que, como todas las cosas divinas, concita una respetuosa veneración y que, como todas las cosas humanas, reclama una incesante conservación” (2022, p. 191).

Llegado este punto, cabría preguntarse de qué modo estos contrapuntos que configuran la estatalidad contemporánea podrían iluminar una dimensión normativa de la teoría del Estado. Es decir, ¿qué elementos concretos de la disputa con los estamentos, con el individuo, con la sociedad y con la humanidad deberían ser considerados en una reflexión normativa que contribuya a la elaboración de una teoría del Estado? Esta pregunta queda abierta en esta elaboración teórica del Estado.

No obstante, esta arqueología del Estado es una historia acerca de los ajustes y desajustes entre poder y autoridad. Es una historia sobre cómo las disputas moldearon aquella forma de organización política que persiste en nuestra actualidad: en definitiva, una historia de los desafíos a la estatalidad que todavía permanecen abiertos. Quienes aún reconozcan el carácter conflictivo del ser humano, quienes aún comprendan la relevancia de la lucha por el reconocimiento, quienes estén dispuestos a evitar la guerra de todos contra todos, y quienes no eludan las tensiones entre quienes desean oprimir y quienes no quieren ser oprimidos encontrarán en estas páginas candiles para un pensamiento político sobre el Estado. Un pensamiento político que no rehúye de sus problemáticas. Antes bien, se zambulle en sus tensiones y

cimenta desde allí una reflexión que contribuya a una tan indispensable teoría del Estado.

*Emilse Toninello*  
*Universidad de Buenos Aires*  
*emilse\_toninello@hotmail.com*



**Ramírez, M. T. (2022). *El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica*. Bonilla Artigas. 272 pp.**

El libro del filósofo Mario Teodoro Ramírez se ordena en cinco capítulos: “El nihilismo de la filosofía del mexicano”, “Octavio Paz: una poética del nihilismo”, “Nihilismo y filosofía”, “La superación del nihilismo mexicano” y “Para quién es la filosofía”, a los que se agregan una introducción y un epílogo. Aquí, sin embargo, no expondré el contenido del texto reseñado en su orden capitular y secuencial, sino que, después de un breve encuadramiento histórico y disciplinar, se destacarán, abordarán y comentarán sus principales focos temáticos: primeramente, el nihilismo y el ser de los mexicanos; enseguida, la superación del nihilismo, especialmente a través de las aportaciones de Luis Villoro y del nuevo realismo; y, por último, dos problemáticas de la filosofía en general y de la filosofía mexicana en particular: la de su universalidad y particularidad, y la de su destinatario.

La obra debe ser ubicada en el marco de la ya nutrida tradición de la historia *filosófica* de la filosofía en México. Hay que buscar sus *antecedentes indirectos* en las investigaciones que no se limitan a registrar y organizar la información, sino que, difuminando los límites entre historia y filosofía, historizan filosofando y filosofan historizando, ya sea porque desarrollan un vigoroso e innovador trabajo de categorización o porque —explícita o implícitamente— giran en torno a una tesis que permite imprimir una forma creativa a los datos (cfr. Vargas, 2005; Hurtado, 2007; Beuchot, 2011; Pereda, 2013). En cuanto a los *antecedentes directos* del libro de Ramírez, hay que traer a colación aquellos textos que subordinan la tarea de historiar a la intención de filosofar y que filosofan abierta y decididamente sobre México y lo mexicano, en la línea de Ramos, Gaos y el Hiperión (cfr. Hurtado, 2011; Pereda, 2021).

En lo que toca al primer foco temático del libro, el del nihilismo y el ser de los mexicanos, debe destacarse que el concepto de “nihilismo”, tal como Ramírez lo utiliza, es pensado en el marco de la accidentada tradición nietzscheana. El autor, de acuerdo con esa tradición, distingue tres tipos de nihilismo (cfr. Ramírez, 2022, pp. 115-122), que, en general, dependen de su relación con la inmanencia y la trascendencia respecto al mundo material, físico, biológico. Así, el nihilismo activo rechaza la trascendencia y se refugia en la inmanencia; el nihilismo reactivo desdeña o combate la inmanencia y cifra todas sus esperanzas en la trascendencia; el nihilismo radical, o transnihilismo, niega tanto la inmanencia como la

trascendencia en cuanto se conciben como separadas, como aisladas y excluyentes una de la otra. Para este nihilismo radical, la trascendencia sí tiene lugar, pero en el seno de la inmanencia. El nihilismo radical es propuesto como reconciliación y armonía; como retorno a la unidad, pero a una unidad diversa y compleja, dinámica y dialéctica.

El nihilismo con el que Ramírez caracteriza al mexicano es el nihilismo activo y extremo, el inmanentismo o negación de la trascendencia. Haciendo un largo recorrido histórico, Ramírez (2022, pp. 151-173) encuentra este inmanentismo en la cosmovisión de los mexicas, en la resistencia de los indígenas y mestizos a la cultura trascendentalista y dominadora de los españoles y a los sucesivos proyectos occidentalistas de modernización, en la cultura revolucionaria —destacando aquí la filosofía del mexicano—, y en los grandes problemas actuales, como la violencia, el machismo, el racismo, el clasismo y el narcotráfico.

Este es el marco básico de ideas en el que se mueve el análisis del libro. Notemos, antes que nada, que el análisis está animado por un ideal de ser humano (cfr. 2022, pp. 165-173, 201-207, 242-253 y 255-259): el hombre, no mutilado y desarticulado, sino integral y armónico. Un hombre que asume su materialidad y a la vez cultiva su espiritualidad; que acepta lo que en su ser hay de histórico, cambiante, inestable, relativo y subjetivo, pero que al mismo tiempo es leal a su sed de permanencia, racionalidad, objetividad y universalidad. Por otra parte, Ramírez se cuida de no caer en la sustancialización o reificación de la mexicanidad (cfr. 2022, pp. 16-17). Su caracterización de los mexicanos, reconociendo la diversidad y el dinamismo históricos y la complejidad de estos, es planteada como una hipótesis hermenéutica, es decir, como una hipótesis sujeta a verificación, abierta a excepciones y contraejemplos, parcial y provisional, susceptible de redefiniciones y elaboraciones posteriores. Estos dos aspectos —el ideal que nos transmite a través de su análisis, y la cautela y profundidad de su lectura del ser del mexicano— deben ser destacados como méritos claros del libro.

Junto con esto, es necesario dejar apuntadas tres líneas de discusión a las que el libro da pie. En primer lugar, Ramírez hace del nihilismo una característica de la Modernidad e incluso de un determinado momento de esta, pero también habla del nihilismo antes o al margen de la modernidad (cfr. 2022., pp. 115, 152 y ss.): hace falta aquí esclarecer las lindes históricas. En segundo lugar, el problema de la flexibilidad con la que se entienden la inmanencia y la trascendencia, y con ellas, el nihilismo y sus diferentes tipos. Por ejemplo, en la historia del inmanentismo

nihilista mexicano (cfr. 2022, pp. 152-163.), la trascendencia se identifica sucesivamente con lo espiritual y lo divino en la cosmovisión azteca; con la esfera de lo espiritual, religioso y moral de la normatividad colonial; con los procesos modernizadores de colonización interna desde el México independiente hasta el período neoliberal; con Octavio Paz como “excesivamente serio y pontificador ensayista en cuestiones de política y cultura” (p. 158); con “la objetividad categórica de las normas y los principios de la convivencia cívica” (p. 159), y así sucesivamente. Un trabajo analítico más detallado puede mostrar que la vinculación de toda esta variedad de fenómenos y actores a través de vínculos analógicos constituye uno de los planteamientos más fecundos del libro. En tercer lugar, hay que preguntarse: ¿basta el inmanentismo para caracterizar a los mexicanos? Al vincular el ser de los mexicanos con el nihilismo activo, ¿no estamos reduciendo excesiva y arbitrariamente la riqueza y complejidad de nuestra historia y cultura?

Respecto al segundo foco temático del libro, que corresponde a la superación del nihilismo, tómesese en cuenta que Ramírez no encuentra en Heidegger y en Vattimo una propuesta satisfactoria (cfr. pp. 116-122). El autor, en lugar de abreviar en estos filósofos europeos, recupera las simientes para una superación del nihilismo en su maestro, Luis Villoro, y en la corriente filosófica del nuevo realismo.

Tengamos presente que Ramírez ha dedicado dos libros al análisis y la comprensión de la obra de Villoro (cfr. Ramírez, 2010 y 2011) y que ha coordinado otro más (cfr. Ramírez, 2014). Pues bien, de Villoro, Ramírez retoma principalmente sus aportes epistemológicos, éticos y ontológicos (cfr. 2022, pp. 173-207), los cuales favorecen la superación del nihilismo en su afán de devolver la racionalidad —entendida de manera amplia y flexible— a todos los aspectos de nuestra vida, y porque reconectan esa racionalidad con su necesaria base ontológica. Pero, aun así, Ramírez reconoce como limitación de Villoro el seguir preso del correlacionismo, principal supuesto de la Modernidad y la Posmodernidad (cfr. 2022, p. 189).

Esto tiene que ver con la otra fuente de inspiración de Ramírez en su pugna por superar el nihilismo: el amplio y diverso movimiento del nuevo realismo, y, de manera especial, las ideas de Markus Gabriel y Quentin Meillasoux (cfr. 2022, pp. 123-150). Recordemos que nuestro autor publicó una amplia introducción a esta corriente (cfr. Ramírez, 2016). La significación del nuevo realismo se hace evidente si lo contrastamos con la Modernidad y la Posmodernidad. Respecto

a la Modernidad, Ramírez llama la atención sobre sus supuestos: el correlacionismo, la centralidad de la experiencia, el antropocentrismo, el cientificismo, la prioridad de la epistemología sobre la ontología. En cuanto a la Posmodernidad, Ramírez la concibe como radicalización de la Modernidad, y, por tanto, como dependiendo de esos supuestos en la misma medida en que reacciona contra ellos. En contraste, el nuevo realismo niega los supuestos de la Modernidad y, al mismo tiempo, frente a la Posmodernidad, restaura la confianza en la capacidad de la razón para conocer hechos, para establecer verdades y valores objetivos y universales.

Caben dos observaciones en cuanto al recurso de Ramírez a Villoro y al nuevo realismo. Por un lado, es sin duda necesario volver a los filósofos mexicanos y latinoamericanos, pero no solo en busca de lo que los ata al nihilismo activo o reactivo, sino más bien tomando como guía y norte la siguiente pregunta: ¿qué pueden aportar sus textos y sus ideas a la construcción de un pensamiento transnihilista? Por otro lado, la notable promoción que Ramírez ha realizado del nuevo realismo, esta filosofía de origen principalmente europeo, no debe ser entendida como un caso de importación e imitación esnobista y acrítica de filosofías, en contraste con el cultivo de un genuino espíritu filosófico. El estudio y examen de Ramírez se ha dado de manera crítica, como se ve en el hecho de que ha dejado entre paréntesis el juicio definitivo sobre los méritos de sus propuestas (cfr. Ramírez, 2022, p. 123) y, lejos de aislar a este autor de sus colegas mexicanos y de su realidad histórica y concreta, ha servido para ampliar el diálogo que sostiene con esos colegas (de lo cual constituye un contundente ejemplo el libro reseñado) y para comprender y buscar soluciones a los problemas de esa realidad.

El tercer foco temático del libro remite a problemáticas de la filosofía en general y, específicamente, de la historia de la filosofía en México. En lo que respecta a la primera de esas problemáticas, Ramírez rechaza tanto el universalismo abstracto como el particularismo estrecho (cfr. 2022, pp. 23-38). El universalismo abstracto, bajo la máscara de verdades y valores objetivos y universales, absolutos y atemporales, suele encubrir etnocentrismos, nacionalismos, ideologías, formas de dominación de unos hombres sobre otros. El particularismo, en cambio, tras la excusa de historiar y contextualizar las ideas, llega a renunciar a la búsqueda de la verdad y al cultivo de los valores universales. En Villoro, Ramírez también encuentra una dialéctica de lo universal y lo particular, un verdadero universalismo (cfr. 2022, pp. 174-175), y asimila



e incorpora ese universalismo a su visión de la actividad filosófica: buscar racionalmente lo objetivo y universal, pero hacerlo con comprensión hermenéutica, contextualizando las ideas y los hechos, reconociendo la otredad en su concreción histórica, y abriéndose verdaderamente al diálogo con el otro.

Esta visión de la filosofía tiene impacto directo en la forma de hacer historia de la filosofía en México. Por una parte, Ramírez rechaza el intento de hacer filosofía repitiendo o limitándose a desarrollar, glosar o anotar lo dicho y hecho por los grandes centros mundiales de producción cultural. Pero también rechaza un filosofar de espaldas al mundo, un filosofar que se recluye en lo propio y se niega al contraste con los otros. Lo que plantea es, como ya se apuntó, una historia *filosófica* de la filosofía, es decir, tomar en serio a los filósofos mexicanos, discutir con ellos teórica y conceptualmente, situarlos en el más amplio escenario de la filosofía universal (cfr. 2022, pp. 30-31).

En este marco ubica Ramírez su reflexión sobre la segunda problemática mencionada, la del destinatario de la filosofía (cfr. 2022, pp. 209-242). Aludiendo a un conocido ensayo de Uranga, se pregunta: ¿para quién es la filosofía? Responde resaltando la necesidad de ampliar y profundizar el diálogo entre los (mal) llamados analíticos y los (mal) llamados continentales; la necesidad de complementar los valores de la ciencia y la técnica con otros, como los éticos, los estéticos y los políticos, y de tender puentes entre la filosofía y las otras áreas de la cultura, así como de promover el diálogo intercultural con espíritu crítico; y la necesidad de volver a pensar al ser humano, en la línea neoexistencialista de Markus Gabriel, como un ser marcado por la autoconciencia y la libertad, la posibilidad de redefinirse a sí mismo y de evaluar críticamente sus autodefiniciones.

Tomando como base esta concepción de la filosofía, y llevando adelante su idea de que la filosofía debe enriquecer su universalidad mediante el diálogo con la particularidad, Ramírez hace un análisis severo de la filosofía del mexicano y de sus antecedentes inmediatos (cfr. 2022, pp. 39-70). Su análisis es muy rico y detallado, y ha de observarse que en este análisis destaca el talante crítico. En todos estos pensadores y escritores identifica Ramírez el nihilismo, un nihilismo reactivo, que niega de alguna manera la inmanencia, como en los ateneístas Caso y Vasconcelos, y en Ramos (en aquellos, por su espiritualismo; en este último, por su intelectualismo. Cfr. 2022, pp. 44-45), o un nihilismo

activo, que niega de alguna manera la trascendencia, como en Portilla, Uranga y Paz (cfr. 2022, pp. 47-48, 56-58 y 84-98).

Es importante reiterar y subrayar que el análisis de la filosofía mexicana que encontramos en este libro reclama una ampliación y profundización. Su hipótesis del nihilismo mexicano requiere ampliar su diálogo con la historia de la filosofía en México y con otras dimensiones de la cultura mexicana, como el arte y la religión.

A través de estos tres focos temáticos, Teodoro Ramírez, en *El nihilismo mexicano*, transmite un ideal de ser humano, aporta elementos para la comprensión de la cultura e historia de México, muestra cómo Villoro y el nuevo realismo pueden ayudarnos a salir de los dilemas de la Modernidad y la Posmodernidad, y desarrolla una visión de la filosofía como diálogo incesante entre lo universal y lo particular, entre tradiciones, entre áreas de la cultura y entre culturas. Y, por supuesto, como todo libro con vigor intelectual y vital, el de Ramírez también abre abundantes vetas a la reflexión filosófica y al diálogo crítico.

## Referencias

- Beuchot, M. (2011). *La filosofía en México*. UNAM.
- Hurtado, G. (2007). *El búho y la serpiente*. UNAM.
- \_\_\_\_ (2011). *México sin sentido*. Siglo XXI-UNAM.
- Pereda, C. (2013). *La filosofía en México en el siglo XX*. SEP-CONACULTA.
- \_\_\_\_ (2021). *Pensar a México. Entre otros reclamos*. UNAM-Gedisa.
- Ramírez, M. T. (2010). *La razón del otro*. UNAM.
- \_\_\_\_ (2011). *Humanismo para una nueva época*. Siglo XXI-UMSNH.
- \_\_\_\_ (2014). *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje*. Siglo XXI-UMSNH.
- \_\_\_\_ (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2022). *El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica*. Bonilla Artigas.
- Vargas, G. (2005). *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. CONARTE Nuevo León-UANL.

Iver A. Beltrán García  
 Universidad de Chalcatongo  
 iivehr@hotmail.com

## SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any

internal reference that might help to identify its author. The contributions have to be uploaded on our website: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluation.** Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. **Submission procedures and requirements.** Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO

or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

*Tópicos, Revista de Filosofía*  
Facultad de filosofía y ciencias sociales  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
Augusto Rodin 498  
Insurgentes Mixcoac  
03920 México, D.F.  
mail: [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx)  
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

## ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of *Tópicos, Journal of Philosophy* ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.





## PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo. Todas las colaboraciones deben enviarse a través de nuestra página web: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

*Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

*Tópicos, Revista de Filosofía*  
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
Augusto Rodin 498  
Insurgentes Mixcoac  
03920 México, D. F.  
Correo electrónico: [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx)  
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

## CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de *Tópicos, Revista de Filosofía* cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.